ВЕСТНИК

РУССКОЙ ХРИСТИАНСКОЙ ГУМАНИТАРНОЙ АКАДЕМИИ

том 7
2006
выпуск 2

Издается с 1997 г.

Научный журнал

Выходит 2 раза в год

Издательство
Русской христианской гуманитарной академии
Санкт-Петербург

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

Главный редактор
Д. В. Шмонин

Редакционная коллегия
И. И. Авксентьевский, Е. Г. Андреева, В. Н. Барышников, В. А. Булкин,
Л. В. Бурлака, А. А. Ермичев (*отв. редактор выпуска*),
М. В. Руднева, прот. В. Федоров, А. А. Хлевов

Вестник Русской христианской гуманитарной академии.
Том 7. 2006. Вып. 2. — СПб.: Изд-во РХГА, 2006.
ISSN 1819-2777

Журнал является научным изданием
Русской христианской гуманитарной академии.
Издается с 1997 г.
С 2006 г. выходит два раза в год.

© Русская христианская
гуманитарная академия, 2006
© Авторы выпуска, 2006

СОДЕРЖАНИЕ

К 70-летию со дня рождения А. А. Ермичева 7

ХРИСТИАНСТВО И КУЛЬТУРА

Шапошников Л. Е. Понимание культуры в современном православном богословии 9
Красицкий Ян (Польша). Троичность и Другой. С. Н. Булгаков и философы русского религиозного ренессанса в поиске диалогических основ человеческого бытия 16
Дитрих В. (Германия). «Духа не угашайте!» — свободная христианская философия Николая Бердяева 25

РОССИЯ И ИСТОРИЯ

Игумен *Вениамин (Новик)* Что такое «Русская идея»? 40
Степанов А.И. Два старых памятника и один новый праздник 48
Емельянов С. А. Модернизации России в контексте взаимодействия православной традиции и марксистской концепции 60
Булычев Ю.Ю. Природа и история в русской культуре 75
Ермишина К. Б. Образ древнерусской культуры в русской историософии начала XX в. 98

К 100-ЛЕТИЮ САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОГО РЕЛИГИОЗНО ФИЛОСОФСКОГО ОБЩЕСТВА

Пайман А. (Великобритания). Интеллигенция и церковь. К вопросу о возникновении Религиозно-философских собраний 111
Postscritum к статье проф. А. Пайман (Н. А. Румянцева) *Митрополит Антоний (Храповицкий)* Василий Михайлович Скворцов 115
Докладная записка Обер-прокурору Св. Синода об организации религиозно-философских собраний 117
Евлампиев И. И. Дискуссии о догматическом развитии на Религиозно-философских собраниях 1903 года 119
Ермичев А. А. Сезоны Санкт-Петербургского Религиозно-философского общества 133

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ: МЕТОДОЛОГИЯ, ТЕМЫ, ИМЕНА

Емельянов Б. В., Русаков В. М. История русской философии: дефицит методологической культуры 155
Пушкин С. Н. Н. Данилевский и К. Леонтьев как философы культуры 171
Кожурин А. Я. «Символист» в повседневной жизни (В. В. Розанов) 179

ПУБЛИКАЦИЯ

Иван Иванович Лапшин и Борис Валентинович Яковенко: перекличка философов. Публикации и примечания А. Я. Шитова 192

ИНТЕРВЬЮ

Соколов К. К. Не стоит село без праведника. Интервью с художником 213

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Выставка и теоретический семинар в Славянской библиотеке (Прага, Чехия).
Магид С. (Прага). Борис Яковенко и Фердинанд Пеликан (Выступление на семинаре) 223
Румянцева Н. А. Санкт-Петербург: Историко-методологический семинар «Русская мысль» 229

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

Шитов А. М. (Прага) Запоздалые заметки о книге «История русской философии» Бориса Валентиновича Яковенко 232

Наши авторы 237

К 70-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ А. А. ЕРМИЧЕВА

14 сентября 2006 г. исполнилось 70 лет доктору философских наук, профессору Русской христианской гуманитарной академии, нашему коллеге Александру Александровичу Ермичеву.

А. А. Ермичев родился в 1936 г. в деревне Новая Московской области в семье Александра Тимофеевича, мастера ткацкой фабрики, и Анны Ионовны Ермичевых. Восемь классов средней школы он окончил в деревне Белоусово Калужской области, а 9-й и 10-й классы — в Ленинграде. Педагогические коллективы этих школы были очень сильны, но особую благодарность А. А. Ермичев приносит учителю русского языка и литературы в сельской школе Всеславу Гавриловичу Горецкому.

С 1954 по 1959 г. А. А. Ермичев — студент философского факультета Ленинградского государственного университета. Он активно участвовал в общественной жизни (комсомол, первые отряды народных дружинников, студенческие стройки и целинные отряды). Из учебных предметов его внимание всегда привлекали историко-философские курсы. С удовольствием он ходил на лекции и семинары А. А. Квасова, Е. И. Водзинского, А. А. Галактионова, З. Н. Мелещенко и др.

По окончании Университета Александр Александрович один год работал в Музее истории Ленинграда, а с 1960 по 1976 г. — в Ленинградском институте водного транспорта. В 1970 г. им была защищена кандидатская диссертация «Критический анализ иррационалистической философии Н. А. Бердяева», одна из первых о творчестве ныне известного отечественного мыслителя. Разумеется, методология этого исследования была по сложившейся традиции марксистской: философские взгляды Н. А. Бердяева сверялись с его социально-классовой природой.

В 1976 г. Александр Александрович Ермичев вновь пришел в Университет, уже в качестве преподавателя. Некоторое время он читал лекции по европейской истории философии, а при появлении вакансии перешел на преподавание любимого курса истории русской философии.

С началом перестройки открылись новые возможности для исследования русской мысли, чем А. А. Ермичев не замедлил воспользоваться. Одним из первых он приступил к изучению забытых сюжетов и персоналий отечественной мысли: трансцендентализм и религиозная философия в России, идейное направление «новоградства», марксиствующий позитивизм, философские взгляды Н. А. Бердяева,

Ф. А. Степуна, Б. В. Яковенко и др. В журналах и различных сборниках по результатам исследований он опубликовал около 200 статей и заметок по истории русской мысли (преимущественно конца XIX — начала XX в.). Им подготовлены и выпущены в свет работы А. И. Введенского, Н. А. Бердяева, Ф. А. Степуна, С. Л. Франка, Б. В. Яковенко, антология «Русская философия конца XIX — начала XX в.» (в соавторстве с Б. В. Емельяновым. СПб., 1993), «Н. А. Бердяев: pro et contra» (СПб., 1994), «П. Я. Чаадаев: pro et contra» (в соавторстве с А. А. Златопольской. СПб., 1998), «В. Ф. Эрн: pro et contra» (СПб., 2005), «Журнал "Логос" (Москва; С.-Петербург, 1910–1914, Прага, 1925) и его редакторы». Екатеринбург, 2002, библиографический указатель «Философское содержание русских журналов» (в 2 ч. СПб., 2001–2005).

В 1998 г. по совокупности работ А. А. Ермичев защитил докторскую диссертацию «Русская философия как целое. Опыт историко-систематического построения».

При научном руководстве А. А. Ермичева подготовлены 10 кандидатов наук.

С 2005 г. Александр Александрович Ермичев трудится в коллективе Русской христианской гуманитарной академии, сочетая педагогическую работу (чтение курса истории русской философии, руководство аспирантами и студентами) с исследовательской, издательской и научно-организационной деятельностью. Под его руководством в академии работает постоянно действующий теоретический семинар «Русская мысль», вызывающий большой интерес среди преподавателей и студентов вузов Петербурга.

Биобиблиографические сведения об А. А. Ермичеве имеются в издании «Философы России XIX–XX столетий: биографии, идеи, труды» (М., 2002). О нем как о педагоге можно прочитать в книге О. Сумина «Гегель как судьба России» (София, 1997; 2-е изд.: Краснодар, 2005).

Мы поздравляем Александра Александровича с юбилеем, желаем ему крепкого здоровья и успехов в творческих начинаниях.

Ректорат и Ученый совет
Русской христианской гуманитарной академии

ХРИСТИАНСТВО И КУЛЬТУРА

Л. Е. Шапошников

ПОНИМАНИЕ КУЛЬТУРЫ В СОВРЕМЕННОМ ПРАВОСЛАВНОМ БОГОСЛОВИИ

Религия теснейшим образом связана с культурой и во многом предопределяет ее своеобразие и пути развития. Такое значение религии объясняется двумя факторами: во-первых, религия формирует у человека определенное мировоззрение и ценностные ориентации, которые затем реализуются и в его культурном творчестве; во-вторых — для отправления религиозных обрядов необходимы определенные предметы культа, к которым относятся храмы, иконы, священные сосуды и книги, скульптуры, музыкальные инструменты и т. д.

Известный английский культуролог Кристофер Доусон справедливо считает, что религия может по-разному относиться к культуре: в первом случае — она «глубоко предана культурному синтезу», но в результате теряется ее специфический трансцендентный характер; во втором случае религия пытается «полностью освободиться от связи с культурой», но эта позиция «работает на секуляризацию культуры». С религиозной точки зрения, «ни одна из этих альтернатив не удовлетворительна» и существовала и существует потребность «жизненного сотрудничества религии и культуры»[1]. Эти же позиции присутствуют и в православном богословии по отношению к культуре, в котором уже со второй половины XIX в. выделяются и формируются три течения: консерватизм, модернизм и новаторство[2].

Для консерватизма характерна проповедь антагонизма между церковью и культурой, он пытается освободиться «от связи с культурой». Можно привести много примеров, характеризующих специфику этой позиции, наиболее рельефно она изложена в работе иеромонаха Тарасия «Основные начала в развитии русской культуры», опубликованной в 1902 г. в журнале «Вера и церковь». Богослов последовательно противопоставляет духовные и культурные «качества индивидов» и с его точки зрения, «полуграмотные монахи Валаама или Оптиной духовно гораздо более развиты... чем даже большинство ученых кандидатов наших академий»[3]. Единственным средством духовного возрастания является для консервативно настроенного богослова аскетическое отношение к жизни, т. е. «бегство от мира». При этом никакого примирения между Церковью и культурой, между Церковью и обществом быть не может, ибо противоречие между ними «проистекает из сущности этих явлений и отмечено Христом, как неизменный закон жизни»[4]. Следовательно, у Церкви

не может быть никакой другой программы, кроме установок на изоляцию верующих от светской культуры. Но сами консерваторы вынуждены были признать, что «оградить паству от дыхания грешного мира становится все труднее». Подобная позиция церкви приводила к тому, что она добровольно устранялась от активного влияния на ход исторического процесса и тем самым отдавала влияние на общество антихристианским силам.

Богословский консерватизм существует и в современной Русской православной церкви, его разделяют ряд представителей епископата, священнослужителей, светских идеологов, находящихся «у церковных стен». Выступая на Епархиальном собрании г. Москвы в декабре 2004 г. Святейший патриарх Алексий (Ридигер) назвал консерваторов представителями «тоталитарного неостарообрядчества»[5]. Они претендуют на исключительное обладание истиной, которая находится в прошлом, поэтому «не нужно никакой творческой активности, никакого поиска». Естественно, что такой подход ведет Церковь к самоизоляции, он закрывает для верующего «путь к богословию, науке, культуре». При этом глава Церкви констатирует, что подобная позиция разделяется не только единицами, но и пропагандируется некоторыми печатными изданиями, считающими «себя поборниками истинного православия». Однако это течение не является сейчас доминирующим.

Если консерваторы стремились «отгородить» верующих от влияния общества, то модернисты, напротив, делают акцент на теснейшую связь православия с социальной жизнью, требуя от церкви «приспособления к духу времени». Для примера обратимся к взглядам популярного в начале XX в., проповедника — священника Григория Петрова. Признавая, что христианство есть «источник нравственного возрождения для отдельных лиц», богослов в то же время постоянно подчеркивает его социальность. С его точки зрения, к главным заслугам христианства относится, прежде всего, то обстоятельство, что оно породило «прогрессивные движения в человечестве» и тем самым оказало «на всю нашу европейскую цивилизацию решающее, неизгладимое влияние»[6]. Отсюда понятно, почему именно христианство становится основной силой «неустанного роста культуры и социального прогресса»[7]. При таком подходе православие теряет свою самоценность, становится лишь средством прогрессивных социальных изменений, средством, стимулирующим развитие светской культуры.

Эта же тенденция еще более наглядно проявилась в обновленческом движении, возникшем в послереволюционные годы. Обновленцы предложили даже выработать «новые Христианские добродетели», которые объявляли «капитализм смертным грехом, а борьбу с ним — священной для Христиан»[8]. В то же время христианским долгом объявлялось утверждение новой социалистической культуры, за которую верующим необходимо «всемерно бороться вместе с Советской властью»[9]. Подобная позиция, безусловно, отражала интересы тех верующих, которые приняли Советскую власть. Но с вероисповедной точки зрения превращение православия «в работное средство социализма» было, конечно, недопустимым. Показателен тот факт, что большинство верующих, даже тех, кто поддержал социализм, не приняли богословский и церковный модернизм обновленцев, и это течение сошло с исторической сцены.

Модернистские тенденции возродились в конце 50-х и 60-х годах XX в., благодаря деятельности митрополита Никодима (Ротова) и его сторонников, вплоть до Поместного собора 1971 г. они доминировали в официальной церковной позиции. Но стремясь максимально сблизить «светские и религиозные начала культуры», акти-

визировать деятельность верующих в социальной сфере, модернисты недооценивали собственно православные критерии культуры, при этом нарушалась субординация между сакральным и светским, в пользу последнего, наконец сам прогресс сводился прежде всего к социально-экономическим параметрам социума.

Поэтому в 70–80 годы богословско-церковные круги Московской патриархии внесли коррективы в официальную позицию церкви, с тем чтобы «вертикальные устремления верующего», вытекающие из его веры, были для него главными. В современных условиях модернистская тенденция в рамках церкви сохраняется, патриарх Алексий (Ридигер) назвал представителей этого течения «безудержными «прогрессистами»[10], но их взгляды сейчас не являются определяющими.

Наконец, третье течение — новаторство, стремящееся сочетать традицию и современность, именно оно предлагает «жизненное сотрудничество религии и культуры». Сохраняя сущность православного миропонимания, данное течение в то же время выражает ее в созвучной духу времени форме, и консерватизм, и новаторство выступают проявлением традиции, но если в первом случае она понимается как законченная, окончательно сформулированная доктрина, то во втором — как становящееся, развивающееся учение, опирающееся на исходные принципы.

Новаторство в русском православии заявляет о себе со второй половины XIX в., когда благодаря деятельности архимандрита Феодора (Бухарева), профессора богословия Н. А. Сергиевского и профессора церковной истории А. М. Иванцова-Платонова со всей остротой ставится вопрос о «сочетании христианских начал с современной жизнью». Эта позиция негативно была воспринята консерваторами, но преодолеть идеи новаторства не смогла, более того ее значимость постоянно нарастала.

Одним из главных теоретиков новаторства в начале XX в. становится профессор-протоиерей П. Я. Светлов. В своей книге «Идея Царства Божия в ее значении для христианского миросозерцания» он признает, что «в настоящее время существует, и, к сожалению, в среде самих верующих иногда поддерживается предубеждение против христианства как религиозной системы будто бы крайне... враждебной прогрессу и культуре»[11]. Раскрытие идеи Царства Божия не только дает возможность установить связь христианства с современной жизнью, но и «примирить наше образованное общество с Церковью». Однако выполнить эту задачу достаточно сложно, так как тема Царства Божия — эта «жемчужина богословия» — оказалась «глубоко пока зарытой» в недрах школьно-схоластических построений. Профессор с горечью признавался, что «нигде привычка к старым словам (и мыслям), хотя бы неудачным, не дает себя знать с такою силою, как в богословии, консервативнейшей из всех наук»[12].

Одним из важнейших вопросов экклезиологии является соотношение Царства Божия и Церкви. От Августина идет отождествление Царства Божия с Церковью и радикальное противопоставление их граду земному. Отсюда следует вывод, что Церковь (Царство Божие) не оказывает никакого прямого активного воздействия на земное общество и не имеет задачей своей преобразования социума, ей безразлична светская культура «даже в лучших ее проявлениях». Эти установки были усвоены официальным русским православным богословием. Другие подходы осуждались цензурой «как вредные для чистоты веры и догматов». Поэтому обсуждение данных проблем допускалось лишь «в направлении общепринятого взгляда, которым Царство Божие отождествлялось с Церковью»[13].

Для П. Светлова, несомненно, понятие Царства Божия «шире по своему объему»,

чем понятие Церкви. Они находятся между собою «в отношениях формы и содержания». Царство Божие в широком смысле понимается как «постепенно устрояемый Провидением совершенный порядок вещей, в природе и истории», в котором принимает активное участие возглавляемое Христом человечество. Понятно, что при таком подходе Церковь «возникает или вырастает» из Царства Божия, она есть «внешнее проявление», или «внешняя оболочка, одежда его»[14]. Следовательно, экклезия служит средством осуществления Царства Божия на земле, она как бы его «производящая причина». С появлением Церкви процесс развития Царства Божия начинает протекать более интенсивно, но и до боговоплощения «язычники не были вне Царства Божия, насколько могли, они ощупью, так сказать, шли к Богу». Более того, именно «искание истинного Бога» было «высшей целью дохристианской эпохи».

С боговоплощения не только начинается история христианства, но этот догмат обусловливает и его отношение к миру, он содержит ключ «к правильному решению вопроса о христианстве и культуре». Земной град, т. е. «все человеческое, кроме греха», перестает быть для истинной Церкви «скверной или нечистотами», ибо все это «Бог освятил, признал и благословил своим соединением с человечеством во Христе»[15].

П. Светлов на основании этого считает, что Церковь, созидая Царство Божие, не может ограничиться лишь «своею оградою». Царство Божие должно обнимать собою «все внешние формы земной жизни, т. е. науку, литературу, искусство, семью, общество, государство и т. д. Его идеалом становится стремление, чтобы «все земное и мирское вошло в состав Царства Божия, да будет Бог во всем»[16]. Достижение этой цели в условиях земного существования людей в полном объеме невозможно. Только в эсхатологической перспективе понятно торжество Царства Божия и в природе, и в истории. Но, исходя из данного положения, ни в коем случае нельзя Церкви «равнодушно относиться к миру». Ее задача «теперь же, в земных условиях» встать на путь искоренения зла — во всех его проявлениях. Только по мере превращения, «насколько то возможно, мира в Царство Божие» Церковь устранит «бездну между временным и вечным, между землей и небом, между православием и культурой».

Сведение христианства лишь к идее личного спасения, «отрешенность православия от современной жизни», богословский консерватизм, охраняющий «букву, а не дух христианства», социальная позиция, ограничивающая задачу Церкви лишь этернизацией существующих общественных порядков, — все это создает «ложное понимание христианства». Последнее же есть «одно из главнейших или, лучше, первое из препятствий к успехам христианства на земле»[17].

Итак, по мнению П. Светлова, экклезиология должна включать в себя программу преобразования культуры на христианских началах, она призвана обосновывать необходимость активности верующих и в социальной сфере. Эти выводы достаточно широко обсуждались в церковной печати, которая в основном критически оценивала взгляды П. Светлова. Его обвиняли в излишней социализации христианства, в увлечении второстепенными «внешними формами Царства Божия в ущерб его главным внутренним духовным характеристикам». Епископ Георгий, оценивая монографию профессора, писал, что «в церковных обычаях и установлениях часто заключается гораздо более глубокого понимания христианства, чем в широковещательных церковных системах»[18]. С его точки зрения, П. Светлов слишком много отдает предпочтения «земному в ущерб небесному». Весь набор приведенных замечаний остался и в книге архиепископа Серафима (Соболева), который подробно рассуждает по пово-

ду «искажения православия» в труде профессора[19]. Но были и позитивные оценки анализируемой работы, прежде всего за ее устремленность к «соединению церковного учения с нуждами общества». Так, во «Всеподданнейшем отчете обер-прокурора синода за 1905–1907 г.» отмечалось, что среди духовной литературы «в области апологетики примечателен прежде всего труд профессора П. Светлова»[20].

Сегодняшние богословы так же достаточно высоко оценивают творчество Светлова, подчеркивая его актуальность.

Особое значение для понимания современных богословских позиций по проблемам культуры имеют принятые на Юбилейном архиерейском соборе в 2000 г. «Основы социальной концепции Русской православной церкви». В этом документе есть специальный раздел «Светские науки, культура, образование»[21]. Участники собора особо подчеркнули, что сам термин cultura означает «возделование» и «происходит от слова cultus — «почитание», «поклонение», тем самым указывается «на религиозные корни культуры». Более того, культура, понимаемая как сохранение окружающего мира и забота о его развитии, является «богозаповеданным деланием человека». Следовательно, Церковь не может безразлично относиться к этой сфере человеческой деятельности. При этом в истории сложились два способа взаимодействия Церкви и культуры. Первый состоит в восприятии ценностей, созданных людьми, в результате которого «переплавляются плоды творчества в горниле религиозного опыта» и появляется церковная культура, происходит ее «освящение». Иными словами, наблюдается «воцерковление» человеческого творчества и его плодов. Второй путь — это отношение к светской культуре, которая также может быть «носительницей благовестия». Например, в годы государственного атеизма в СССР русская классическая литература, поэзия, живопись, музыка «становились для многих едва ли не единственными источниками религиозных знаний».

Отношение к светской культуре должно опираться на следующие критерии. Если «творчество способствует нравственному и духовному преображению личности, Церковь благословляет его». Напротив, когда «культура противопоставляет себя Богу, становится антирелигиозной или античеловечной, превращается в антикультуру, то Церковь противостоит ей».

Важным условием эффективного воздействия Церкви на культурный процесс выступает учет «изменяющихся исторических обстоятельств». В этой связи экклезии с одной стороны необходимо свою проповедь осуществлять «посредством культурных форм, свойственных времени», с другой стороны, следует сохранять «достойное наследие прошлых веков». Итак, официальный документ «Основы социальной концепции Русской православной церкви» поддерживает новаторский подход к культуре. Православная культурология должна опираться на традицию, но выражать ее необходимо в созвучной духу времени форме. Активная позиция Церкви в сфере культуры сможет помочь обществу сохранить духовное богатство, она будет способствовать приобщению людей к подлинным ценностям.

Наконец, еще одна проблема, которая сейчас находится в центре внимания православных богословов, связаны с процессами глобализации и унификации национальных культур. На Архиерейском соборе 2004 г. патриарх Алексий (Ридигер) констатировал: «Мир переживает период глобализации, когда отдельные культуры и религии встречаются в одном общемировом пространстве»[22]. В конце XX в. эта тенденция многими воспринималась как «возможность диалога, соработничества, созидания, братства». Однако многие круги на Западе вместо «братства» стремились использовать ослабление России для того, чтобы навязать ей «экономические и политические

стандарты западной праволиберальной школы». При этом наше Отечество хотели лишить самостоятельной роли «в построении новой европейской и глобальной архитектуры». Глава Русской православной Церкви в своей программной работе «Столетие трагедий, столетие надежд»[23], посвященной XX в., отметил, что такая политика в конечном счете была обусловлена «стремлением ослабить Россию, лишить ее самобытного мировосприятия и духовной независимости». Поэтому вполне закономерным является «отторжение и противодействие» большинства россиян данным установкам. В целом соборный разум Церкви не принял «облегченного» подхода к процессу глобализации, рассматривающего его как неизбежный продукт общественного развития, с которым бессмысленно бороться, и поэтому необходимо его богословски оправдать. Хотя «Церковь живет и действует в мире и обществе, но в то же время предлагает миру свой собственный «общественный идеал». Он не может строиться на принципах унификации культур, на игнорировании национального своеобразия народов, вообще «в целом на ценностях секулярного социума». Церковно-богословские круги Московской патриархии считают, что процессы глобализации требуют дальнейшего углубленного осмысления. Поэтому неслучайно на заседании Священного Синода от 24 декабря 2004 г. было принято решение «подготовить проект документа, выражающего позицию Русской православной церкви по проблемам глобализации».

Итак, даже краткий анализ богословских подходов к пониманию культуры показывает возрастающее значение этой проблематики для церкви. В церковной среде растет убежденность, что в борьбе за сохранение национальной культуры, духовности общества необходимы союзники. Как подчеркивает митрополит Кирилл (Гундяев), среди них могут быть люди, «пусть не вполне воцерковленные, но осознающие свою связь с родной историей, христианской культурой, государственностью, системой исповедуемых Церковью нравственных ценностей»[24]. Такие установки, на наш взгляд, будут способствовать преодолению раскола между церковью и интеллигенцией, а значит и более эффективной деятельности по сохранению и развитию отечественной культуры.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Доусон К.* Религия и культура. СПб., 2000. С. 251.

[2] См.: *Шапошников Л. Е.* Консерватизм, модернизм и новаторство в русской православной мысли XIX–XXI веков. СПб., 2006.

[3] *Тарасий, иеромонах.* Основные начала и развитие русской культуры // Вера и церковь. 1902. Т. 1. Кн. 2. С. 297.

[4] Там же.

[5] См.: *Алексий (Ридигер) патриарх.* Выступление на ежегодном епархиальном собрании г. Москвы 15 декабря 2004 г. // Журнал Московской патриархии. 2005. № 1. С. 47–48.

[6] *Петров Г.* Евангелие как основа жизни. СПб., 1902. С. 92.

[7] Там же. С. 96.

[8] Поместный собор Российской православной церкви (Бюллетени). М., 1923. С. 11.

[9] Там же. С. 12.

[10] См.: *Алексий (Ридигер) патриарх.* Выступление на ежегодном епархиальном собрании г. Москвы 15 декабря 2004 г. С. 47.

[11] *Светлов П. Я.* Идея Царства Божия в ее значении для христианского миросозерцания. Сергиев-Посад, 1904. С. 10.

[12] Там же. С. 38.

[13] Там же. С. 323.

[14] Там же. С. 98.

[15] Там же. С. 281.

[16] Там же. С. 82.

[17] Там же. С. 364.

[18] *Георгий, епископ.* Где причины упадка духовной школы // Вера и церковь. 1906. Т. 2. С. 201.

[19] См.: *Серафим (Соболев), архиепископ.* Искажение православной истины в русской богословской мысли. М., 1997. С. 173–259.

[20] Всеподданнейший отчет обер-прокурора Святейшего синода за 1905–1907 гг. М., 1909. С. 285.

[21] См.: Сборник документов и материалов юбилейного Архиерейского собора Русской православной церкви. Н. Новгород, 2000. С. 238–242.

[22] *Алексий (Ридигер) патриарх.* Доклад на Архиерейском соборе Русской православной церкви 2004 г. // Журнал Московской патриархии. 2004. № 10. С. 34.

[23] См.: *Алексий (Ридигер).* Столетие трагедий, столетие надежд // Православие и духовное возрождение России. Екатеринбург, 2003. С. 11–24.

[24] *Кирилл (Гундяев) митрополит.* «Здесь зарождалась Святая Русь» // Журнал Московской патриархии. 2002. № 8. С. 73.

Ян Красицкий

ТРОИЧНОСТЬ И ДРУГОЙ.
С. Н. БУЛГАКОВ И ФИЛОСОФЫ РУССКОГО РЕЛИГИОЗНОГО РЕНЕССАНСА В ПОИСКЕ ДИАЛОГИЧЕСКИХ ОСНОВ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО БЫТИЯ

«Бог троицу любит»
(русская поговорка)

1. Бог как Святая Троица, человек и общество

В написанной накануне революции 1917 г. книге «Столп и утверждение истины» П. Флоренский писал, что между бытием (*сущим*) и ничтожеством находится только Троица[1]. Правда о *троичности* охватывает все сферы человеческой жизни как личной, так и общественной, как природной, так и культурной и как «золотая нить» пронизывает ее. Она служит основанием традиции русской религиозной философии. И. Киреевский, например, писал, что «направление философии зависит в первом начале своем от того понятия, которое мы имеем о Пресвятой Троице». «Эта на первый взгляд парадоксальная мысль. — утверждал Н. Лосский, — наполняется конкретным содержанием, если мы познакомимся с такими произведениями, как Вл. Соловьева "Чтения о Богочеловечестве", отца С. Булгакова "Трагедия философии", Н. Лосского "Ценность и бытие. Бог и царство Божье как основа ценностей"»[2]. Часто противопоставляют — пишет С. Булгаков — личность и общество, «индивидуализм» и «общественность» и забывают, что нет одного без другого. Нет личности без общества и нет индивидуализма вне общественности.

Как указывает С. Булгаков, самое понятие Бога общественно («Мы» Бог). Исходной точкой для Булгакова является правда, объявленая Святым Писанием: человек «сотворен по образу» Божьему (Быт 1, 26). По мнению Булгакова, это богословское понятие заключает в себе не только глубокий богословский и антропологический смысл, но и общественный и даже экономический. Его можно считать универсальным ключом к проблемам не только личной человеческой судьбы, но и жизни общества.

Тайна человека и общества заключается в том, что Бог, как утверждает наш богослов — открывается человеку сразу как Троица. «Человек сотворен по образу» Божьему. Это значит «по образу» Троицы. Эта правда известна святоотеческому богословию — прежде всего учению Иоанна Дамаскина[3] — и имеет непосредственное значение для понимания Булгаковым всех отношений человека — как горизонтальных, так и вертикальных, как общественных, так и личных.

В Книге Бытия читаем: «И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему (и) по подобию Нашему» (Быт 1, 26). Уже филологический анализ этого предложения указывает некую загадочность личности Бога, его одновременную *единичность* («И сказал Бог»), но и *диа*-логичность. Единственность и двойственность («по подобию Нашему»). Можно сказать, что Бог всегда *один*, но Он никогда не *одинок*. Поэтому и мы не можем обратиться к *Нему,* одновременно не обращаясь к *ним*. Обращаясь к *Нему* как к единственному Богу, мы обращаемся одновременно к своего рода *соборности* Его, к *диа*-логичности и *тро*-ичности Бога. Обращаясь к единственному Богу, мы всегда обращаемся ко всем Трем Лицам Троицы: к Отцу, к Сыну и к Святому Духу.

Бог реален для нас только как Троица. Троица, как сказал Мейстер Эккхарт, это «лик Бога обращенный в сторону мира»[4] и человека. Это имеет непосредственное значение для самопознания человека и познания общества. По мнению Булгакова, равно как и всей святоотческой традиции, как восточной, так и западной (на Западе особенно учения бл. Августина),[5] человек не может понять ни *самого себя* ни какой-либо общественности *вне* Бога.

По мнению Булгакова, только в Боге, понятом *тринитарно*, т. е. как Троица, человек и всякая человеческая общественность — если можно так сказать — *интеллигибельны* для самих себя. Вне тринитологии немыслимы: ни человеческое общество, ни сам человек. Суть общественных процессов и общественных отношений объясняется только путем анализа взаимоотношений в Святой Троице. Истоки всякого нормального общества, как и всякого персонализма, тринитарны и укоренены в христианской концепции Святой Троицы. В этом смысле Булгаков мог написать, что Святая Троица должна быть нашей «общественной программой». Имея в виду метафизический смысл современной «борьбы за выживание», Булгаков в своей работе «Свет невечерний», написанной в ответ на книгу Флоренского «Столп и утверждение истины», утверждал, что единичность, которая не принимает образ Божий, т. е. Троицу за свой собственный, становится одной из враждующих друг с другом «монад-атомов», каждая из которых никогда не будет истинной единичностью[6].

По мнению Булгакова, идеал нормального человеческого общества дан свыше. Его не надо выдумывать. Его надо раскрыть и принять как данную свыше *икону*. Воистину, нам уже дана *икона* нормального человеческого общества. Эта *икона* — образ Пресвятой Троицы. Ее архетип находил богослов уже в Книге Бытия, в явлении Бога Аврааму в виде трех странников: «И явился ему Господь у дубравы Мамре, когда он сидел при входе в шатер (свой), во время зноя дневного. Он возвел очи свои, и взглянул, и вот, три мужа стоят против него» (Быт 18, 1–2).

Ее почитал русский православный народ, изображала и почитала вся православная иконописная традиция, давшая нам *Троицу* Андрея Рублева в Троице-Сергиевой Лавре[7].

Отметим, что после великого «раздора», каким в истории России была Октябрьская революция 1917 г., П. Флоренским были написаны необыкновенные слова: «Нас умиляет, поражает и почти ожигает в произведении Рублева вовсе не сюжет, не чис-

ло "три", не чаша за столом и не крила, а внезапно сдернутая пред нами завеса ноуменального мира, и нам в порядке эстетическом важно не то, какими средствами достиг иконописец этой обнаженности ноуменального и были ли в чьих-либо других руках те же краски и те же приемы, а то, что он воистину передал нам узренное им откровение. Среди метущихся обстоятельств времени, среди раздоров, междоусобных распрей, всеобщего одичания и татарских набегов, среди этого глубокого безмирия, растлившего Русь, открылся духовному взору бесконечный, невозмутимый, нерушимый мир, "свышний мир" горнего мира. Вражде и ненависти, царящим в дольнем, противопоставилась взаимная любовь, струящаяся в вечном согласии, в вечной безмолвной беседе, в вечном единстве сфер горних»[8].

Св. Сергий, по словам его первого биографа, основал монастыри Св. Троицы, чтобы через восприятие Святой Троицы преодолеть постепенный «ужас» перед раздорами этого мира[9].

По мнению Булгакова, в Жизни Святой Троицы разрешается тайна жизни человека и общества. Икона изображает одновременно и расстояние между Богом и человеком, и Его близость в Богочеловеке[10]. *Икона* — по словам современного французского философа — это не *идол*[11]. Поэтому тот, кто отрицает Икону, обращается к идолатрии — вместо *иконы* появляются *идолы*.

2. Троичность и монизм

С попыткой использования тринитологии в анализе общественной жизни встречаемся тоже в общественыех исследованиях Н. Бердяева. В работе «Философия неравенства» он писал: «Троичность божества есть не только догматическая формула, но есть истина теологической схоластики, она имеет глубокой экзистенциальный смысл. Три есть священное число, потому что оно означает завершение, преодоление всякой двойственности, раздвоения. Вся оригинальность христианства в том, что оно не есть чистый монизм. Это как раз вызвало сопротивление и вражду консервативного юдаизма. Чисто монистическая концепция в христианстве есть ислам или возврат к юдаизму. Троичность Бога означает внутреннюю духовную жизнь в Нем, и эта жизнь есть во всем мире. Откровение Троичного Бога противоположно пониманию Бога как чистого акта, как отвлеченного бытия, не раскрывающего в себе никакого конкретного существования. Есть Один и есть его Другое и есть выход, разрешение в Третьем, в Священной Троичности»[12].

По мнению Булгакова, как и Бердяева, заблуждения всех философских учений Запада, и особенно учения Гегеля, нужно оценить как философские ереси. Гегель, — пишет Бердяев, — заменил «христианскую религиозную троичность троичностью чисто философской»[13]. В троичности Гегеля теряется религиозный (лат. *religiare*) смысл. У Гегеля нет диалектики личностей, а имеется только диалектика понятий, потому что нет предвечного **рождения** Сына. Все поглощается в одном принципе, в одном *архе*, в Отце. Поэтому у Гегеля, как сказал бы Булгаков, нет ни «ипостаси», ни «ипостасности», потому что Отец Гегеля не «рождает»; в его троичности нет Сына и нет Духа; так Отец поглощает в Себе все и мир. Бог-Троица у Гегеля мертв от начала до конца (а как сказано: «Бог не есть Бог мертвых, но живых» — Лк. 20, 38). Учение Гегеля, как сказал Шеллинг, это панлогистическая система, а не жизнь (Шеллинг: «Бог это жизнь, не система»).

Учение Гегеля, по мнению Бердяева, можно — по догматическому учению — считать *монархианизмом* (гр. *monos* — «один», *arche* — «принцип», «природа»; *monos*

archos, т. е. «одно архе») учением, в котором все поглощается в Отце, как в одном начале и одном властителе, самодержавном монархе[14]. Но, — пишет Бердяев, — «Тайна Божественной троичности противоположна пониманию Бога как господина и властителя, как самодержавного монарха. В Боге есть не только единство, но и идеальное множество»[15].

У Гегеля и других монистов Отец не имеет «выхода» из себя и поэтому в этой концепции нет Сына как *другого* Отца. Но Бог христиан, — как пишет современный тринитолог и богослов Г. Грешак, — это вовсе не одинокая Монада, сосредоточившая на самой себе весь мир или Монарх-отец, обитающий — по определении Шиллера — «выше звездного полога». Один и единственный Бог «это начало общения — в себе самом и в отношении к нам»[16].

«Выход» Отца из Себя — это его «единорожденный» (*unigenetos*) Сын. Как учит святоотеческое богословие: без Сына Отец не был бы «Отцом», так как Сын без Отца[17], не был бы «Сыном». Сын и Отец имеют одну природу (*phisis, substantia*) поэтому — как говорит схоластическая максима — в отношении к Предвечному Отцу Сын *est alius, sed non aliud* («другой но не чужой»).

Эта правда известна святоотеческому богословию и чужда Гегелю и его последователям. По мнению Бердяева, другая ересь, в которой можно обвинить Гегеля и его последователей и которая имела роковые общественные последствия, — это *модализм*, Сын и Дух — это только *модусы* Отца[18].

3. Троичность и Богочеловечность

Как по мнению Булгакова, так и Бердяева, чтобы правильно думать об обществе, мы должны понимать каждое общество по принципу «образа» Троицы. Тайна Святой Троицы связана с тайной Богочеловечества. Богочеловечество — это «выход» Бога из себя как из монады, из безличного бытия к человеку и миру. Признать это, значит одновременно признать тайну предвечного рождения Сына в Отце. В нем завершается выход Бога из Себя как монады к миру и человеку, как своему *Другому*. Бердяев пишет: «Предвечная Человечность есть Божье Другое, второй лик божества. Человеческая и космическая общность в свободе и любви есть разрешение Божественной Троичности, третий лик Божества»[19].

Выходом Бога как Абсолюта в мир и к человеку, является Его «единорожденный» (υνιγενετος) Сын, Богочеловек. Он же является единственным «выходом» человека из «мира сего» к Отцу. Только через рождение в Отце Сын является Сыном и только в Нем Сын как *другое* Отца становится *Другом* человека. В Нем, Бог далекий, трансцендентный и непостижимый, Бог-Абсолют философов становится близким человеку. В Нем — по мнению русских богословов — происходит истинная *персона-лизация* человека в мире и обществе.

Как сказал современный богослов Х. У. фон Балтазар, человек «как личность признается серьезно только там, где признается Бог как личность»[20], как персона (лат. *persona*). Можно сказать, что человек *вочеловечивается* только в Боге как персоне и что Бог раскрывается человеку только в Богочеловеке. Как пишет фон Балтазар: «Существует только один путь к мистерии Святой Троицы: Ее объявление в Иисусе Христе и Святом Духе».

4. Communio Святой Троицы

В Боге существует общение как взаимоотношение и взаимопроникновение (περιχοπεσις, *perichóresis*). Это святоотеческое догматическое понятие переведено св. Бонавентурой на латинский язык как *circumin Sessio* и означает истинное *Communio* в жизни Святой Троицы. Поэтому в жизни Святой Троицы нет присущей в этом мире борьбы всех против всех *(bellum omnium contra omnes)*, или, говоря вслед за современным французским философом Р. Жираром, нет *Логоса Борьбы, Логоса Гераклита*. В Святой Троице царствует *Логос Любви*, *Логос Иоанна Богослова*[21].

В Святой Троице нет гегелевской диалектики «господина и раба»[22], самоуничтожающей жизнь личностей и целых народов. «Отец, — пишет Булгаков, — любит Сына и дает Ему все Свое, на что и Сын отвечает Ему актом взаимной любви, признанием, что "вся Моя Твоя суть", и эта Любовь становится жизнью, источной силой бытия в Духе Св.»[23].

В Святой Троице Все, что «имеет» Отец, «имеет» и Сын («Все, что имеет Отец, есть Мое. . . » — Ин 16,16).

5. Человек как суждение и как предложение

Булгаков писал: «В предложении заключена сущность и образ бытия, предложение несет в себе его тайну, ибо в нем сокрыт образ троичности»[24].

Структура предложения — это изображение Троицы трансцендентной и имманентной. Бытие троично. Все, что истинно существует, троично. Где тройственность, там троичность; в мире лжи нет троичности. Мир небытия, мир лжи — это мир монизма, в котором нет выхода из монистической замкнутости. Мир я — это мир небытия и потому Я, как пишет Булгаков, «не может, ни на одно мгновение сделаться нулем, что оно неразрывно связано со своим сказуемым и в нем, через него, с ним оно *есть*, входит в бытие: сущим полагается существование, неопределимое определяется (. . .) Связь эта неразрывна; *я* без сказуемого "никчемно", ни к чему не относится; сказуемое без *я* слепо и "никкомно", ни к кому не относится»[25].

Существование — это постепенный выход из замкнутости *монады*, из мертвого самоутверждения. Потому закон жизни противоречит логическим законам тождества и противоречия.

«Сказуемость, — писал Булгаков, — основана на нарушении обоих основных логических законов; и тождества, и противоречия. Ибо она свидетельствует, что *я* есть *не-я и вместе с тем я*, т. е. зараз и одновременно. Если бы я просто только повторялось, отбрасывая лишь рефлекторные блики своими сказуемыми: я есть я, есть я, есть я. . . , — это был бы бег белки в колесе, неутолимая жажда сказуемого, но не само сказуемое, непрестанное алкание какого-либо содержания и определения. Отдельное от всякого бытия, лишенное сказуемости, я металось бы в страшной муке о бытии, в бессилии абсолютных потугов. (Не есть ли это — спрашивает богослов — тот огонь неугасимый последнего *отделения*, лишения сказуемости, бессмертия без способности к жизни, которое ожидает в геенне огненной? И не есть ли всякая *смерть* в известном, условном и временном, смысле тоже отделение подлежащего от сказуемого, или по крайней мере паралич этой связи)»[26].

Это *бытие не-бытия*, этот паралич бытия порождает невозможность *кенозиса*, выхода из себя к Другому. Это и есть суть *метафизического эгоизма*. Он выражается в *законе тождества*, но *закон тождества* — по мнению богослова — это закон

смерти. О том же писали Шеллинг, Соловьев, Достоевский. Потому, утверждает богослов, само сказуемое должно быть я, «обладать яйностю; но вместе с тем оно должно и отличаться от него, быть *другим* в отношении к я, т. е. быть не-я»[27].

6. Святая Троица и кенозис

Отцы Восточной Церкви учат, что «явление Бога в мире происходит через его умаление»[28]. Кенозис (гр. κενοσις — «обнищание») — это «самоуничижение Иисуса Христа, принявшего страдание и смерть ради любви к людям»[29].

Булгаков принимает это святоотеческое учение, но добавляет, что раньше кенозиса Бога в мире происходит Его кенозис в самом Себе, в утробе Святой Троицы. По сути кенозис предвечный — рождение Сына и самоотречение Отца и сотворение мира, и кенозис исторический — Воплощение Сына и крестная жертва Христа Спасителя — это один и тот же самый акт Божественной *кенотической* любви[30]. Язык любви Божьей — это язык жертвы, «обнищания», «умаления» Отца в Сыну и Сына в Отцу по крестовую смерть Христа Спасителя. Сын присущ в мире в форме *кенозиса*. Языком, на котором Сын говорит к Отцу и к миру и человеку является *язык кенозиса*. Потому хотя Он «В мире был, и мир через Него начал быть», и «мир Его не познал» (Ин 1, 9). *Кенозис*, язык жертвы — это язык, на котором Бог-Отец говорит к Сыну и Сын говорит к человеку. Но человек и мир не понимают и не хотят понять этого языка и поэтому — по мнению Булгакова — и не понимают любви.

В Боге «я» это всегда «мы»[31,] но в том мире «я» исключает другое «я». Если «я» то не «ты». Но нет «я» без «мы». Это доказали философы диалога (особенно М. Бубер)[32], это и доказывает наш богослов.

В Троице нет «я» без «мы». В Святой Троице «Я–Мы. Три–Одно»[33]. Это «уравнение» человек и раскрывает в собственном духе. В нем тоже всегда нет «я» без «мы». Поэтому «Ибо, где двое или трое собраны во имя Мое, там Я посреди них» (Мф 18, 20).

Нет двух без трех и нет трех без двух.

7. Эгоизм мира и логика Божественной любви

«Сей мир» и не понимает, и не принимает логики Божественной кенотической любви — утверждает Булгаков. В этом и главная причина не только «трагедии философии», но «трагедии мира». В мире, в отличие от Троицы каждое «я» (подлежащее) хочет быть само по себе. Хочет быть «я» без «не-я», без «мы». Оно хочет, но никогда не сумеет быть. И поэтому в мире нет Жизни, нет истинного Бытия, но существует *бытие-небытие*, полубытие. В «сем мире» каждое «я» (подлежащее) хочет существовать само по себе и поэтому враждует с любым другим «я». Но истоки Жизни не в самом «я», но в самоуничижении «я», в «ты». В самом «я» нет ничего онтологичного, оно само по себе является пустотой, онтологично оно является «нулем». «Я» живет только через жертвы из самого себя, живет через «ты».

По мнению Булгакова, онтологически (как сущее) «я» не существует, нет чистого «я» как подлежащего. Существует всегда конкретное бытие — *подлежащее, связка и сказуемое*. В этом смысле целое предложение — это образ сущего. Само «я» без связки и сказуемого неонтологично. В этом значении предложение — это образ «троичности» (*подлежащее, связка и сказуемое*). Предложение как образ «троичности» —

это тоже образ всего сущего, всякого бытия. Вне «троичности» распространяется не-бытие, ничтожество. «Я» (подлежащие) не существует никогда само из себя. Источником жизни, его содержанием является «не-я» (*сказуемое*). Булгаков пишет:

«Я не есть само по себе, не *существует*, но *имеет существование, получает бытие* через другое, которое есть его сказуемое и которое отлично от я»[34].

Отрицание «не-я», бытие само по себе это и источник, как бы сказал В. Соловьев, мирового «метафизического эгоизма». Это принцип индивидуализации, *principium* мирового зла, о котором писали Я. Беме, Ф. Шеллинг, А. Шопенгауер, В. Соловьев. Поэтому и в «сем мире» происходит беспощадная «борьба за существование», «борьба не за смерть, но за жизнь», а человеческое общество беспрерывно *о-бес-человечивается.* Вне Троицы, вне Бога человек *бес-человечен.* В этом же значении Бердяев мог написать, что «бог человечен», а «человек бес-человечен». Вне Тайны Божественной Троичности и Человечности Богочеловека как *другого* Бога — по словам современного немецкого богослова Х. Кюнга — человек просто *о-бес-человечивается* (*Entmenschlichung des Menschen*)[35].

В этом значении — как это и высказал бл. Августин — человек находит себя только в Боге. Когда он становится «чужд» Богу, он становится «чужд» себе и другим[36]. Исток истинного общества (*communio*) находится в Боге. Бог — это *communio*, общение личностей, ипостасей. «Суть бытия (сущего) — это общение личностей»[37].

Как показывает в своей блистательной книге А. Кожевников (A. Kojeve)[38,] «господин и раб»[39] не могут существовать один без другого. Поэтому вне логики *троичности* нет выхода из *Логоса Гераклита* (Р. Жирар) из логики власти, из пагубной логики взаимного «признания» (*Anerkennung*), логики уничтожения и обесчеловечивания.

8. Сроки и времена. Иконы и идолы

В Троице завершается тайна человека и его общения, завершается тайна человечества во времени, связь прошлого, настоящего и будущего. С религиозной точки зрения, нет нейтральной истории, нет нейтральной экономики. В мире — утверждает Булгаков — происходит борьба «двух градов» и борьба двух экономик: «экономики жизни» и «экономики смерти», экономики, которая относится к миру как к живому «организму», и экономии, которая усматривает мир, как территорию бесконечной и бездушной эксплуатации. Для Булгакова символом последней является глобальный капитал. Без него, приводя слова Апокалипсиса, — пишет Булгаков, — нельзя «ни продавать, ни покупать». Он считает его маской грядущего Антихриста. Здесь он близок В. Соловьеву последних дней, чье толкование христианского общества можно считать не только пародией идеи теократии, но и так называемого «гражданского общества» с его идеей «прогресса», общества, сохраняющего «гражданские законы», свободу религиозных исповеданий, но бывшим по сути базисом апокалиптического зла и грядущего Антихриста[40].

В мире, в котором главным законом являются «гражданские свободы» и «гражданские законы», в котором соблюдают «человеческие права», **Иконы** выброшены. Выброшена Икона Пресвятой Троицы. Их место в музее. Поэтому и царствуют **идолы**. Среди них *экономический материализм* нашей эпохи, который со дней жизни нашего богослова до сих пор «гипнотизирует» современные умы.

Но, по мнению Булгакова, дело не в том, чтобы гипнотизировать, а осознавать «сроки и времена». Поэтому в мире полуверы, мире *post mortem Dei*, мире, в кото-

ром люди живут *etsi Deus non daretur*, в мире, в котором «Бог умер» (Ф. Ницше: *Gott ist tot*), как пишет наш богослов, «на кощунственный вопрос полуверы дается богоборческий ответ восстанием против святыни, брань зверя и лжепророка Гога и Магога, окружающих стан святых обольщением и страхом налагающих свое начертание, без которого нельзя “ни продать, ни покупать”, и вообще нет места на земле. И вся сила зла и ереси и неверия сосредоточивается ныне около этой лжи, как твердыни: мир не Христов, но свой свойственный»[41].

Глубокой герменевтике Булгакова и философов русского религиозного ренессанса свойственно «разрушение кумиров». Ее главный смысл в том, чтобы указать, что вне *религии Богочеловечества* и вне *религии Троичности* нет пути к истинной Жизни. Путь к Жизни один и уже сделан (Ин 14,4). Уходя от него, человек выбирает беспутье, а утрачивая свой истинный *образ*, принимает *образ* «апокалиптического зверя». Построенные им общественные или экономические *идеалы* преображаются в идолы, которые пожирают и уничтожают своих собственных строителей.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] См.: *P. Evdokimov.* Prawosławie / Пер. Е. Клингер. Warszawa 1986. С. 173. Также: *Флоренский П. А.* Письмо третье: Триединство // Столп и утверждение истины. Опыт православной теодыцеи. М., 2003.

[2] См.: *Лосский Н. О.* История русской философии. М., 1994. С. 30.

[3] См.: *Лосский В. Н.* Догматическое богословие. М., 1991. С. 208–217; *Мейендорф Й.* Ввеение в святоотеческое богословие. Клин, 2001.

[4] См.: *Klinger J.* Kilka problemów związanych z nauką o Trójcy Świętej w prawosławnej teologii XX wieku // O istocie prawosławia. Warszawa, 1983. S. 193.

[5] См.: *Augustyn Św.* O Trójcy Świętej. Kraków, 1996.

[6] См.: *Булгаков С. Н.* Свет невечерний. М., 1994. С. 245–246.

[7] См.: *Флоренский П.* Троице-Сериева Лавра и Россия // Флоренский П. Соч.: В 4 т. Т. 2.; *Klinger J.* Kilka problemów...

[8] См.: *Флоренский П.* Троице-Сергиева Лавра и Россия. С. 363.

[9] См.: *Klinger J.* Kilka problemów... С. 188.

[10] См.: *Булгаков С. Н.* Икона и иконопочитание. Догматический очерк. Париж, 1931.

[11] См.: *Marion J.-L.* Bóg bez bycia. Kraków, 1996. С. 27–48.

[12] *Бердяев Н. А.* Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого. Париж, 1952. С. 59.

[13] Там же.

[14] Архе античные Греки и вслед за ними Отцы Церкви понимали тоже в смысле «власти». См. *Stróżewski W.* Pytania o arche // Istnienie i sens. Kraków, 1994. С. 13–14.

[15] См. *Бердяев Н. А.* Экзистенциальная диалектика... С. 60.

[16] *Greshake G.* Wierzę w Boga Trójjedynego. Kraków, 2001. С. 18.

[17] См.: *Augustyn Św.* O Trójcy Świętej. Kraków, 1996.

[18] См.: *Бердяев Н. А.* Экзистенциальная диалектика. С. 60.

[19] См.: Там же. С. 59.

[20] *Balthazar H. U. von.* W pełni wiary. Kraków, 1991. С. 286. (Оригинал: In der Fülle des Glaubens).

[21] См.: *Girard P.* Logos Heraklita i Logos Jana // “Studia Filozoficzne”. 1988. N 10.

[22] См.: *Бердяев Н. А.* Господин, раб и свободый // О рабстве и свободе человека. Париж, 1939. 51–54.

[23] См. *Булгаков С. Н.* Философский смысл троичности // Философия хозяйста. Философия трагедии. М., 1993. Т. 1. С. 436. Также: *Резниченко А. И.* «Я». К метафизике субъекта

С. Н. Булгакова в работах 20-х гг. // С. Н. Булгаков: Религиозно-философский путь. Международная научная конференция, посвященная 130-летию со дня рождения. М., 2003.

[24] См.: *Булгаков С. Н.* Философский смысл троичности. С. 318.

[25] Там же. С. 394.

[26] Там же. С. 395.

[27] Там же.

[28] См.: *Левицкий Р.* Христианство. Русско-польский словарь. Chrześcijaństwo. Słownik rosyjsko-polski. Warszawa (Варшава), 2002. С. 143.

[29] Там же.

[30] См.: *Булгаков С. Н.* Свет невечерний. С. 289.

[31] *Булгаков С. Н.* Трагедия философии. С. 439.

[32] См.: *Buber M.* Ja i Ty / Пер. J. Doktor. Warszawa, 1992. (Оригинал: Ich und Du).

[33] *Булгаков С. Н.* Трагедия философии.

[34] Там же. С. 392.

[35] См.: *Hryniewicz W.* Chrystus nasza Pascha. Lublin, 1982. S. 419 (автор навязывает к: H. Küng, Christ sein, München 1974).

[36] См.: *Danielou J.* Trójca Święta i tajemnica egzystencji. Kraków, 1994. S. 29.

[37] Ibid. S. 41.

[38] См.: *Kojève A.* Wstęp do wykładów o Heglu. Warszawa, 1999.

[39] См.: *Hegel G. W. F.* Fenomenologia ducha. Warszawa, 1963. T. 1. С. 221–228.

[40] См.: *Роднянская И. Б.* Конец истории и «окончательный взгляд» на церковный вопрос // Соловьевский сборник / Ред. И. В. Борисовой и А. П. Козырева. М., 2001. С. 453.

[41] См.: *Булгаков С. Н.* К читателю // Агнец Божий. М., 2000. С. 20.

Вольфганг Дитрих

«ДУХА НЕ УГАШАЙТЕ!» — СВОБОДНАЯ ХРИСТИАНСКАЯ ФИЛОСОФИЯ НИКОЛАЯ БЕРДЯЕВА

Вольфганг Дитрих (род. 1925 г.) — немецкий ученый, профессор, доктор теологии, автор нескольких книг по религиозной педагогике, знаток русской религиозной философии XIX — начала XX вв., составитель популярной антологии «Russische Religionsdenker. Tolstoi, Dostojewski, Solowjew, Berdjaew» (1994) и автор уникального исследования «Provokation der Person. Nikolai Berdjaew in den Impulsen seines Denkens» (т. 1–3, 1975 г.; т. 5 — 1979 г.)

Публикуемая статья была помещена в «Теологическом журнале» (Theologische Zeitschrift, Jahrg, 51), издаваемом теологическим факультетом университета в Базеле (Швейцария).

Перевод В. П. Курапиной, литературная редакция А. А. Ермичева

«Духа не угашайте! — во всем, что написано Николаем Бердяевым, звучит этот призыв. Кто его принимает, тот признает себя носителем духа. Нужно стремиться, чтобы дух не погас — и, прежде всего, в нас самих. Горение духа, его жизнь — вот что дает шанс на совместное существование.

Но если дух может погаснуть, то его надо представлять огнем. Действительно, Бердяев часто признается, что его стихией является огонь. В истории философии он признает своим вдохновителем Гераклита, того мыслителя, кто в самой сильной степени связал себя с динамикой, с огнем. «Гераклит понимал метафизическую действительность как огненное движение»[1]. «Огонь есть физический символ духа»[2]. И Бердяев определяет себя в такой вере, от которой идет интенсивная сила перемен, — в христианстве. Но во всех случаях это должно быть истинное, первичное христианство, полностью соответствующее Христу, который о себе говорил, что «Он пришел низвести огонь с неба на землю, и хотел, чтобы он возгорелся»[3].

Николай Бердяев — русский мыслитель универсального значения. Наряду с Владимиром Соловьевым, он достиг, пожалуй, наибольшей известности вне России. Насколько он соответствует современному сознанию — это другой вопрос, и ответ на него будет скорее отрицательным. Его, высланного в 1922 г. из своей страны, глубоко печалило, что он не был известен на родине и к тому же ошельмован. Советский философский словарь, упоминая Бердяева, бесчестил его как мракобеса и обскуранта.

Но теперь в России его снова издают. Два года тому назад при моем посещении тогдашнего Ленинграда, а ныне Санкт-Петербурга, мне говорили, что Бердяева читают больше, чем Ленина. Правда, в известном Доме книги о нем было только две брошюры, которые к тому же проходили под рубрикой «Атеизм». Между тем в России уже издано его автобиографическое произведение «Самопознание», по которому можно составить представление об основных датах и особенностях его жизненного пути[4].

Николай Александрович Бердяев родился в Киеве в 1874 г. Он происходил из светской служилой аристократической семьи. Но уже довольно рано порвал с феодально-аристократической средой. «Я никогда не любил этого мира и еще в детстве был в оппозиции»[5].

Впрочем, Бердяев был в оппозиции к миру вообще. О самом рождении в этот мир он говорит как о фундаментальном опыте отчуждения. «Я твердо знаю, что я изначально чувствовал себя попавшим в чуждый мне мир... Я всегда был лишь прохожим»[6]. Не случайно в юности он предпочитал Шопенгауэра. Студенческие годы привели его к контактам с социальным движением. Он узнает «совершенно новую формацию». Он говорит об «историософском размахе» марксистских идей, о расширении мировой перспективы. При своей образованности и присущей ему энергии он скоро начинает исполнять роль идейного руководителя в марксистском кружке. Ему также удается установить и поддерживать живую тесную связь с народом. «Великим мира сего, властвующим и господствующим, занявшим первые места, знатным, богатым и привилегированным... я всегда предпочитал угнетенных, преследуемых и бедных...»[7] Следствием этого были арест, исключение из университета и трехлетняя ссылка в Вологду. Правда, в кругу товарищей, среди ссыльных идеалистически-революционному порыву Бердяева сопутствовало чувство давящей тесноты. «Это было чувство удушья, отсутствия воздуха, свободы дыхания»[8]. Он категорически не мог согласиться с общепринятым соединением социализма с материалистическим и позитивным мировоззрением. Его марксизм никогда не был ортодоксальным. Себя он признавал «свободомыслящим», «критическим марксистом». «Порвав с традиционным аристократическим миром и вступив в мир революционный, я начал борьбу за свободу в самом революционном мире, в революционной интеллигенции, в марксизме»[9].

Время «революционного закала» придало особенную настроеннность аристократическому типу души, унаследованному Бердяевым по рождению. «Я сознаю себя мыслителем аристократическим, признавшим правду социализма»[10]. Согласно самообозначению одной из прогрессивных групп в нашумевшем сборнике статей, участником которого был Бердяев, путь его шел «от марксизма к идеализму». Этот путь вводил мыслителя в сердцевину неповторимого общественного явления, которое потом было названо «русским культурным ренессансом начала XX века», ставшим известным также под именем «серебряного века», и в его центр — Санкт-Петербург. «Это была эпоха пробуждения в России самостоятельной философской мысли, расцвета поэзии и обострения эстетической чувствительности, религиозного беспокойства и искания, интереса к мистике и оккультизму. Появились новые души, были открыты новые источники творческой жизни»[11]. И как ранее, входя в социал-демократическое движение, Бердяев снова врывается в самую гущу жизни. В Санкт-Петербурге в течение трех лет он председательствовал на так называемых ивановских «средах», на которых собирались «наиболее одаренные и примечательные люди той эпохи, поэты, философы, ученые, художники, актеры, иногда и политики».

Но Бердяев снова неудовлетворен. Он сожалеет об отсутствии в ренессансе нравственного устремления и волевого выбора. «Русский ренессанс связан с душевной структурой, которой не хватило нравственного характера»[12]. Трагически и вместе с тем испытывая чувство вины он переживает расхождение культурного и социально-революционного движения — в конечном счете смертельно опасное для всех.

Казалось логичным, что в неукротимом поиске собственного пути Бердяев встречается теперь с церковными кругами. Как обстояли дела с ними? «Я сейчас склонен думать, что одни и те же мотивы привели меня к революции и к религии. И в том и в другом случае я отталкивался от довольства «миром сим», хотел выйти из этого мира к иному миру»[13]. Выросший в детстве вне религиозной атмосферы «какой-либо традиционной веры», в Москве он встретился с ортодоксальным православием. «По переезде в Москву у меня произошла встреча с наиболее характерными православными кругами, раньше мне чуждыми, с самой сердцевиной русского православия, православия ... сознающего себя наиболее истинным»[14]. Но при всем личном почитании высокомерный обскуратизм клира заставлял его содрогаться. « Этот путь для меня невозможен»[15]. Тогда же состоялась встреча со старчеством, вокруг которого «образовался настоящий миф». Но и здесь, за редкими исключениями, преобладало отталкивающее впечатление бездуховности и нетерпимости. «Опыт этот был для меня мучительный»[16]. Он не мог, не насилуя себя, присоединиться к монашеско-аскетической традиции, так же как не смог подчинить свою волю «духовному руководству старцев» и их «абсолютному авторитету». «Мой путь был иной и, может быть, более трудный»[17]. Так произошла встреча с сектантами, «с бродячей Русью, ищущей Бога и Божьей правды». Богоискательство сектантов соприкоснулось с его собственным богоискательством. Каждый день философ встречался у них с удивительной жизненностью, простым благочестием, образной силой языка. «Вспоминаю о годах общения с этими людьми как о лучших в моей жизни и о людях этих как о лучших людях, каких мне пришлось встречать в жизни»[18]. Но тогда же осознавалась невыносимость сектанства: ревнивая несговорчивость, неудержимая самовлюбленность. «Более всего поражало, что представитель каждой секты сознавал себя в абсолютной истине, а других — в заблуждении и лжи»[19]. Подведением итога его пути через религиозный опыт стало утверждение: «Я не еретик и менее всего сектант, я верующий вольнодумец»[20].

Бердяев хотел остаться в любимой им России и творить для нее. «Я не хотел уезжать из России, не хотел делаться эмигрантом... Я чувствовал, что есть человеческая стихия, среди которой возможна творческая деятельность»[21]. Но когда на эту деятельность был наложен запрет и он был принужден покинуть страну — даже под угрозой смерти в случае его возвращения, двойное чувство овладело им при пересечении границы. С одной стороны, разочарование выдворяемого, который видел, что позади, на его родине со свободой покончено. С другой — надежда прибывающего, который думал увидеть большую свободу в Западной Европе, к духовному миру которой он изначально чувствовал себя принадлежащим.

Но на Западе, прежде всего в Париже, который стал для него местом длительного проживания, его раздражали и даже шокировали встречи с людьми с Востока, с русскими эмигрантами. Многие из них слепой ненавистью к советскому режиму и ставкой на интервенцию или ревностной приверженностью Советам, безоговорочным их признанием вызывали в нем тягостное чувство. Но Бердяев, назвавший себя «гласом вопиющего в пустыне», определил себя вне такой альтернативы. Он всегда отвергал интервенцию и надеялся только на изменения, идущие изнутри страны. В

своем мышлении он совместил искреннее признание социального права революции с «безусловным сопротивлением идеологической диктатуре». «В действительности ... я более крайний противник коммунизма, чем представители разных течений эмиграции, по состоянию своего сознания коллективистических, признающих примат коллектива, общества и государства над личностью. Я же был и остаюсь крайним персоналистом, признающим верховенство личной совести, примат личности над обществом и государством»[22].

Такая позиция привела Бердяева к напряженности и конфликту в отношениях с Западным миром. «Мы ушли или были изгнаны из России, в которой воцарилось рабство духа и была истреблена свобода. И некоторую свободу мы на Западе вкусили. Но и это царство очень несовершенной свободы кончается, ее нет уже на Западе, мир все более порабощается духом Великого инквизитора»[23]. В борьбе за свободу духа он «не пропускал ни одного случая, чтобы не протестовать против гасителей духа, насильников над мыслью и совестью»[24]. «Я мыслю... о своей эпохе, о ее проблемах и о ее зле, но ... я нахожусь в совершенном разрыве со своей эпохой. Я воспеваю свободу, когда моя эпоха ее ненавидит. Я не люблю государства и имею религиозно-анархическую тенденцию, когда эпоха обоготворяет государство. Я крайний персоналист, когда эпоха коллективистична и отрицает достоинство и ценность личности. Я не люблю войны и военных, когда эпоха живет пафосом войны. Я не люблю философскую мысль, когда эпоха к ней равнодушна»[25].

В ответ на окружающее его равнодушие Бердяев интенсивно отдается философской мысли и 24 марта 1948 г. умирает за своим столом — рабочим местом мыслителя.

Он умер, не возвратившись на родину, не дождавшись, когда его голос пробьется в Россию — к русской общественности. Сегодня его голос вновь слышен в России, а нам, в Германии, дается возможность по-новому воспринять его мысль. Мы попытаемся понять его мысль. Только что сказанное, конечно, не есть только краткая биографическая справка о Бердяеве. Его биография является скорее самим веществом, субстратом, субстанцией его мысли. В соответствии с названием его автобиографической книги все произведения Бердяева следует понимать как самопознание, которое изначально становится также познанием мира. При этом философ знает, что добивается только приближения к главному, что он снова и снова терпит неудачу, и что решающее для него остается невысказанным. Вспомним часто повторяемое им признание, что он не мыслит дискурсивно. Он мыслит интуитивно, афористически, синтезирующе. Тогда пойдем вперед, шаг за шагом, с помощью пометок-подчеркиваний в его работах. Давайте вглядимся внимательней — не так уж трудно понять его суждения, не впадая в главный грех, им осужденный, а именно грех объективации.

1. Путь экзистенции или против объективации

Бердяев считает себя экзистенциальным мыслителем, но при этом решительно стоящим вне общепризнанной экзистенциальной философии. Если называть исторические опоры его мысли, то ими будут «Исповедь» бл. Августина и «Мысли» Паскаля. Экзистенция — это огненное ядро мысли и познания. Объективация — это остывшая лава. Точнее невозможно сказать об экзистенции, которая, не допускает статической интерпретации. Правильнее говорить о существовании как о процессе, о событии и действующей в нем динамике. Формула, которую использует Бердяев, утверждает, что «экзистенциальная философия — это познание смысла бытия

через субъект. Субъект экзистенциален». «В объекте, выброшенном вовне, напротив, скрыта внутренняя жизнь». «Я ничего не могу узнать, погружаясь в объект, — писал Бердяев о себе самом, — я узнаю все, лишь погружаясь в субъект»[26]. Или вот такое высказывание: «Мне близок тип экзистенциальной философии ... Философия связана для меня с моей судьбой, с моим целостным существованием, в ней присутствовал познающий как существующий. Я всегда хотел, чтобы философия была не о чем-то, а чем-то, обнаружением первореальности самого субъекта»[27].

Понятно, что речь не идет о поверхностном субъективизме, который в основе своей зависит от объектов. Нет, прежде всего ясно, что под вопрос поставлено общеупотребительное понимание реальности; прямо противоположным ему оказывается бердяевское понимание. Первичная, основная реальность связана с субъектом в его глубине, в то время как выброшенная вовне, она представляет собой вторичную реальность, объективацию, противостоящую субъекту. Тогда мышление становится познавательным процессом, стремящимся выявить первичную реальность и воинствующим протестом против посягательств вторичной реальности, которая каким бы то ни было способом хочет подавить, удушить и умертвить первичную реальность экзистенции. Естественно, что в своем произведении, которое Бердяев называл самым радикальным, а именно, в книге «О рабстве и свободе человека» он устремляется к подлинной феноменологии, познанию проявлений порабощающей объективации в форме засилья природы и общества, культуры и личной жизни как жизни коллективной.

Остается подчеркнуть, что Бердяев считает христианский «импульс» движущей силой самоутверждения личности даже в профанной философии. «В философии нового времени христианство проникает в мысль, и это выражается в перенесении центральной роли космоса на человека, в преодолении объективизма и реализма, в признании творческой роли субъекта, в разрыве с догматическим натурализмом... Христианская философия есть философия субъекта, а не объекта, “Я”, а не мира; философия, выражающая в познании и искупленность субъекта-человека из под власти объекта-необходимости»[28].

2. Провозглашение свободы или против порабощения

Бердяев утверждал себя глашатаем свободы отнюдь не абстрактно, а весьма конкретно: например, в Чека он открыто противостоял Дзержинскому, «железному Феликсу», основателю советской тайной полиции, и по собственному воле, вопреки всем правилам допроса изложил свою собственную христианскую позицию, которая не позволяла ему соглашаться с системой, презирающей человека. Его выступление имело под собой метафизическое обоснование. «Основная метафизическая идея, к которой я пришел в результате своего философского пути и духовного опыта, на котором был основан этот путь, это идея примата духа, который есть не бытие, а свобода»[29].

Свобода у Бердяева предшествует бытию; он говорит о несотворенной свободе. Да, если наличный мир и есть сотворенный мир, то для того, кто радикально вопрошает о свободе, она должна быть изначально несотворенной. «Я пришел к неизбежности допустить существование несотворенной свободы, что в сущности означает признание тайны, не допускающей рационализации, и описание духовного пути к этой тайне»[30]. При чтении это понятное предложение превращается в непонят-

ное. Но чтобы утверждать такое мыслящему человеку, необходимо иметь серьезный взгляд на свободу.

Свобода, заключает Бердяев, возникает из ничто. Но это положение он предлагает воспринимать как описательно-символическое или как высказывание, на что-то указующее. «Признать, что свобода вкоренена в небытие или в "ничто", значит признать иррациональную тайну свободы, это может быть выражено лишь в символическом описании духовного опыта. О небытийственной, добытийственной свободе нельзя составить понятия»[31]. Узнать и мыслить свободу как «a priori своей жизни»[32] — в этом Бердяев видит специфическое и единственное содержание своей философии. «Своеобразие моего философского типа прежде всего в том, что я положил в основание философии не бытие, а свободу. В такой радикальной форме этого, кажется, не делал ни один философ ... В сущности, я всю жизнь пишу философию свободы ...»[33]

Снова и снова принимаясь за эту работу, Бердяев выявляет все новые и новые аспекты свободы. Одним из них является «бремя», «тяжесть». Великий инквизитор отклоняет свободу, потому что она тяжела для людей. Сам Бердяев признается: «Свобода мне с трудом доставалась и причиняла боль». Другой аспект обозначен словом «ответ». У Бердяева человек призван для свободы Богом. Ответ на этот призыв может исходить только из свободы призываемого, если речь идет о подлинном ответе, т. е. о собственном слове отвечающего. Давайте соединим «ответ» с ответившим и мы получим бердяевское понимание личности. Замечательно, что в русском языке имеется одно и то же слово для обозначения «облика» и «личности» а именно — «лицо», т. е. лик вашего визави. Слово «личность» в русском языке похоже на родственное ему слово «лицо», как у нас слово Personlichkeit родственно слову «Person».

Между тем Бердяев, выявляя дальнейшие аспекты свободы и следуя ее внутренней диалектике, сталкивается, с одной стороны, с возможностью превращения свободы в произвол, т. е. с ее саморазрушением. С другой стороны, он чувствует, что свобода может насильно навязать себя в качестве истины, не будучи принятой из глубины. По Бердяеву, двоякая опасность преодолевается «третьей свободой», когда свободная истина утверждается истинной свободой. Очевиден христологический характер этой мысли о свободе. Очевидна также готовность Бердяева выступить против порабощающей силы отчуждения со стороны ортодоксии. «Никакой навязанной мне ортодоксии, претендующей на истину, помимо моего свободного искания и исследования, я никогда не признавал и не признаю. Я объявлял восстание против всякой ортодоксии, все равно марксистской или православной, когда она имела дерзость ограничивать или истреблять мою свободу»[34].

3. Акт творчества или против падшести

Экзистенция, рожденная в свободе, находит свое выражение в творчестве. Как говорит Бердяев, он прямо-таки движим «культом творчества», и главной идеей его жизни стала идея существования в творчестве. «Темой моей жизни была тема человека, его свободы и его творческого призвания»[35]. Прежде всего он имеет в виду не производство продуктов культуры какого бы то ни было рода, а первичный акт самого творчества, творческий подъем или прорыв через тоску, скуку, «плен египетский» того, что Бердяев называет — как бы это не порождало недоразумения — «социальной обыденностью».

Если употребить выражение Пауля Тиллиха, теолога, который в протестантском мире, пожалуй, ближе всего стоит к Бердяеву, то тогда речь идет о разрушающем и возрождающем потрясении «в себе покоящейся конечности». «Творчество, — так говорит Бердяев, — вызывает образ иного, чем эта жизнь»[36]. Если бы мы снова захотели обратиться к Тиллиху, то это выражение можно было бы сравнить с упомянутым им «образом благодати». Реальное творчество — так Бердяев доводит идею творчества до высшего выражения — было бы энергией «преображения мира, возникновения нового неба и новой земли»[37].

Творящий Бог провоцирует свое «другое», человека, тоже быть творцом. «Творчество, — так формулирует свою мысль Бердяев, — есть продолжение миротворения. Продолжение и завершение миротворения есть дело богочеловеческое, Божье творчество с человеком, человеческое творчество с Богом»[38]. Творчество заключено в этом последнем «новом повороте к преображению мира», «забвения себя»; оно, продолжает далее ньюансировать Бердяев, противоположно эгоцентризму. Творчество, если хотите, становится приобщением к спасению; оно становится актом оправдания человека, «антроподицеей».

В основе всего этого лежит интуиция драматического взаимодействия между Богом и человеком, человеком и Богом. И если крестным отцом интуиции свободы является Якоб Беме с его речами о первопричинном небытии, то в качестве соавтора идеи творчества появляется Ангелус Силезиус. «Я знаю, что без моего Бога я не мог бы прожить ни единого мига; не будь меня — он по необходимости должен был бы умереть» — это утверждение из «Херувимского странника» Бердяев сделал эпиграфом своего страстного сочинения «Смысл творчества». Значительно позднее он поясняет необходимость этого мотива: «в глубине Это есть дерзновенное сознание о нужде Бога в творческом акте человека, о Божьей тоске по творящему человеку»[39]. Эту чрезвычайно привлекательную мысль Бердяев утверждает не как теологическую доктрину; в категориях духовного опыта он хочет высказаться о его предельности. «Любящий не может прожить без любимого ни мгновения. Любящий погибает, если погибает любимый»[40].

По Бердяеву, в теме творчества раскрывается энергия нового. Новое всякий раз стремится проявиться в творческом акте и проявляется в нем. Проводя параллель с Блохом-Мольтманом, можно утверждать современное звучание категории нового у Бердяева. Тема творчества у него в значительной степени неотделима от боли неудачи творческого акта или постоянного несоответствия его замысла и результата. Это нашло выражение в его собственном писательском опыте: «Мне очень легко писать, и мысль моя естественно принимает словесную форму. Но всегда есть трагическое несоответствие между творческим горением, первичными интуициями и объективными продуктами мысли»[41].

Тема творчества связывается у Бердяева с мотивом созерцания. В созерцании он видит момент перелома в творчестве. Возникает модификация, которая может быть истолкована в качестве корректива напряженнейшему сверхактивизму. «Но самые моменты созерцания не знают борьбы, конфликта, мучительного противления и затруднения, эти состояния преодолеваются. Этим созерцание отличается от других форм активности духа. И человек должен периодически приходить к моментам созерцания, испытывать благодатный отдых созерцания. Исключительный динамизм, непрерывный активизм или растерзывает человека или превращает его в механизм. В этом ужас нашей эпохи»[42].

4. Социальный порыв или против коллективности

Основные термины — экзистенция, свобода, творчество — описывают одну сторону мысли Бердяева, если хотите, духовно-аристократическую, или восхождения. Но, спросим мы, в каком отношении свобода — и с той же интенсивностью — мыслится как свобода другого? Насколько творческий акт открывает себя к взаимодействию также и по линии нисхождения, чтобы за ним можно было признать окончательное достоинство? Если прибегнуть к помощи учения о полярностях уже названного Пауля Тиллиха, то можно спросить: насколько соответствует момент индивидуализации значимости моменту партиципации, соучастия?

Тем самым затрагивается основная проблема, остро воспринимаемая самим Бердяевым, вновь и вновь им рассматриваемая, проблема, которую он испытал на себе самом: «Человек с трудом вмещает одновременно полноту, но не в силах привести к гармонии и всеединству заключенные в нем начала, которые могут казаться противоположными и взаимоисключающими. Для меня этим всегда было столкновение любви и свободы, независимости и творческого призвания личности с социальным процессом, который личность подавляет и рассматривает как средство. Конфликт свободы и любви, как и свободы и призвания, свободы и судьбы, — один из самых глубоких в человеческой жизни»[43].

Складывается впечатление, что необходимо неоднократное формулирование, чтобы сделать фактом сознания антиномию, присущую экзистенции. «Основное противоречие моего мнения о социальной жизни связано с совмещением во мне двух элементов — аристократического понимания личности, свободы и творчества и социалистического требования утверждения достоинства каждого человека, самого последнего из людей и обеспечения его права на жизнь. Это есть также столкновения влюбленности в высший мир и жалости к низинному миру, к миру страдающему. Это противоречие вечное»[44]. Следующие два выражения содержат очень краткие выводы его размышления: «Свобода, не знающая жалости, становится демонической». И еще: «Человек должен не только восходить, но и нисходить»[45].

В попытке выразить аспект общественного в человеческом существовании, рассмотренном во всем многообразии проявлений его свободы и творчества, Бердяев вводит понятие, унаследованное им от традиции русской религиозной мысли, прежде всего от Хомякова. На русском языке оно выражается словом «соборность». В основе своей оно непереводимо, хотя иногда переводится как «собранность». Это такое понимание общности, в которой соединены свобода и любовь, любовь и свобода, которые со всей возможной интенсивностью усиливаются во взаимодействии. «Соборность, — говорит Бердяев, мне более всего близка в чувстве общей вины, ответственности за всех»[46]. При этом межличностная «соборность» неожиданно, но последовательно проявляет себя во внутриличностной «собранности». Этим описывается взаимозахваченность и взаимодействие не только мысли, но также чувства и воли, страдания и эмоциональности, наполняющих всего человека, и чему Бердяев придает трансцендентальный характер. Открытые друг для друга «соборность» и «собранность», работают на полную человечность человека. (В русских словарях, которыми я располагаю, оба эти слова отсутствуют. Они, пожалуй, вообще, открываются только сегодня).

Социальный аспект своей мысли Бердяев развивает в различных специальных работах — прежде всего в своей книге «Я и мир объектов», имеющей подзаголовок «Опыт философии одиночества и общения». Так он раскрывает экзистенциальную

феноменологию одиночества и общения, на одном полюсе которой находится тотальная коллективность вместе с сопутствующей ей тотальной изоляцией, а на другой — «пророческое» одиночество в соотнесении с экзистенциальной социальностью. Пафос всей жизни Бердяева связан с этим последним типом. Вот, например, он настаивает на «социологии познания», согласно которой оно зависит от ступеней сознания и основных его установок. В соответствии с нею для «правильности» математического естествознания нужна весьма малая, почти ничтожная степень объективированной общезначимости. Напротив, для религии требуется высшая степень экзистенциальной общности и самой меньшей степени объективированной общезначимости. Следовательно, свой экзистенциальный шанс религия получает в акте реального общения — в первичной коммюнитарности.

В амбивалентности и противоречиях социальности Бердяев усматривает предельную гибельность инволюции русского народа. «Русскому народу присущ своеобразный коллективизм... И осуществилось лишь обратное подобие этой соборности в русском коммунизме, который уничтожил всякую свободу творчества и создал культуру социального заказа, подчинив всю жизнь организованному извне механическому коллективу»[47]. Эта тенденция должна постоянно продумываться вплоть до последней религиозной очевидности. Ибо, с точки зрения Бердяева, от порабощения в коллективе индивидуума освобождает спасение, которое надо понимать не индивидуалистически, а как спасение всех. «Каждый отвечает за всех. Возможно лишь общее спасение для вечной»[48]. В этом последнем откровении, которое приобретает важное значение при каждом шаге современной жизни, соединяются силы индивидуализации и силы всеобщего единения. «Великая задача, к которой нужно стремиться, — это достигнуть общности, общения, понимания в наиболее индивидуальном, оригинальном, единственном»[49].

5. Борьба за человечность или против конформизма

Бердяев, по неоднократному собственному признанию, — моралист. Таковым его признавали даже его злейшие противники. Однако он является моралистом совсем не в смысле морализирующего. В своем главном произведении «О назначении человека» он возвестил «парадоксальную этику», которая была бы сообразной словам Гоголя, выбранным им для эпиграфа: «Грусть от того, что не видишь добра в добре». Этика Бердяева скорее проявляется в разрыве с таким «добром», посредством которого так называемое «добро» домогается стать над так называемым «злом». Другими словами, на место абстрактной и самодовольной общеобязательности этики закона Бердяев выдвигает энергетическую этику истока или преобразующей силы. Сила направлена на то, чтобы участвовать в особенной судьбе каждого отдельного конкретного человека и соответственно помогать ему. «Всю мою жизнь я утверждаю мораль неповторимо-индивидуального и враждую с моралью общего, общеобязательного. Это есть неприятие никакой групповой морали, противление установленным этой моралью общеобязательным связям. Это приводило меня к отрицанию обетов. В этом я был революционером в морали. Всю мою жизнь я относился не только с враждой, но и со своеобразным моральным негодованием к легализму. Выпадение из-под власти формального закона я рассматривал как нравственный долг»[50].

Процесс «выпадения» из законничества находит отражение в трех формах или формациях этики, о которых говорит Бердяев. Этика закона определенно имеет ося-

зательную, регулирующую, защитную функцию. Но в качестве абстрактной нормы она легко ранит живую личность и «не может стать источником жизни». Этика спасения связывает с источником жизни и в качестве евангельской этики позволяет каждому ближнему участвовать в ней, благодаря чему она противопоставляет себя и разрушающему злу и связанному с ним абстрактному «добру». Наконец, в этике творчества находит выражение богатое Божественной благодатью излучение любви как «чистой, бескорыстной, первичной силы», поскольку она всю энергию и силу самоутверждения направляет на преобразование зла и поскольку — в этом отношении не отделяя зла от добра — делает их ответственными друг за друга.

Такое движение означает для мыслителя революционеризацию революции, то, что он формулирует как «персоналистическую революцию». Она является самой важной революцией, более радикальной, чем все прошлые революции — эта революция во имя человека, а не во имя того или иного общества. В ней главное — переоценка ценностей, сообразно с чем высшая, а не низшая ценность должна обладать большей силой и значимостью, а также подчеркнуто-интенсивное внимание к конкретному, ради которого и в котором универсальное должно быть раскрыто так, чтобы конкретное никогда не могло быть низведено до положения средства для мнимо-высокой цели.

В «персоналистической революции» заключен мощный протест против идеи ада, точнее, осознание антиномичного характера этой идеи. С одной стороны, возможность ада кажется «нравственным постулатом свободы человека», но, с другой стороны, фактичность ада, как объективации, уничтожает самые основания нравственности.

На этом покоится «этика анти-ада», которую последовательно разрабатывал Бердяев. Это было также непрестанной борьбой за элементарную человечность. «Я был моралистом, который защищал свою идею человека в эпоху человеку враждебную. Я пытался проповедовать человечность в самую бесчеловечную эпоху»[51].

6. Эсхатологический принцип или против поклонения истории

Бердяев много размышлял о проблемах истории и был — по русской версии — историософом, философом истории. «Я особенно ценю историческую науку»[52]. Вместе с тем он ощущает в себе эсхатологическую устремленность, причем с такой силой, будто она связана с его «психофизиологической организацией». «Мне очень свойственно эсхатологическое чувство, чувство приближающейся катастрофы и конца света»[53]. Исходя из опыта собственной жизни, Бердяев делает вывод, что история только тогда становится осмысленной, если она осмысливается «в свете конца». «За последнее десятилетие я окончательно изжил последние остатки исторического романтизма... связанные с идеализацией исторического величия и силы»[54]. Наконец он заявляет: «смысл истории связан с эсхатологией».

Эсхатон, конец, завершение мира, по мнению Бердяева, совсем не тождественен с апокалиптическим действием в ближайшем или отдаленном будущем. Такое представление о конце истории было бы недопустимой объективацией. В соответствии с экзистенциальными посылками конец мира скорее предполагает прекращение его отяжеления, скрываемых в нем искажений, того, что, на несчастье человека, считают великим, грандиозным и что обычно почитают в истории.

Говоря о подлинном конце истории, Бердяев имеет в виду явление, которое может наступить в любой момент, когда в нем появится нечто от подлинной действитель-

ности. «Во всяком моральном акте, акте любви, милосердия, жертвы, наступает конец этого мира, в котором царят необходимость, инерция, скованность, и наступает мир новый, мир “иной” ... Человек постоянно совершает — пожалуй, следует добавить, по возможности, — акты эсхатологического характера»[55]. Становится понятным, что Бердяев утверждает «эсхатологическую мораль». В ее рамках он, например, по-новому формулирует категорический императив Канта. Им становится утверждение вечности, вечной жизни для каждого существа и для всего творения: «Поступай так, чтобы для тебя раскрылась вечная жизнь и чтобы от тебя излучалась энергия вечной жизни на все творение»[56].

Бердяев говорит здесь о «вечности», о «вечной жизни», а поясняя, в иных случаях, он говорит об «экзистенциальном времени». При этом мыслится вертикаль времени, которая становится действительной в разрыве с горизонтальным или историческим временем. «Иной» мир, — так далее пишет Бердяев, — есть наше вхождение в иной модус, в иное качество существования ... есть просветление и преображение нашего существования, победа над падшестью нашего времени»[57]. В этом случае онтологическое противопоставление «этого» и «иного» мира, земной и «загробной» жизни становится ложным.

Нужно подчеркнуть, что понимание истории Бердяевым содержит в себе и протест против истории, и признание соучастия в ней. Протест Бердяева имеет профетический характер. В частности, он принимает черты антииерархического протеста и связан с тем, что сам Бердяев называет метафизическим анархизмом. «Во мне есть сильный метафизически-анархический элемент. Это есть бунт против власти конечного ... Мне противны все сакрализации конечного»[58]. «Восстание против власти “общего”, которое есть порождение объективации, мне представляется праведным святым, глубоко христианским восстанием. Христианство есть персонализм. С этим связана главная духовная борьба моей жизни. Я представляю личность, восставшую против власти объективированного “общего”. В этом пафос моей жизни»[59].

С другой стороны, Бердяев видит себя страстным соучастником, сострадальцем истории: «Есть личная эсхатология... и есть историческая эсхатология... Я всегда думал, что обе эсхатологии неразрывно между собой связаны. Историческая судьба и исторический конец входят в мою судьбу и мой конец. В этом я вижу глубочайшую метафизическую проблему... Поэтому у меня есть двойственное чувство истории — история мне чужда и враждебна и история есть моя история, история со мной. Я беру внутрь себя весь мир, все человечество, всю культуру ... Я есть микрокосм»[60]. Точнее было бы сказать: я есть микроистория.

Хотя Бердяев заявляет, что в нем совершается вся мировая история, но особенно он осознает русскую историю. Такое со-осознание у Бердяева принимает характер ответственности за нее и выступает в форме христиански мотивированной самокритики исторического христианства. И сегодня эта критическая мысль сохраняет свою индивидуальность. «И более всего, быть может, ответственность лежит на историческом христианстве, на христианах, не исполнивших своего долга. Я понял коммунизм как напоминание о неисполненном христианском долге. Именно христиане должны были осуществить правду коммунизма, и тогда ложь коммунизма не восторжествовала бы. Впоследствии, уже на Западе, это стало одним из основных мотивов моей христианской деятельности»[61].

7. Мистерия Богочеловечества или против социоморфности

В разговоре о Бердяеве в 1991 г. в тогдашнем еще Ленинграде в Доме политпросвещения один молодой доцент высказался в том смысле, что можно заниматься Бердяевым, при этом полностью оставив в стороне Бога и Христа. Я ему возразил: это ваше право — вообще заниматься Бердяевым и как им заниматься. Но что касается самого Бердяева и его самопознания, то все, что у него связано со словами Бог и Христос, составляет неугасимую динамическую основу его мысли, основу, которая наличествует во всех уже названных аспектах его творчества. В каждом из них она существенно значима. Моему собеседнику можно было возразить собственными словами Бердяева: «Я никогда не был “чистым” философом, никогда не стремился к отрешенности философии от жизни. Наоборот, я всегда думал, что философское познание есть функция жизни, есть символика духовного опыта и духовного пути... Невозможно отделить философское познание от совокупности духовного опыта человека, от его религиозной веры, от его мистического созерцания...»[62]

О содержании своей религиозной веры Бердяев говорит в связи с жизнью и исходя из нее: «У меня есть религиозное переживание, которое очень трудно выразить словами. Я погружаюсь в глубину и становлюсь перед тайной мира, тайной всего, что существует. И каждый раз с пронизывающей меня остротой я ощущаю, что существование мира не может быть самодостаточным, не может не иметь за собой, в еще большей глубине Тайны, таинственного Смысла. Эта тайна есть Бог. Люди не могли придумать более высокого слова. Отрицание Бога возможно лишь на поверхности, оно невозможно в глубине»[63].

Бердяева заботило, чтобы все выраженное им из глубины духа не было сглажено, отчуждено, приспособлено, порабощено властными отношениями между людьми; иными словами, чтобы сказанное не стало «социоморфным». «Необходимо радикальное очищение человеческих идей о Боге, которые привели к безбожию. Необходима критика откровения, раскрытие того, что есть человеческое привнесение в откровение. Необходимо пролить свет также и на то, что в человеческом творчестве может быть обогащением самой божественной жизни, что есть ответ человека на Божий призыв. Для этого нужно отказаться от статического понятия о Боге. Это моя коренная тема»[64]. «Мое отношение к Богу, — в другом месте говорит Бердяев, — экзистенциально драматическое, и в него входят борения»[65].

Критическая сила его «апофатической» мысли о Боге направлена прежде всего против фатального всемогущества идей, господствующих вообще в головах людей, а также в теологии, которую он называл «катафатической». «Если Бог — Пантократор присутствует во всяком зле и страдании, в войне и пытках, в чуме и холере, в Бога верить нельзя, и восстание против Бога оправдано. Бог действует в порядке свободы, а не в порядке объективированной необходимости ... Бог есть дух ... Бог присутствует не в силе этого мира, а во всякой правде, в истине, красоте, свободе, героическом акте. Наиболее неприемлемо для меня чувство Бога как силы, как всемогущества и власти. Бог никакой власти не имеет. Он имеет меньше власти, чем полицейский ... Бог не имеет власти, потому что на него не может быть перенесено такое низменное начало, как власть»[66].

«Для меня, — говорит Бердяев, — невозможна потеря веры. У меня может быть только восстание против низких и ложных идей о Боге во имя идеи более свободной и высокой»[67]. Разумеется, высшее может проявить себя в том общем, что у него имеется с низшим. «Более всего меня всегда мучила проблема оправдания Бога перед

непомерными страданиями мира. Мне чужд лик Божества всемогущего, властного и карающего. И близок мне лик Божества страдающего, любящего и распятого. Я могу принять Бога только через сына»[68].

Теперь мы можем понять, как три разных мыслителя нашего времени пришли к почти одинаковым высказываниям об участии Бога в страдании мира, о неприменимости к Нему категории власти и об ожидании Им «другого» — человека. Это — Ганс Ионас с еврейским фоном его сочинения «Понятие Бога после Освенцима», протестант Дитрих Банхоффер в заметках из тюрьмы и вот — Николай Бердяев с православным фоном его книги о самопознании.

Вполне понятно, как в экзистенциальном переживании Бердяева вопрос о Боге связан с вопросом о Христе. Ведь даже в Евангелии он видит неприемлемые места. В евангельских притчах он обнаруживает «садистические элементы», которые идут от «темного еще человеческого сознания». Образ Христа дается здесь в искаженном свете, как будто через матовое стекло. Нужно порвать с пугающим адом, с юридически-судебными и рабскими моментами исторического христианства, приспособленными к среднему сознанию, порвать для того, чтобы обнаружилось подлинное христианство, которое Бердяев вновь и вновь именует эсхатологическим. «Сущность христианства и величайшая его новизна состоит в раскрытии человечности Бога, в богочеловечности, в преодолении разрыва между Богом и человеком», как и — остается довершить — в преодолении категорий господина и раба.

Ключом к пониманию этого служат слова из книги «О рабстве и свободе человека»: «Христос — свободный, самый свободный из сынов человеческих. Он свободен от мира. Он связывает лишь любовью. Христос говорил как власть имущий, но он не имел воли и власти и не был господином»[69]. Он есть, если уж свести дело к простейшей формуле, — чистая человечность, потеря которой угрожает человеку и которую ему нужно будет снова получить от Бога. «Это человек бесчеловечен, Бог же человечен. Человечность есть основной атрибут Бога»[70]. Предложения, которыми Бердяев завершает главу «Моя окончательная философия» из книги о самопознании, звучат как завещание: «Практический же вывод из моей веры оборачивается обвинением против моей эпохи: будьте человечны в одну из самых бесчеловечных эпох мировой истории, храните образ человека, он есть образ Божий. Низкое мнение о людях, которое очень питается нашей эпохой, не может пошатнуть моего высокого мнения об идее человека, о Божьей идее о человеке. Я переживаю жизнь как мистерию духа... Цель жизни — в возврате к мистерии Духа», — равным образом можно сказать: в движении вперед — « к мистерии Духа, в которой Бог рождается в человеке и человек рождается в Боге»[71].

Последние слова нужно связать с первыми, с теми, которыми мы начали встречу с Бердяевым и которые стали главными в ней: «Духа не угашайте!». Эти слова знаменуют главное дело Н. А. Бердяева — философию свободного духа. «Духа не угашайте! Отрицание проблемности христианского сознания есть угашение духа!». Это значит, что огонь духа связывается с открытостью христианского сознания к проблемам. Нужно еще сказать, что огненные слова все снова высвечиваются в сочинениях Бердяева: «Остается ждать, чтобы возгорелся огонь с неба. Но возгорится он не без нашего человеческого огня»[72].

Для Бердяева безусловной ценностью являлись личный творческий вклад человека, горение духа и его возрастание. Девиз «Духа не угашайте!» примечательнейшим образом связан с личной судьбой Бердяева. «Гасители духа» — так называлась статья, в которой он открыто протестовал против «насилья над духовной жизнью»

со стороны иерархов русской церкви. Ему грозил церковный суд и ссылка в Сибирь на поселение. Смута Первой мировой войны затянула процесс. «Если бы революции не было, то я был бы не в Париже, а в Сибири на вечном поселении»[73].

К церкви и христианству, к человечеству и к отдельному человеку обращен призыв Бердяева: храните огонь своего духа!

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Бердяев Н. А.* Смысл истории. М., 1990. С. 39.

[2] *Бердяев Н. А.* Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация // Бердяев Н. А. Царство духа и царство кесара. М., 1995. С. 220.

[3] Там же. С. 220.

[4] В примечании проф. В. Дитрих указывает на сборник Н. А. Бердяева «Самопознание», вышедший в Ленинграде в 1991 г. (Составитель, автор вступительной статьи А. А. Ермичев). Профессору не было известно, что философская автобиография Н. А. Бердяева, подготовленная А. В. Вадимовым (Цветковым), вышла годом ранее в Москве в издательстве «ДЭМ». Здесь будут даны ссылки по указанному изданию.

[5] *Бердяев Н. А.* Самопознание. Опыт философской автобиографии. М., 1990. С. 18–19.

[6] Там же. С. 11.

[7] Там же. С. 63.

[8] Там же. С. 107.

[9] Там же. С. 54.

[10] Там же. С. 10.

[11] Там же. С. 129.

[12] Там же. С. 139.

[13] Там же. С. 106.

[14] Там же. С. 173.

[15] Там же. С. 174.

[16] Там же.

[17] Там же. С. 178.

[18] Там же. С. 189.

[19] Там же. С. 184.

[20] Там же. С. 172.

[21] Там же. С. 222.

[22] Там же. С. 228.

[23] Там же. С. 273.

[24] Там же. С. 239.

[25] Там же. С. 242.

[26] Там же. С. 43.

[27] Там же. С. 88.

[28] Там же. С. 97.

[29] Там же. С. 92.

[30] Там же. С. 163–164.

[31] Там же. С. 200.

[32] Там же. С. 52.

[33] Там же. С. 51.

[34] Там же. С. 57.

[35] Там же. С. 178.

[36] Там же. С. 49.

[37] Там же. С. 200.

[38] Там же.

[39] Там же.

[40] *Бердяев Н. А.* Философия свободного духа. Проблематика и апология христианства // Бердяев Н. А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 132.

[41] *Бердяев Н. А.* Самопознание. С. 276–277.

[42] Там же. С. 209.

[43] *Бердяев Н. А.* О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии // Бердяев Н. А. Царство духа и царство кесаря. М., 1995. С. 9.

[44] Там же. С. 5.

[45] Там же. С. 6.

[46] *Бердяев Н. А.* Самопознание. С. 66.

[47] Там же. С. 141–142.

[48] Там же. С. 64.

[49] Там же. С. 327.

[50] Там же. С. 89.

[51] Там же. С. 204.

[52] Там же. С. 278.

[53] Там же. С. 281.

[54] *Бердяев Н. А.* О рабстве и свободе человека. С. 10.

[55] *Бердяев Н. А.* Самопознание. С. 290.

[56] *Бердяев Н. А.* О назначении человека. Опыт парадоксальной этики // Бердяев Н. А. О назначении человека. М., 1993. С. 227.

[57] *Бердяев Н. А.* Самопознание. С. 288.

[58] Там же. С. 50.

[59] Там же. С. 280.

[60] Там же. С. 286.

[61] Там же. С. 215.

[62] Там же. С. 96.

[63] Там же. С. 172.

[64] Там же. С. 326.

[65] Там же. С. 68.

[66] Там же. С. 164.

[67] Там же. С. 54.

[68] Там же. С. 60.

[69] *Бердяев Н. А.* О рабстве и свободе человека. С. 36.

[70] *Бердяев Н. А.* Самопознание. С. 166.

[71] Там же. С. 296.

[72] Там же. С. 290.

[73] Там же. С. 190.

РОССИЯ И ИСТОРИЯ

Игумен Вениамин (Новик)

ЧТО ТАКОЕ «РУССКАЯ ИДЕЯ»?

Начнем, как это принято, с определения. «Русская идея» — это емкое социокультурное и историософское понятие, отражающее специфику российского этноса и проектирующее его дальнейшее развитие.

1. В чем **онтологическое основание** «русской идеи»? Бердяев в своих многих статьях применяет образ биологический — «питание». Что является источником жизни? Собственно, откуда он идет — этот некий жизненный ток, энергия, вот эта онтологическая и неизбежно мистическая реальность? Для верующего сознания такой реальностью является Бог. Бог — источник жизни, создавший мир, и Он, собственно, и есть исток жизни. Я буду говорить с точки зрения религиозного (т. е. связного — religare (лат.)) сознания, и без Бога нам тут не обойтись. Органическая метафора Бердяева (и не только его) — питание, причастность. Чтобы быть живу, необходимо быть причастным к этому животворящему, высшему началу, от которого все исходит. Причастность к Отцу, Сыну и Животворящему Духу это — отческий принцип. Это — онтологический аспект русской идеи в самой обобщенной форме и специфически русского здесь вроде бы и нет. Но на то она и онтология — наука о самом существенном, Сущем. В своей глубине такое понимание связано с христианской метафизикой и неоплатонической философией, которая вроде бы уже не актуальна. Таким образом, онтологическое основание русской идеи для многих не очевидно.

2. Можно говорить также о **социологическом аспекте** русской идеи. Обычно социологи утверждают, что российское общество представляет собой некое сочетание социальной архаики с отдельными элементами модернизации, т. е. общество фрагментарно модернизировано. Архаическое общество — это традиционное (патерналистское) общество, которое построено по типу большой семьи во главе с отцом. Отсюда — монархический тип сознания, отсюда — монарх, царь, отец отечества, каковым Петр Первый себя провозгласил, но этот термин (отец отечества), в отличие от самого монархизма, не прижился в России. Недостаток патерналистско-авторитарного общества, как известно, состоит в нехватке индивидуальной свободы. Конечно, можно считать, что эта благодатная собранность во Святом Духе — соборность, — это и есть социальный аспект «русской идеи».

И в этом смысле графическое представление онтологическо-социального аспекта «русской идеи» выражено в иконе «Троица» Рублева: здесь есть укорененность в

главном, единство и многообразие трех ипостасей Св.Троицы, неслиянно и нераздельно пребывающих в некоем сочетании. Именно эта икона была зримым образом духовного собирания русского народа в эпоху преп. Сергия Радонежского. Именно в этой иконе — зримый образ соборности. Вот она визуально выраженная русская идея: единение с Богом в форме национальной культуры! Христос молился о своих последователях: «Да будут все едино: как Ты, Отче, во мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино» (Ин. 17, 21). Идея этой иконы, таким образом, хорошо проецируется на социум, превращает население в народ.

В русской философии такое благодатное единство, не подавляющее личности, называется соборностью — это социальный аспект «русской идеи». Неизбежно и убывание качества единения по мере удаления от онтологического центра — Троицы. Если все не могут пребывать в любви, то в солидарности народу нужно пребывать непременно. Без этого нет общества. Какой тип общества мы хотели бы иметь? Этот вопрос остается открытым.

3. Русская идея имеет и **государственное измерение**. Был в российском самосознании и православно-имперский мессионизм, выраженный в посланиях псковского старца Филофея (XVI в): «Два Рима пали, Москва — Третий Рим, четвертому не бывать». В XX в. этот мессионизм приобрел секуляризированную суррогатную форму в виде агрессивного экспансионистского большевизма. Вспомним на гербе Советского Союза «солнце социализма» (вместо христианско-православного Солнца Правды — Христа), освещающего весь земной шар. Можно вспомнить и знаменитую синкретическую формулу графа С. С. Уварова: «православие, самодержавие, народность». Это единство, как бы его ни оценивать, держало империю. Империи, как известно, существуют, пока наличествует некая объединяющая сверхидея, обладающая, кроме теоретического аспекта, доступного немногим людям, и определенной энергетикой, ощущаемой людьми. Для существования империи необходима и некоторая межличностная солидарность граждан, основания для которой не всегда просто обнаружить. Общая религия может быть важным фактором объединения. Национальная идея нужна для формирования национального государства. Есть подозрения, что национальное российское государство, если и существовало, то в недостаточно развитой форме. Россия, скорее, существовала почти с самого начала в имперской форме, присоединяя новые территории и этносы.

Сегодня мы сидим на развалинах империи, что само по себе побуждает к рефлексии. Иногда это красиво называют поиском самоидентичности. Чего мы хотим: быть великими и бедными, как при коммунизме, чтобы нас весь мир боялся? Или мы хотим превратиться в множество благополучных Норвегий, которые не играют никакой роли в мировом масштабе? Имперское сознание изживается мучительно.

4. Теперь поговорим о **юридически-правовом аспекте** русской идеи. Здесь самые большие проблемы. Имеют ли какие-либо права члены большой семьи, как представляли себе государство славянофилы? В семье есть статусные привилегии, но нет права в западном смысле слова. Нет прав человека как признания относительной автономии личности. Это то, что с большим трудом воспринимается российским сознанием. У нас надо не «права качать» (это осуждается, это — для секулярных индивидуалистов), а вписываться в систему-структуру, занимать в ней определенное, желательно поближе к центру власти, положение. Тогда и привилегии кое-какие будут. Ясно, что к гражданскому праву такое понимание общественно-государственных отношений не имеет никакого отношения. В концепте русской

идеи самые большие проблемы с правом, которое часто воспринимается в России как бессердечный формализм. На эту тему писал еще Б. А. Кистяковский в статье «В защиту права» (сборник «Вехи», 1909). Западная система права представляет некую рационализацию приложений общечеловеческих христианских ценностей в социальной сфере. Там была выработана и соответствующая философия права. У нас были отдельные голоса в пользу такого подхода, которых так и не услышали, В. С. Соловьев, например (хотя он и не был правоведом по образованию).

Традиционное (патерналистское) общество, как мы знаем, на Западе претерпело модернизацию на основе роста личностного самосознания людей. Модернизация — это не что иное, как рационализация не только техники, не только экономики, но и этических отношений. Рационализация социальных этических отношений называется на Западе, как известно, правом, юриспруденцией. Вот здесь уже пунктик, где мы чего-то недопонимаем. Для нас юридическая система к нравственности имеет весьма и весьма опосредованное отношение. Кроме того, эта система коррумпирована, как это обычно бывает в условиях отсутствия гражданского общества. Отсюда известный российский правовой нигилизм (мол, «в суде правды не найдешь, надо через знакомства действовать»). Модернизация при Петре I была административной, военно-технической, отчасти культурной, но почти не касалась самого духа российской юридической системы. Все, кроме царя, были бесправными крепостными разных уровней. Сформировалось устойчивое представление о верховенстве власти начальника, но не о верховенстве закона, т. е. право силы, а не сила права. В советское время издавали конституции, где раздел либеральных по своей сути прав человека, списанный с западных конституций, никто не собирался исполнять. Так что здесь тоже проблемы.

5. Теперь несколько слов о некоторых особенностях **национальной религиозности и психологии**. Это, пожалуй, самая деликатная тема, как бы кого не обидеть. Прежде всего обратим внимание на характерологический тип религиозности. Это важный и трудный вопрос. Насколько религиозен русский человек? В русской философии принято считать, что очень религиозен, только как-то неустойчиво. Даже в русском атеизме обнаруживали перверсивную форму религиозности. В России понятие Бога, как мне представляется, связано с этикой не так, как на Западе. Существует популярное мнение, что русский человек очень чувствителен к нарушению правды и справедливости. Но существует два вида справедливости: уравнительная и распределительная. Русский человек, в основном, признает первый тип. Важно было бы изучить, в какой степени православная религиозность мотивирует стремление к такому типу справедливости. Мне кажется, что это происходит в незначительной степени, так как от Бога ждут, в основном, благодеяний. Русскому человеку не свойственна борьба за торжество самого принципа справедливости, он часто мыслит лишь ситуативно. Принцип справедливости религиозно почти не мотивируется. Западный человек еще в эпоху Римского права усвоил принцип suum cuique (каждому то, что ему принадлежит по праву). Причем это понимается не только ситуативно, но и как принцип, который следует отстаивать. Я не могу этого сейчас доказать и показать на примерах, но мне кажется, что религиозная мотивация здесь была больше, чем в первом случае. Вспомним хотя бы знаменитую протестантскую социальную этику.

Можно отметить и такие особенности национального характера, как инверсность (быстрый переход от одной крайности в другую, неустойчивый тип психики, что, как говорят психологи, характерно для подросткового возраста), при всем знаме-

нитом терпении и выносливости — недостаточная способность к продолжительным волевым усилиям, исходя из мировоззренческого принципа, а не только из обстоятельств. Много горьких слов на эту тему написано Чаадаевым, Бердяевым и др. Национальный архетип, как известно, очень устойчив, так что их замечания не потеряли своей актуальности.

Ситуация еще усложняется тем, что Россия — это многонациональное государство. Можно, конечно, этим гордиться, но это обстоятельство создает большие трудности при поиске объединяющего различные этносы начала. Общая советская идея себя исчерпала, общей религии нет. Православие, конечно, наиболее распространено, но оно до сих пор не реформировано в духе решений Поместного Собора 1917–1918 гг. и в настоящее время объединяющим фактором почти не является. Общечеловеческие ценности кажутся абстрактными. Таково уж их свойство. Кого вдохновляет Конституция РФ? Хотя если ее соблюдать, то очень многие проблемы снимутся.

6. Повторю, что о русской идее можно говорить как о социокультурном теоретическом концепте, адекватно представляющем и описывающем данности российской жизни, так и о некотором проекте для будущего, что конечно намного сложнее. Сегодня четкого концепта как «русская идея» просто нет, или же что-то все-таки есть, но в рыхлом полуинтуитивном виде. Создание обобщенного национального проекта сегодня насущно необходимо, и это требует значительных совместных интеллектуальных усилий философов, социологов, религиозных деятелей. Существует, как и везде, проблема общественного сознания, которое должно тоже каким-то образом рефлексировать на основе этических ценностей. Можно в кабинетах создать хорошую идею, но она не будет воспринята общественным сознанием.

Я думаю, что русская идея — это идея христианская, выраженная в форме национальной культуры. Всеобщая декларация прав человека, которая лежит в основе нашей Конституции, этому не противоречит. Религиозные организации отделены от государства, но не более, чем все остальные негосударственные некоммерческие организации. Важно, что Церковь не отделена от общества. Христианство находилось в основании Западной цивилизации, многие его ценности приобрели секулярную форму, но секуляризм сам по себе ведет в никуда.

У Бердяева есть хорошая статья, она так и называется: «Об отношении русских к идеям». Суть этой статьи в том состоит, что у нас вообще плохо усваиваются идеи, а не только «русская идея». Тут есть над чем задуматься. Мне скажут: «Ну, как же, как же! А марксизм!» Давайте посмотрим, как он был усвоен. На бытовом поверхностном уровне все свелось к лозунгу: «Грабь награбленное!» Кто всерьез вдавался к какие-то теории? Почти никто. В основном, уловили самую простую идею уравнительной справедливости...

Еще несколько слов об истории. Напомню, что в России этап Просвещения (в европейском смысле) прошел в очень ослабленной форме. Религия эпохи Просвещения, т. е. деизм, в России состоялся в нескольких просвещенных головах — Ломоносова, Радищева и др. А в общем-то, деизм, как религия эпохи Просвещения, у нас не усвоен. Что хорошего в деизме? Не надеясь на чудеса, **деизм рационализирует практические приложения этических ценностей.** Он их как бы технологизирует. В нем есть воля к улучшению жизни. Мне могут сказать: «Как же! Там чудеса отрицаются!» Но не столько отрицаются, сколько на них не рассчитывают. Для построения цивилизации деизм очень продуктивен, поскольку там, повторюсь, идет рационализация этических ценностей, нет презрения к разуму, и право с нравствен-

ностью сочетается — то, что у нас никак произойти не может. Конечно, и на Западе много дров было наломано, но я говорю здесь о тенденциях.

Можно вспомнить, сказать еще, что свет логосного начала не достаточно усвоен российским сознанием. Начало четвертого Евангелия от Иоанна звучит так: «В начале был Логос». В русском переводе вместо «логоса» стоит «слово». Еще Владимир Соловьев по этому поводу сокрушался, что логосное, т. е. разумно-рациональное начало недостаточно усвоено российским сознанием. Отсюда презрение вообще к рациональности, презрение к умственной деятельности. Считается, что «голова до добра не доведет», «голосуй сердцем», чем угодно, только не головой, голова обманет, имеется хроническое недоверие к голове, а в конечном итоге к разуму как таковому. Исторически понятно, почему: слишком много дров наломали, можно вспомнить грехи интеллигенции в подготовке революции и т. д. Если совсем коротко говорить, я вижу основную проблему в том, что у нас этические и нравственные ценности полностью оторваны от рационального начала, а рациональное начало, с легкой руки славянофилов, рассматривалось как нечто мелочное, низменное, расчетливое: «Вот они там на Западе любовь-то потеряли, вот теперь и стали судиться, стали юристами, друг друга по судам таскают, вместо того, чтобы братски возлюбить друг друга». Вот такое противопоставление нравственного и правового начала в одной плоскости, хотя, в общем-то, эти начала не противоречат, а очень хорошо сочетаются друг с другом. Никак у нас не встретятся сердце с головой, по сути дела.

А если говорить о современной ситуации, то иногда говорят: «Да, мы многонациональная страна, что вы тут с вашим православием, у нас и мусульмане, и все прочее». Замечательно, но для того, чтобы население превратилось в нацию, в народ, нужны общие ценности. А какие сейчас могут быть общие ценности? Да, советская система создала какие-то общие ценности. Но советская идеология — это было пустоцветом, там какие-то вымороченные цветы были... Есть такой евангельский образ: есть зерно, которое вообще не проросло, есть зерно, которое проросло наполовину, есть зерно, которое проросло, дало цветы, а потом все-таки все завяло, а есть зерно, которое действительно проросло. Советская система рухнула, потому что изначально была безбожная, атеистическая. Это все было заранее обречено, так как отдельный человек может быть атеистом, прекрасно себя чувствовать, даже щеголять своим безбожием. Но когда вся страна становится атеистической, это настоящая беда, здесь никакие заклинания не помогут. Значит, что может нас объединять в России? Какая идея? Общечеловеческие ценности нас могут объединять? Замечательно, я готов аплодировать, но у общечеловеческих ценностей есть один существенный недостаток, они слишком абстрактны, не вкусны, образно говоря, не ощущаются, в отличие от национальных. Кто читал «Всеобщую декларацию прав человека», кто ее всерьез воспринимает? Это скучно, хотя и верно написано, никто не возражает. В чем преимущество религии? А в том, что там эти общечеловеческие ценности выражены не в абстрактной форме, от которой все зевают, а в конкретной: Бог возлюбил мир, Иисус Христос пострадал за нас грешных и воскрес, далее создается христианская культура, и все это насыщенно глубокими сопереживаниями, все это живет и все это сочетается с общечеловеческим началом, выраженным в конкретной форме. Да, у нас 20% мусульман, но ислам и христианство — это монотеистические религии, т. е. исповедуют Единого Бога. Все мировые религии утверждают одни и те же этические ценности, которые в секуляризированной форме называются общечеловеческими ценностями. Так вот это все необходимо постоянно продумывать и проговаривать вслух. Тут без абстрактной, умозрительной

деятельности не обойтись. Как-то вкус к этому надо прививать, если еще не совсем поздно.

Следующая важная проблема — это проблема воли. Где-то волю нам надо взять, это тоже больной вопрос — вопрос воли, потому что он уходит в иррациональные глубины бытия. Никто не знает, что такое пассионарность, почему одни этносы вымирают, другие нарождаются, одни не хотят воспроизводиться в хороших условиях, другие плодятся в жутких условиях. Никто этого не знает. Это иррациональная сфера, вопрос не теоретический, а вопрос о жизненной энергии, жизненного порыва, это то, что связано с волей. Поэтому у меня нет иллюзии, что мы здесь все решим, и все станет хорошо. Но что остается делать, как не продолжать рассуждать? Все-таки, русская религиозная философия дает нам много вдохновляющего. Многие тексты насыщены, они, образно говоря, вкусные, они симпатично написаны, они привлекают.

В заключение я приведу определение «русской идеи», данное Владимиром Соловьевым: «*Русская идея, исторический долг России требует от нас признания нашей неразрывной связи с вселенским семейством Христа и обращения всех наших национальных дарований, всей мощи нашей империи на окончательное осуществление социальной троицы, где каждое из трех главных органических единств, церковь, государство и общество, безусловно свободно и державно, не в отъединении от двух других, поглощая или истребляя их, но в утверждении безусловной внутренней связи с ними. Восстановить на земле этот верный образ Божественной Троицы — вот в чем русская идея*» (1888)*.

Это не так абстрактно, как может показаться. Это — главное, а все остальное приложится. Это тоже некая цельность, но не тоталитаризм, конечно. Это единство не принудительное, но живое, одухотворенное.

Таким образом, Владимир Соловьев вводит понятие социальной Троицы: церковь, общество и государство, которые должны пребывать в неком органическом единстве, как и людям рекомендуется пребывать в любви, взаимоуважении и солидарности по образу Трех Лиц.

В начале XX в. лучшие умы в сборнике «Вехи» (1909) призвали Россию вернуться в мировую историю из интеллектуального провинциализма. Но в целом «Вехи» оказались не принятыми общественностью. Это плохо, конечно, не для «Вех», а для людей, которые оказались неспособными это понять. Я думаю, что мы должны интересоваться и знать русскую культуру, русскую философию, от нее не отрекаться не потому что она какая-то провинциальная, а потому что нам, как людям этой страны, естественно интересоваться прежде всего тем, что творится у нас. Сборник «Вехи» носит не провинциальный, а универсальный характер, там говорится о вечных ценностях. И наша беда, что в России это не поняли. «Вехи» в духовном смысле продолжают опережать уровень общественного сознания в России. Философия не в почете везде, она не может быть популярной, но, к сожалению, русская философия особенно не в почете. И не потому, что она слабая, не по этой причине, а потому что страна потерпела экономический и исторический крах. За всем этим стоит простой вопрос, который, конечно, никто в лоб не задает: «ну и где была вся ваша философия? На что она повлияла?» Особенно это чувствуется за рубежом. Мы там чувствуем скрыто-презрительное, снисходительное к нам отношение (с похлопыванием по плечу: «your English is good!»), которое через всю эту пресловутую

* *Соловьев Вл.* Русская идея. http://www.vehi.net/soloviev/russianidea.html

политкорректность все-таки пробивается. Нас любят где-нибудь на Ближнем Востоке, поближе к арабским странам. Запад нас, в целом, не любит, и есть за что не любить. Именно поэтому я думаю, что русская религиозная философия даже на Западе не в чести, зайдите в западные магазины, ее там долго искать придется. А вот здесь нам оправдания нет, потому что если мы не будем развивать свою культуру, мы будем вечно вторичными. Свою философскую культуру следует развивать не потому, что она своя (это было бы лишь национализмом), а потому, что в ней есть вселенское измерение, выраженное на русском языке, который является для нас родным. «Родное и Вселенское», — как сказал Вячеслав Иванов. Иначе мы будем вечно имитационной страной, «догоняющей цивилизацией», как красиво выражаются политологи. Я предлагаю вспомнить «Русскую идею» Владимира Соловьева — чем она не подходит? Что там плохого? Что там нельзя взять? Что там устарело? Там нет никакого национализма, провинциализма — ничего этого нет, т. е., русская идея совпадает в главном с идеей христианской. Она, конечно, может быть как-то культурно окрашена, как любая культура или этнос налагает свой отпечаток. Здесь совсем без национальной культуры не обойтись. В целом, это христианская идея — идея любви к Богу, что на философском языке означает — к Истине, и к человеку, что означает гуманность. Все это четко выражено в Евангелии и отчасти уже в античной культуре и философии. У Платона, например, имеется ключевая концепция Блага, а затем — «Общего блага», как социального аспекта Блага вообще. Вот что надо продумать — концепцию общего блага, прежде чем что-то строить, но в нашей культуре нет (или почти нет) артикулированной концепции общего блага. У нас лишь было смутное понятие уравнительной справедливости, на чем большевики в свое время и выехали. Западная мысль столетиями проговаривала, артикулировала ключевые понятия социальной этики, высшим выражением которой явилось христиански осмысленное Римское право. Мы могли бы взять концепцию общего блага или социальной этики из русской религиозной философии, но спросим себя честно: а мы ей верим? Тогда не спасла, спасет ли сегодня? Но поражение идеи на практике, как известно, не означает теоретическую ложность этой идеи. Здесь требуется, конечно, интеллектуальная честность, и... знание жизни и фактов, конечно, само собой. Что у нас не востребовано и незаслуженно невостребовано — это идеи христианской демократии, христианского социализма и правового государства, которые в различных аспектах развивали Владимир Соловьев, Георгий Петрович Федотов, Семен Франк, Сергий Булгаков и другие. Почему же это не востребовано? Теоретически никто этого не опровергает, только лишь фыркают носом, мол, это вторично. Это, мол, публицистика, это не систематично. Хотя работы Соловьева и С. Франка достаточно систематичны. Дело не в пресловутой несистематичности, а в чем-то другом. Ни одного серьезного, логически обоснованного критического довода против концепции христианского социализма и правового государства я до сих пор не слышал и в печати не видел. То, что мы это из русской мысли не востребовали — это наша вина, это вопрос не столько теоретический в целом, сколько вопрос этический и вопрос экзистенциальный. Должна быть какая-то группа интеллектуально честных людей, готовых даже к некоторому самопожертвованию, и даже к осмеянию теми, кого Солженицын назвал образованщиной, чтобы актуализировать эти хорошие и верные идеи. Когда-то мне казалось, что если опубликуют Бердяева, книги которого когда-то мы с риском для свой свободы в «большой зоне» ксерокопировали, то весь мир перевернется в нужную сторону. Произошло чудо — книги Бердяева извлекли из спецхранов и издали, но ничего видимым образом не изме-

нилось (или почти не изменилось). Вставать на путь жертвенного служения, без которого не выбраться в эпоху перемен, у нас сейчас мало охотников, потому что мы все поневоле в русской и советской истории все в той или иной степени стали, к сожалению, конформистами. Когда большая группа интеллигенции подписывает петицию против Ходорковского, который УЖЕ сидит, — такого еще в русской истории не было. А почему они подписали? Кто из заставлял? Почему все они остаются рукопожатными? — Одному надо было крышу для театра то ли ремонтировать, то ли нанимать, другому — чтобы вообще власть чего-то не отняла, а «на нем коллектив» и т. д. Получается, что интеллигенты ведут себя как заложники с детьми перед террористами. Так что это вопрос, я бы сказал, в большой степени этического мужества. Любое изменение в эпоху перемен требует личного мужества. Самый простой пример: каждый судья оказывается перед выбором — подчиниться закону или телефонному звонку? А ведь честная судебная власть — это одна из основ общественного бытия. Ситуация, конечно, сегодня печальная, Россию сейчас продувают все ветры, Россия устала, многих вещей не испытав, Соловьева так и не прочитав. В школьной программе присутствует не «Круг чтения» Л. Н. Толстого, а известный роман с игривой чертовщинкой — «Мастер и Маргарита». Кроме того, Россия миновала, к сожалению, стадию формирования национального государства, она всегда была чем-то вроде империи, имелся монархический тип общественного сознания. Национальные идеи актуальны на стадии соответственного формирования национального государства, а вот эту стадию мы как бы миновали в истории, переросли, не успев дорасти. А сейчас нам надо уже вписываться в современное мировое сообщество, где уже верховодят транснациональные корпорации, где отмирает вообще понятие «национальное государство». Мы как бы напоминаем существо, которое, с одной стороны, инфантильно, а с другой — сенильно, перезрело, диспропорционально развито. У нас уже есть крутые постмодернисты, которые французских переплевывают. Как когда-то были лихие авангардисты начала XX в. А с другой стороны — много людей, которые продолжают пребывать в каком-то дофеодальном состоянии. Мне могут возразить, что всегда и везде так было, но дело в том, что имеются разные степени напряженности этих противоречий. В России, как мне представляется, эта напряженность выше. Вот такая сложная ситуация. Но все равно придется какие-то элементарные социальные азы изучать, потому что, например, понятие общечеловеческой солидарности никогда не устареет, пока существует род человеческий на земле.

А. И. Степанов

ДВА СТАРЫХ ПАМЯТНИКА И ОДИН НОВЫЙ ПРАЗДНИК

История, не терпящая сослагательного наклонения, для современности делает исключение. Здесь мы коснемся трех частных явлений, имеющих немаловажное значение для нашей культуры, национального самосознания. Как известно, в конце XVIII — начале XIX вв. мысль русских образованных классов находилась под заметным влиянием Франции, затем происходит сдвиг в пользу Германии, нынешние же доминанты — США, часть Европы. Процессы взаимодействия при этом, конечно, не сводятся к одностороннему заимствованию, но и содержат элементы диалога или же схемы «вызов — ответ».

Упомянутые в названии памятники — две скульптурные композиции: памятник Минину и Пожарскому на Красной площади (скульптор — И. П. Мартос) и монумент «Рабочий и колхозница» В. И. Мухиной перед ВВЦ. Роднит их не только формальный факт двухфигурности (заметно чаще в скульптуре встречается одно- или многофигурность) или размещенность в знаковых точках Москвы, но и то, что каждая из них — настоящий символ своей эпохи, и речь в данном случае пойдет о вехах истории, ее означивании.

На протяжении своего существования Россия не раз перерождалась, перезакладывала фундамент государства, и Смутное время, завершить которое помогли Минин с Пожарским, относят к одной из подобных «перезагрузок». В свою очередь, в начале XX в. страна переживает сходное по глубине преображение, разрушив прежнее и возведя советское государство. Однако начнем по порядку.

К. Минин и Д. Пожарский, как известно, — организаторы и руководители Второго земского ополчения 1611–1612 гг., освободившего (совместно с Первым ополчением) Москву от польских войск. После этого был созван Земский собор, избравший на престол первого представителя династии Романовых. Мифологический ореол вокруг фигур Минина и Пожарского начал создаваться спустя век, однако решающий вклад был внесен еще через столетие. В конце XVIII — начале XIX вв. появляется целый пакет литературных произведений, воспевающих в патриотически-верноподданном духе подвиг героев: 1798 г. — поэма М. Хераскова «Освобожденная Москва», 1806 г. —

историческое представление Г. Державина «Пожарский», 1807 г. — поэма «Пожарский и Минин» С. Глинки, «Пожарский, Минин, Гермоген, или Спасенная Россия» С. Ширинского-Шихматова, трагедия «Пожарский» М. Крюковского. Окончательную канонизацию похода Минина и Пожарского и Земского собора 1612–1613 гг. относят уже к первой половине 1830-х годов, т. е. к николаевской эпохе.

Расставление решающих акцентов в историческом мифе, таким образом, начиналось в среде, испытавшей влияние масонства и Просвещения, но прошло в «органически-консервативном» ключе. Инициатива создания памятника Минину и Пожарскому родилась в «Вольном обществе любителей словесности, наук и художеств», и Мартос начал работу над скульптурой в 1804 г. Установлена она была в 1818, т. е. вслед за войной 1812–1814 гг. Значение памятника подчеркивалось тем, что он — первый по времени монумент в Москве и в церемонии его открытия участвовал сам Александр I.

Данный символ России изначально воспринимался аллегорически. Речь шла далеко не только о параллелизме двух освобождений Москвы, отражений двух иноземных и иноконфессиональных нашествий: польско-литовского и наполеоновского. В этом контексте полезно напомнить, что в конце XVIII — начале XIX вв. между абсолютистской Россией и революционной Францией происходила не только военная (1799, 1805–1807, 1812–1814 гг.), но и идеологическая конфронтация, даже глубже: конфронтация символическая, ценностная. В Европе начался драматический, занявший два столетия поиск социально-политических кредо.

Движение Просвещения — преддверие Великой французской революции, и армии Наполеона прокатились по Европе под ее знаменами. При этом «офранцуженное» образованное сословие России — кстати, в духе самого Просвещения — вполне понимало, что конечный исход борьбы решается не только на полях сражений, но и в соревновании за умы и сердца. Поскольку же просветительскими идеями тогда были проникнуты обе стороны, постольку русский идеологический ответ содержал ряд элементов французского вызова.

Надпись на памятнике Минину и Пожарскому гласит: «Гражданину Минину и князю Пожарскому благодарная Россия...». Симптоматично само обращение «гражданин», вошедшее в обиход революционной Франции (прототип, конечно, античный). Еще существеннее факт, что Минин — купец, нижегородский посадский, т. е. выходец из *неблагородных* сословий. При этом как раз ему отводилась ведущая роль в историческом подвиге (он — инициатор ополчения, призвавший князя Пожарского на воеводство[1]). Вообще, комплиментарное понятие «народ» вполне характерно для эпохи: имя «народ» на устах французской революции, юных Соединенных Штатов, позже русского декабризма. Фактор «народности» задействован и в мифологеме о Минине и Пожарском (*земское ополчение*), и в квалификации войны 1812 г. как *Отечественной*.

Однако народность, оказалось, можно понимать очень по-разному, совсем не обязательно как отмену сословных барьеров (вытекающую из веры в «естественное равенство» людей), как восстание социальных низов против верхов, а, скажем, как их единение и сотрудничество при сохранении иерархичности. Весьма уместна в данном случае «сдвоенность» героев — купца Минина и князя Пожарского, которой вторила двухфигурность скульптуры, ибо парность тут — символ солидарности низов и верхов, залог национального достоинства и свободы[2]. Социальная субординация не мешала. У Мартоса князь Пожарский сидит, а Минин стоит, что, с одной стороны, отвечает последовательности, кто поднял народ на битву, а кто затем призван, с

другой же — обратная ситуация просто немыслима: подобает ли простолюдину сидеть в присутствии князя? Вплетался и былинный мотив: Пожарский позван, когда он оправлялся от ран, подобно тому как Илья Муромец лежал обездвиженным, пока не был призван на подвиги.

Идею патриотического единения сверху донизу и снизу доверху как альтернативу классовому выравниванию и борьбе использовали и в дальнейшем. Знаменитой уваровской формуле «православие, самодержавие, народность» предшествовало византийское учение о симфонии двух властей: церковной и императорской. Добавленная «народность» не нарушила принцип гармонического согласия. При этом сама формула — дериват трех классических европейских сословий (духовенство, дворянство, неблагородное третье) — зеркальная альтернатива «свободе, равенству, братству». Зеркальность — структурный признак подражания французским идеям в процессе полемики с ними[3].

Чуть ниже мы упомянем и другие черты, роднящие русский «ответ» с Просвещением, пока же достаточно констатировать, что в идеологеме «Минин—Пожарский» активно использовались продукты самого Просвещения. Теперь зададимся вопросом, почему в борьбе с *новейшими* идеями революции в России обратились к *давнему* историческому образцу. Кое-что лежит на поверхности: программам радикальных перемен оппонировал консерватизм. Во имя несокрушимости идеологический столп необходимо врыть до оснований династии, существующего государства. Конструкция укорененных устоев, возвышающегося столпа пригодилась для обоснования и Священного союза в Европе, и режима «православного рыцарственного монарха» Николая I.

Ментальная вертикаль не чужда и Просвещению. В самом его наименовании задействована древняя солярная мифологема о благом свете, распространяющемся *сверху вниз*: свет божественного неба, свет разума как высшей способности. Власть разума над страстями — залог добродетели еще в древних Афинах; просвещение, аналогично, распространяется от высших, образованных классов к темным низшим. Монархическая парадигма, в свою очередь, означает превосходство высших сословий, т. е. подразумевает то же направление влияния сверху вниз. Правда, влияние в данном случае предполагает увещевание не только разумное, но и властное, волевое. Родство двух концепций ощущалось и самими просветителями. Так, признанные великими монархи — русские Петр I и Екатерина II, прусский Фридрих II — выступали просветителями своих народов в глазах Вольтера, Дидро или Гердера.

Утверждению преимущественной вертикали — как вниз: до корней, так и вверх: высота духа — отвечает и художественное решение памятника Минину и Пожарскому. Скульптура лишена внешнего динамизма (в отличие, забегая вперед, от «Рабочего и колхозницы»). Причина не столько в классицистских нормах, сколько в замысле: с динамизмом связывался в первую очередь революционный порыв, тогда как противостоят ему размеренность и устойчивость. При этом если и французская революция апеллировала к античным образцам (той же республики), то Мартос, в свою очередь, облачает Пожарского в античные одеяния, но на Минине при этом — одежда русского простонародья (связь национального и античного героизмов).

Не лишен любопытства и другой аспект скрытой полемики. В российском восприятии Франция тех времен ассоциировалась в немалой степени с фемининными коннотациями: «столица изящества и кокетства» Париж, Жанна д'Арк, «лицо республики» Марианна, или, скажем, богиня Разума, культ которой пытались ввести. Скульптура Минина и Пожарского же патриархальна. Женское начало в тради-

ции — носитель своеволия и страстей, тогда как разумен по преимуществу зрелый муж.

Теперь обратимся ко второму из объявленных памятников — «Рабочему и колхознице», яркому символу советской эпохи. По степени известности в мире он стремился приблизиться к статуе Свободы, французскому подарку Америке. Создана скульптура Мухиной для Всемирной выставки в Париже 1937 г., где вызвала у большинства неподдельный восторг, получила Гран-при. Затем она была установлена перед «советской витриной» — ВДНХ, стала эмблемой «Мосфильма».

Превращение в символ Советов вполне правомерно. Европейски образованной Мухиной (учившейся, кстати, и у помощника Родена Э. Бурделя в Париже) удалось передать величие коммунистической эпохи, ее постулаты[4]. Во-первых, мимо внимания прессы не прошла перекличка композиционного решения «Рабочего и колхозницы» со знаменитым образцом из Афин: «Тираноубийцами Гармодием и Аристогитоном» Крития и Несиота. Тираноубийство — мотив и революционной доктрины. Во-вторых, тут был запечатлен союз двух классов рабоче-крестьянской страны. Сравним монументы Мухиной и Мартоса.

Прежде всего, там и там во имя передачи героики задействованы, как сказано, античные аллюзии, а также подчеркнута идея народности. В обеих скульптурах проводилась мысль о единении двух классов, выражающаяся двухфигурностью. Памятник Минину и Пожарскому патриархален, у Мухиной же — эмансипация — появляется и женский персонаж. В памятнике Минину и Пожарскому, кроме того, шла речь о «вертикальной» солидарности социальных верхов и низов, а в «Рабочем и колхознице» — о солидарности «горизонтальной», ибо классы в доктрине уже равноправны. Однако даже в полемике присутствует то, что роднит две скульптуры.

В мифологеме о Минине и Пожарском ведущий — первый, второй же — сподвижник (у Мартоса Минин возвышается над Пожарским). Нечто подобное присутствует и в коммунистической идеологеме: первый из двух равных классов — пролетариат, а крестьянство — союзник. Традиционное превосходство мужского начала над женским выражало у Мухиной соотношение более и менее активного (политически, исторически) социальных классов, чему вторил и «естественный» факт, что мужская фигура выше, чем женская. Феминистки обнаружили бы тут латентную дискриминацию, а структуралисты — использование типичных пар по схеме «герой и его помощник». К таким парам относились, кстати, и канонические Маркс и Энгельс[5].

На этом сходство двух памятников практически заканчивается. Прежде всего, в противоположность мартосовской, скульптура Мухиной явственно динамична, устремлена вверх и вперед. Согласно замыслу, как это и было на парижской выставке, вознесенная на высоту[6], она передает ощущение полета. Признаку динамизма — порыва, полета: ведь наступила эра авиации и моторов, осуществления дерзновенных мечтаний, — соответствовало самосознание советского государства, которое, в отличие от царской России, уже не было антагонистом пассионарной революции, а само превратилось в источник энергичного обновления. Не величавая зрелость, как у Мартоса, а бодрая молодость присуща мухинским персонажам.

В том же русле и факт, что памятник Мухиной посвящен не былым и конкретным историческим персонажам, а современным и обобщенным, ибо не в прошлом, а в будущем, не в памяти, а в мечте СССР утверждал ядро своей идентичности. Можно сравнивать и другие черты. Например, в точке первоначальной установки памятника (до 1930 г.) Минин Мартоса застыл в широком указующе-учреждающем жесте правой руки в сторону Кремля: освободить святыню отчизны от захватчиков,

восстановить российское государство. Решение «Рабочего и колхозницы», напротив, «экстерриториально», руки фигур устремлены в небеса: наша родина — будущее, место — весь мир.

Скульптура Мухиной, помимо того, огромна: 24 м без постамента. Титанизм присущ авангарду во всех областях — индустрии, архитектуре, социальных проектах, мышлении. Марксистско-ленинская мечта, революционные классы заведомо превосходят ординарную меру. Исполинские размеры, вкупе с вознесением в высоту, отражают и богоборчество атеистического государства, титанический штурм небес.

Идее могущества человека отвечает также то, что это памятник *труду* (в СССР — культ труда; в самой скульптуре героизация труда сравнима по накалу с юнгеровским «Рабочим»). Если героизм обыкновенно усматривать в его батальной разновидности, как это и было у Мартоса, то не чужд воинственной устремленности и мухинский символ. Вообще, в «Рабочем и колхознице», как во всяком мифе, сцепляется то, что считается противоположным: мужское—женское, индустриальность—аграрность, война—мир (насилие и созидательный труд). Не лишены двоения и детали в отдельности.

Так, скажем, молот семантически амбивалентен: орудие и созидания, и разрушения; достаточно вспомнить выковавшего разящие молнии греческого Гефеста, грозного скандинавского Тора или сонм советских плакатов, на которых могучий пролетарий разбивал кувалдой цепи мирового капитализма. Символика молота — излюбленная в СССР: см., напр., скульптуру Е. В. Вучетича «Перекуем мечи на орала» (1957), подаренную ООН.

Знаковой произвольности скульптура Мухиной лишена, не случаен и выбор материала — нержавеющей стали (скульптура Мартоса — из бронзы). Наряду с технологической новизной, тут призываются ассоциации: «стальная воля», «стальная решительность», «стальной кулак». «Как закалялась сталь» назвал свой знаменитый роман Н. А. Островский (1932–1934), не говоря о псевдониме тогдашнего вождя СССР. Вознесенный в небеса, монумент сиял в лучах солнца (солярная мифологема, не чуждая и Просвещению, и символике СССР: заря коммунизма, лучи солнца на советском гербе). Сталь — культурный коррелят железа. На смену бронзовому веку действительно пришел железный, отнюдь не только в скульптурных материалах. «Железный поток» — знаменитый в советское время роман А. С. Серафимовича (1924); «гвозди бы делать из этих людей» — метафора В. В. Маяковского.

На таком фоне в перекличке символов Мартоса и Мухиной заметен еще один инвариант: в обоих утверждалась доминанта ценности не рядовых частных людей, реалий их чувств и тел, а того, что над обыденностью возвышает. Только тот, кто отбрасывает в сторону свои мелкие переживания и потребности, служа общим высоким целям, достоин звания Человека[7].

Третий из рассматриваемых объектов — новый государственный праздник: День национального единения 4 ноября, учрежденный в честь освобождения Москвы 1612 г. Как выходной, т. е. настоящий праздник, он заменил 7 ноября, неотрывное от Октябрьской революции. Вообще праздники, по мнению исследователей, организуют социальное время, культурное пространство, сущностно связывают со сферой сакрального. Праздники — памятники событиям и эпохам. Тогда упомянутая замена знаково равносильна возвращению от «Рабочего и колхозницы» к Минину и Пожарскому.

Перед нынешней российской элитой, спорадически озабоченной поиском национальной идеи, стоит двойная задача как закрепления завоеваний 1990-х годов, так

и преодоления их «эксцессов». Такие задачи амбивалентны, сплетение революционных и консервативных тенденций, и — как в случаях Наполеона, Сталина, отчасти Вашингтона — редко обходятся без подъема патриотических чувств.

При этом в празднике 4 ноября, как ясно из сказанного, помимо патриотических, присутствуют и антиреволюционные коннотации. Если монумент Мартоса возведен в борьбе с экспансией идей Великой французской революции, то в нынешнем воззвании к тем же событиям звучат сходные же мотивы. Консервативная журналистика последних лет активно разрабатывала тему трех русских Смут: начала XVII, начала и конца XX вв. Две первые Смуты сопровождались интервенциями, последняя также кодифицировалась как реальная и символическая интервенция: тотальное наступление Запада, недавние «оккупационное правительство», компрадорская «семибанкирщина» (калька с «Семибоярщины» XVII в.) и т. п. Сегодняшний призыв к победе над Смутой актуален постольку, поскольку все революции (не исключая новейших «цветных») заносятся в ареал России извне, направлены против блага народа. Из этого не вытекает, что в современной элите возобладали охранительные настроения (ведь официальное главенство по-прежнему — у «демократического» Дня независимости 12 июня), однако характер сигнала красноречив.

Обратим внимание на два немаловажных момента. Во-первых, символическая перекличка нововведенного Дня национального единения с мифо-историческим комплексом «Минин—Пожарский» предстает в социально-политической плоскости и как призыв к солидарности низов и верхов. Тем самым фундируется по-прежнему *парная* формообразующая структура. При этом, в отличие от «Рабочего и колхозницы», коммунистической эгалитарности, уже не предполагается равноправия двух основных социальных частей (соответствующее классовое единение вновь вертикально: верх и низ, а не горизонтально, как в случае союза пролетариата с крестьянством). Отсутствует и направленный на обновление, устремленный в будущее динамизм. Однако согласно обобщенному, формальному критерию во всех трех случаях наблюдается гомоморфизм: присутствие тесного холистического альянса двух элементов, один из которых отличается ведущим, другой — ведомым характером (структура $M = 1{,}618$; см. примеч. 5). Не следует ли констатировать наличие определенного инварианта?

Во-вторых, выделив костяк обобщенной логической структуры, затем следует установить, как она функционирует в реальной социально-исторической среде. Ограничимся несколькими замечаниями.

Прежде всего, каково назначение старой идеологемы в исторически новом контексте, какие проблемы она призвана разрешать? Очевидно, речь идет уже не о буквальной войне с иноземным противником, как это было в случаях исторической Смуты и борьбы с Наполеоном; напротив, скажем, в экономике ставятся задачи тесного взаимодействия (национальная заинтересованность в западных рынках и инвестициях, технологическом обновлении). Зона сопротивления ограничивается главным образом политической, символически-ценностной сферами. Само разделение целостной совокупности отношений с Западом на два сектора (экономический, с одной стороны, политико-идеологический — с другой), интенциально противоположные, привносит оттенок психической расщепленности, страдает двусмысленностью, которая отсутствовала в исторически прежней работе рассматриваемой идеологемы.

Как, кроме того, обстоит с единением верхов и низов перед лицом постулированного нашествия? Если в сражениях с французскими армиями солидарно участвовали все общественные слои, от аристократов до простонародья, то теперь подобное

единодушие усмотреть заметно сложнее. В условиях, когда российский истеблишмент обзавелся на Западе вкладами в банках, недвижимостью, проводит вакации на престижных европейских курортах, социальному большинству, вероятно, непросто избавиться от сомнений по поводу искренности модели как классового единения, так и внешней угрозы. Но именно от истеблишмента исходила инициатива учреждения нового праздника. Кроме того, национальное единение перед лицом тяжелой внешней угрозы — если последовательно придерживаться такой парадигмы — предполагает устранение внутренних предателей (о чем и заявляет лево-патриотическая оппозиция). Российская элита, впрочем, навряд ли имела в виду назначение себя на роль унтер-офицерской вдовы, напротив, праздник 4 ноября заменил собой годовщину 7-го, отчего впечатление эклектической двусмысленности посылаемых сверху сигналов только усиливается.

По этим и другим аналогичным причинам учреждение нового праздника не вызвало массового удовлетворения, в чем уже видится существенное отличие от тех чувств, с которыми в свое время были встречены символы Минина и Пожарского, а также «Рабочего и колхозницы». В связи с чем, по-видимому, небезосновательно говорят: на протяжении более десятилетия в современной России проводились слабо продуманные демократические реформы, включая сферу идеологии, а когда очередной цикл развития обернулся более консервативною стороной, она оказалась сходного качества, и новый «патриотический» праздник изначально обречен на участь такого же симулякра, как годовщина «демократического» 12 июня.

Возможно, стоит сказать несколько слов и о пространственно-временных характеристиках, имплицитных новому празднику. К неизбежным коннотациям символического обращения к событиям, произошедшим четыре века назад, относится следующее. Прежде всего, в составе тех давних событий происходила конфронтация с державами всего лишь локального веса, значения. Задачи стратегической экспансии перед страной в тот период не ставились, и она еще век оставалась на международной обочине. Если содержанием и нынешнего исторического этапа предполагается столкновение и пикировка с непосредственными соседями, причем в парадигме защиты от них, опаздывающего реагирования (с новой силой комического пророчества звучат строки Д. А. Пригова, написанные в начале 1980-х годов, в разгар советской контрпропаганды против движения «Солидарность»: «Опять поляки метят на Москву. . . »), то посыл нового праздника вполне отвечает подобному требованию.

Немногим лучше обстоит и с темпоральными коннотациями, поскольку в начале XVII в. перед Россией еще не ставились впечатляющие задачи на будущее; на их месте в еще большей мере зияет дыра в процессе нынешнего обращения к давним событиям. К назначению национальных символов, идеологем всегда относилось ментальное освоение не только прошлого, но и настоящего с будущим: у страны, не смотрящей вперед, серьезные перспективы отсутствуют. Разумеется, не обязательна столь радикальная футуризация, как в «Рабочем и колхознице» Мухиной, в коммунистической идеологии: корни прошлого не менее значимы. Однако оставление только корней — без кроны, новых побегов — чревато последующей выкорчевкой.

В связи со сказанным, вероятно, уместно упомянуть хотя бы об одной из возможных идеологических альтернатив. В настоящем контексте целесообразней начать не с формальной структуры (к ней мы позже вернемся), а с более материальных реалий — коль рассмотренная официальная идеологема не удовлетворительно согласована с ними.

Согласно мнению ряда экономистов и политологов, определяющим в истории

XXI в. станет выход на мировую арену таких динамичных гигантов, как Китай и Индия (к середине века по 1,5 млрд. чел.). Размер их собственных рынков (демографические масштабы плюс в перспективе возросший уровень жизни) является серьезной заявкой на роль центров силы, прочной базой для дальнейшего экономического, технологического, политического наступления. Навряд ли также в начавшемся веке совсем исчезнет обыкновение сильных подстраивать правила международной игры под себя. Поэтому остальным игрокам, чтобы не маргинализироваться, не остается иного, кроме формирования соизмеримых по мощности единиц. Американская элита, похоже, уже осознала веление времени, — по крайней мере, если судить по ее усилиям в создании общеамериканского рынка свободной торговли, а затем, вероятно, и более сплоченного блока (численностью около 1 млрд. чел.).

У самой по себе полуторасотмиллионной России в подобных условиях отсутствуют надежные конкурентные шансы. Собственного потенциала будет хронически не хватать для полноценного развития технологий, науки, культуры, для возможностей отстоять свои права в процессе международного разделения труда. Процесс сдвигания на обочину системно отсрочивается, но не предотвращается интеграцией в рамках Евразии (СНГ или его преемник). 300 млн. чел. — не достаточные по новым меркам масштабы, особенно если учесть размер ресурсных потребностей для экономического восстановления и переоснащения.

Не лишен аналогичных проблем и более успешный по видимости Евросоюз. Спустя несколько десятилетий он, по-видимому, «переварит» своих новых членов, но к тому моменту станет совсем очевидным: 450 млн. чел. — не та цифра, которая выдерживает сравнение с Китаем, Индией, панамериканским альянсом. Сходство глобальных вызовов, с которыми предстоит столкнуться как России (Евразии), так и Европе, не оставляет для каждой иного реального варианта, помимо объединения (экономического, политического).

При этом над Европой в отдельности нависнет и не вполне благоприятный геоэкономический фактор. Речь идет о так называемых мировых экономических центрах, непосредственный доступ к которым предоставляет странам, блокам ряд преимуществ, отдаленность же, напротив, толкает к периферизации. На протяжении двух предшествующих столетий основным таким центром служил Атлантический, теперь его место в нарастающей степени занимает Тихоокеанский. В связи с этим вспоминают о гумбольдтовском определении Европы как всего лишь полуострова гигантского евразийского материка. Полноценными же выходами как к старому Атлантическому, так и к новому Тихоокеанскому центрам из перечисленных блоков обладают лишь Америка (ее новый блок) и альянс ЕС / СНГ.

750-миллионное население при надлежащем уровне модернизированности является, по-видимому, тем минимальным размером, который в состоянии обеспечить конкурентоспособность в грядущей, разделенной на блоки глобальной системе. Пусть при этом сохранятся, конечно, приемлемые места и для более скромных по влиянию игроков, но в любом случае лишь для тех, которые своим потенциалом не в состоянии угрожать интересам ведущих блоков. Однако к таким игрокам, которым тогдашние сильные мира сего позволят относительно свободно дышать, Россия, как и Европа, навряд ли относится. Поэтому реальной альтернативой большому евразийскому объединению (ЕС / СНГ) в перспективе является не сохранение статус кво, а периферизация или даже распад. Это тот случай, когда задача сохранения совпадает с задачей роста, когда консервативная линия тождественна преобразующей. Старый тезис «Россия может существовать только в роли великой»

в наступающей эре трансформируется: вместе с Европой. Установки западников и славянофилов, «демократов» и «патриотов» сходятся уже не ассимптотически, а на видимом горизонте.

В составе данного варианта обнаруживается место и для отмеченной ранее в качестве инварианта символической парной структуры (M = 1,618). При этом России достается роль единицы в рамках Евразии (Россия и ее союзники по СНГ) и роль 0,618 (вместе с СНГ) в рамках альянса ЕС / СНГ. Нет необходимости, по крайней мере на данном этапе, предвосхищать наиболее оптимальную форму такого альянса: если ЕС к тому времени организационно приблизится к федерации, то СНГ подключится, возможно, в варианте конфедерации.

Очевидно неконструктивным оказалось бы в данных условиях принятие позы просителя, занявшего очередь в брюссельскую канцелярию. В качестве «бедного родственника» Россия в состоянии лишь внушать опасения, и напротив, объективная заинтересованность в консолидации в перспективе взаимна: еще неизвестно, у какой из сторон в ней фактически больше нужда. Не является аксиологически дискриминируемым и структурное место, описываемое величиной 0,618. Так, если воспользоваться аналогией с идеологемой «Минин—Пожарский», то согласно социальному признаку преимущественный вес у второго, тогда как по критерию инициативы приоритет у первой фигуры. Подобная «обратимость» — одно из неотъемлемых свойств рассматриваемых структур. (Читатель может свериться, в частности, с образцом и раннего христианства: несмотря на то, что Сын — производная от Отца (рожден Им), религия все же названа по имени Второй Ипостаси и превалирующая активность по отношению к человеку принадлежит именно Ей.)

Необходимость приведенного экскурса в глобальную экономику и политику при рассмотрении *культурологического* вопроса обусловлена как известной целостностью социально-исторической жизни, единством всех ее секторов, так и в особенности тем, что в данной статье исследуются *прикладные* аспекты культуры, а именно сфера общественной идеологии. Прикладной характер, однако, не только не исключает, но и непосредственно требует присутствия также ментальных аспектов.

Поэтому недостаточно ограничиться тем, что отмеченный вариант консолидации согласуется с реальными перспективами, он нуждается также в эстетическом и нравственном одушевлении. При этом костяк известного лозунга Ж. Тириара «Европа от Дублина до Владивостока» выглядит подобающим по масштабу, но в своей конкретной форме маргинально окрашенным. Между тем у стремления европейских народов на Восток, у встречной тяги России в «страну святых чудес», по выражению А. С. Хомякова, т. е. в Европу, — действительно многовековые корни. В символическом означивании союза Востока и Запада найдется место и структурной бинарности, присущей двум предыдущим российским символам, и очевидным солярным мотивам, общим как Просвещению, так и советской идеологии: смыкание Востока и Запада как путь бога светлой гармонии Аполлона (очередная античная аллюзия). В составе новой мифологемы могут быть задействованы, к примеру, и параллели с проектом Александра Македонского великой евро-азиатской державы, но в данном случае в ее модернизированной, индустриально-северной разновидности, применительно к многонациональной и поликонфессиональной цивилизации, сложившейся под знаком исторически христианской доминанты. Заря будущего здесь встречается со зрелым прошлым, воодушевляющая сила идей — с основательностью материи, жертвенная преданность общим высоким целям — со вниманием к «маленькому человеку», его частным потребностям. У народов же, лишенных мечты,

не вступающей в антагонизм с реальной действительностью, зачастую отсутствует и пристойное будущее.

Потребность в идеологической активности, наступательности, в заключение отметим, ничуть не противоречит проблемности состояния тех или иных государств. Так, разоренная практически дотла мировой и гражданской войной советская Россия энергично продвигает проект всемирного преображения, а в США периода Великой депрессии прорабатывается та «американская мечта», которая по сей день вдохновляет своих сторонников в разных странах. Возможно, нелишне напомнить и о первых веков христианства, пришедшихся на системный кризис античного мира. Именно в сфере идей, общественной идеологии рождаются те начала, в которых слабость претворяется в силу; идеи, овладевшие массами, как и встарь, — эффективный инструмент завоевания будущего.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] В действительности вопрос об инициаторах сопротивления и, в частности, кто кого призвал, не имеет столь простого ответа. Так, Второму ополчению предшествовало Первое, патриарх Гермоген рассылал по городам грамоты, призывающие к борьбе с интервенцией Речи Посполитой. Согласно Н. И. Костомарову, первоначальная роль нижегородского земского старосты Козьмы Минина-Сухорукова состояла в воодушевляющей патриотической речи в соборной церкви и в инициации сбора средств. Затем в имение кн. Пожарского «прибыли архимандрит нижегородского Печерского монастыря Феодосий и дворянин Ждан Болтин с посадскими людьми приглашать его сделаться начальником ополчения, которое затевалось в Нижнем Новгороде». А Пожарский, в свою очередь, предложил кандидатуру Минина, чтобы тот «ведал бы казну на жалованье ратным людям». Но исторические мифы, подобно прочим паря в области духа, не обязаны демонстрировать чувствительность к приземленным деталям и анахронизмам.

[2] Трудно не разделить впечатления, что при введении фигуры Минина в исторический миф был учтен и французский опыт героизации Жанны д'Арк, спасшей Францию и ее монархию от интервенции англичан в еще более страшный, чем Смутное время, период — Столетнюю войну. Старинный французский вариант радикальнее русского, ибо французская героиня происходит даже не из купцов, а из еще более низкого слоя крестьян, является представительницей «низшего», женского, пола, не говоря о ее далеком от зрелости биологическом возрасте.

[3] В качестве отступления отметим, что приобщенный немецкой философии граф С. С. Уваров, по-видимому, разделил и ее подчеркнутое тяготение к концептуальным триадам. Шире же: контемпоральная немецкая мысль, вначале испытав восхищение блестящими идеями французского Просвещения, затем перешла к неудовлетворенности степенью их глубины, характером социально-политических выводов (чему, безусловно, способствовал и факт оккупации Францией немецких земель); такой ментальный опыт Германии оказался востребован и в России.

В частности, немецкий вариант «народности» (романтиков, патриотов — сторонников единства страны или даже филологов, поднявших на щит третируемый прежде фольклор), по сравнению с галльским или англосаксонским, — не столько рационалистичен, сколько «органичен», с более выраженным акцентом на сердце, душе; ему присуще, соответственно, и более существенное вовлечение бессознательного.

Помимо того — что здесь, вероятно, важнее — в начале XIX в. в Германии развивается движение так называемого «Второго Ренессанса», отличного от общеизвестного первого, охватившего прежде всего романские народы. Народам же германским, как утверждалось, пристала ориентация не столько на западные, т. е. римские, античные образцы, сколько на

более восточные греческие. Колыбелью настоящего европейского духа является именно Греция, тогда как Рим почти стерилен в плане рождения конструктивно-глубоких идей, оставив за собой либо подражание, либо формулы в области права и государственного строительства. Подобное направление мысли не могло не импонировать и «восточной» России, приверженной вдобавок «греческой» разновидности христианства.

На посту министра народного просвещения и особенно президента Петербургской Академии наук С. С. Уваров немало сделал для развития отечественного образования и науки. Несколько позже, при Александре II, по стопам Германии в России проводится коренная реформа образования (в направлении его «классичности», типологической «греческости»), его главные принципы переживают даже и революцию (сохранив, в частности, теоретическую фундаментальность, обстоятельно-стройное преподавание математики). Однако эти и другие *реальные* обстоятельства имеют лишь косвенное касательство к сфере национально-идеологических *символов*. Последние живут во многом самостоятельной жизнью, подчиняясь собственной логике.

[4] В рамках мотива культурного взаимодействия, возможно, уместно напомнить, что в советской России была внедрена идеологическая теория *немецкого* социализма: марксизм, однако с учетом местных, а также изменившихся исторических условий: марксизм-ленинизм. Но при этом первой страной *победившего* социализма считался, конечно, СССР, и именно он служил ведущим средоточием как учения, так и силы.

[5] Аналогичных пар в мировой культуре не счесть. В мифологии и литературе это, скажем, Геракл и Иолай, Тесей и Перифой, рыцарь и его оруженосец (в частности, Дон Кихот с Санчо Пансой), Шерлок Холмс и доктор Ватсон, Пуаро и Гастингс, сказочные Емеля и Щука, Иван и Конек-Горбунок, Золушка и ее крестная мать-волшебница (в шварцевском варианте: Фея и, кроме того, ее ученик)... Подобных примеров немало и в сфере политики, религии, философии. Образцовая логичность их имплицитных структур поддается даже математическому описанию, и в нашей книге «Число и культура» (М., 2004, с. 779 и сл.) им было поставлено в соответствие значение $M = 1{,}618$, где единица отвечает семантическому весу главного персонажа (или понятия), а величина 0,618 — его помощника (понятия подчиненного).

[6] Теперь, после реставрации, предполагается восстановить эстетическую справедливость, и высота постамента составит 36 м.

[7] По всей видимости, заслуживает отдельного обсуждения обстоятельство, которое нами пока лишь упомянуто: насколько значим факт двухфигурности обеих скульптур? Ведь каждая из них послужила ярким репрезентантом идеологии соответствующей эпохи (когда России удавалось выдвинуть международно значимые социально-политические проекты), запечатлела определенное представление об отношении социальных классов и обратилась для этого к образцу интеркультурной и «вечной» структуры $M = 1{,}618$ (см. примеч. 5). Вопросов, кажется, не вызывает двухфигурность «Рабочего и колхозницы», поскольку в советской доктрине тридцатых годов государство также считалось еще не «общенародным», а только рабоче-крестьянским, т. е. двухклассовым. Лишь после войны под давлением НТР, ядерной гонки повышается до полноценной группы статус и трудовой интеллигенции (прежде она считалась всего лишь «социальной прослойкой»), и на советских плакатах запестрели тройки мужественного рабочего в синей спецовке, миловидной колхозницы в комсомольской косынке и вдумчивого интеллигента в пиджачно-галстучном облачении.

Но почему в памятнике Минину и Пожарскому фигурируют также только два персонажа? Ведь официальная модель XIX в. включала *пять* общенациональных сословий: дворянство, духовенство, купечество, мещанство, крестьянство (пятичастность здесь получалась как результат «двухэтажной» трехчастности: на первом логическом уровне дворянство, духовенство и не упоминаемое третье сословие, а на низлежащем втором это третье сословие, в свою очередь, членилось на купечество, мещанство, крестьянство; см. «Число и культура», с. 103–104).

Не исключена гипотеза, что в подобных случаях на первое место выходят эстетические

соображения, мотив повышения экспрессивности: двойки не только проще, но и по-своему энергичнее более дробных групп. Во имя обобщенности как в идеологических, так и в эстетических символах зачастую малоуместны обстоятельные реестры. Оттого, в частности, Мартосом и было задействовано элементарное представление о классовых верхах и низах. (В скобках отметим, что не выдерживает критики предположение, будто Мартос исходил здесь из фактов: исторических героев два, значит, две и фигуры. С фактами у мифологемы как раз неоднозначные отношения, поскольку в реальном взятии Москвы как минимум не менее выдающуюся роль сыграл, к примеру, один из руководителей Первого ополчения кн. Д. Трубецкой. Однако его притязания на престол обусловили последующую дискредитацию данного полководца. Мифологема складывалась по своим собственным законам, и Мартос подключался к ней и развивал.)

По сходной причине «Рабочий и колхозница» продолжали оставаться символом советского государства и тогда, когда оно официально превратилось из рабоче-крестьянского в общенародное. Та же имплицитная структура $M = 1{,}618$ была использована, кстати, и в идеологеме «блока коммунистов и беспартийных» или в речитативно повторявшемся лозунге «народ и партия едины» (при «ведущей и направляющей» роли второй).

Не вдаваясь в предметное содержание каких бы то ни было идеологий, но только исследуя систему задействованных в них структур (или, напротив, констатируя структурную «рыхлость»), в ряде случаев удается судить о степени их эффективности. Если справедливо, что подобного формального анализа, вообще говоря, недостаточно, то не менее справедливо и обратное: «нестройные» продукты отличаются заведомо низкой работоспособностью.

А здесь остается лишь задаться вопросом: не относится ли структура $M = 1{,}618$ к составу наиболее эффективных, особенно на ранних этапах становления соответствующих идеологий, культурных течений?

С. А. Емельянов

МОДЕРНИЗАЦИИ РОССИИ В КОНТЕКСТЕ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ ПРАВОСЛАВНОЙ ТРАДИЦИИ И МАРКСИСТСКОЙ КОНЦЕПЦИИ

В нашей жизни совмещается вечное и изменчивое, сохраняющееся и постоянно обновляемое. Эту парадоксальную истину достаточно сложно реализовать в научных концепциях. Можно, очевидно, лишь с разных сторон приближаться к пониманию этой глубокой диалектической связи, пронизывающей мир и социальную реальность, составляющую часть этого сложного мира.

В ракурсе данного небольшого сообщения особый интерес представляет взаимосвязь инвариантности и изменчивости в России в контексте соотнесения их с православной религиозной верой и марксистской концепцией.

Вера в России играла ключевую роль в трудные времена, она объединяла людей вокруг своих лидеров: Дмитрия Донского, Сергия Радонежского, Козьмы Минина и Дмитрия Пожарского, Иосифа Сталина. В самые различные времена, — в Смутное время, в войне 1812 г., в Гражданскую и Великой Отечественной войнах она имела различные формы, но единую глубинную, в конечном счете православную, сущность.

В процессе социальных преобразований невозможно изобрести новые ценности, их можно найти только в самом обществе, т. е. все социальные преобразования (реформы, бунты и революции) для успешности их осуществления должны быть *соразмерны человеку*. Успешная социальная модернизация возможна только в том случае, если новая система ценностей находится в логике предшествующей системы ценностей и в то же время в процессе реализации инновационной системы ценностей происходит определенный позитивный «аксиологический сдвиг».

Инновации, которые не санкционированы в культуре и в национальном менталитете, не воспринимаются как «свои», как нечто привычное и могут вызвать в обществе массовое дискомфортное состояние, консервативную реакцию «отторжения» и социокультурный раскол.

Для объяснения достаточно цепкой живучести того, что мы обычно относим к невозвратному историческому прошлому и которое вновь и вновь прорывается на

поверхность жизни, недостаточно марксистских понятий о «производительных силах» и «производственных отношениях». Следует, очевидно, учитывать отношения между людьми, которые возникают не только в процессе производства, но и те отношения, взгляды, привычки, т. е. «стереотипы» и «поведенческие нормы», цементирующие силовой скелет общества, его каркас, систему укоренившихся в обществе отношений между управляющими и управляемыми. Эти отношения можно назвать «общественными структурами» (термин М. С. Восленского[1]).

Очевидно, что исторический материализм не может служить общей научной базой для создания концепции модернизации России (в особенности в монархический период), так как в нашей стране не объективные социальные законы и производственные отношения, а общественные структуры, т. е. укоренившиеся в российском социуме и первоначально освященные религией отношения между управляющими и управляемыми играют определяющую роль. Необходимо напомнить, что и сам К. Маркс признавал, что его «материалистическое понимание истории» основывалось на изучении истории *Англии* и полностью применимо только к *ней*.

Следует не забывать также и тот факт, что К. Маркс не занимался рассуждениями об обществе и прогрессе «вообще», а направил всю свою силу и энергию на изучение законов развития и функционирования одной, но самой сложной, капиталистической формации. При этом главной иллюзией Маркса было, скорее всего, то, что, изучая и анализируя реальности капитализма XIX в. на Западе, он был убежден, что речь идет о капитализме вполне развившемся, достигшим апогея и, следовательно, обреченным на скорый уход с исторической арены.

В сочинении К. Маркса «Разоблачения дипломатической истории XVIII века» (Вопросы истории. 1989. № 1–4) охарактеризовано многовековое историческое развитие России. Однако в этой работе *экономические* проблемы вообще не затрагиваются; все сводится к чисто политическим и идеологическим проблемам. Осмысливая путь русской истории от Рюрика до Петра I и утверждая, что и далее (т. е. до середины XIX столетия, когда была написана работа) этот путь оставался по своей сути таким же, К. Маркс ничего не говорит о развитии «производительных сил» и соответствующих изменениях «производственных отношений» и т. п.

По-своему замечательно обобщающее суждение «материалиста» Маркса о России: «Она является *единственным в истории* (выделено мной. — *С. Е.*) примером огромной империи, само могущество которой, даже после достижения мировых успехов, всегда скорее *принималось на веру* (выделено мной. — *С. Е.*), чем признавалось фактом»[2].

С другой стороны, известно, что весомое значение в социальных преобразованиях в России в начале XX в. имела так называемая «идеалистическая» составляющая марксистского учения, пронизанная мечтой о справедливом социальном устройстве, которая воспринималась не как рациональная социальная теория, а полурелигиозно.

Если наука как совокупность фиксируемых и накапливаемых знаний стала основой рационального подхода к внешнему миру, то вера, являясь своего рода «высшим умом низшей природы», не только как бы «окаймляет» интеллект, но и носит надличностный характер, связывая человека и общество. Вера и религия осуществляют тесную связь с понятиями добра и зла и с менталитетом страны. Христианство, в котором тесно переплелись эллинистические и еврейские корни, не случайно в I в. н. э. пришло на смену идеологии атомизированного общества Древнего Рима и показало путь выхода из того искаженного состояния общественного сознания, которое существовало в самом мощном государстве Древнего мира.

Считается, что Крещение Руси произошло в 988 г., т. е. в конце X в. Но это не совсем так. Существует целый ряд современных исторических и археологических изысканий, неоспоримо свидетельствующих о том, что Киевская Русь начала приобщаться к христианству гораздо раньше, еще в 860-х годах, т. е. за сто лет до официального государственного Крещения[3].

Поэтому вполне уместно говорить о синтезе языческих и христианских начал в древнерусской культуре. При христианизации Руси местные языческие ценности и традиции не были отброшены, а, напротив, органично вошли в новую культуру. На Руси христианизации были подвергнуты, прежде всего, народные формы и институты общежития. Христианская вера была освоена, преобразована и приспособлена к укладу жизни народов России.

Русь выступила как своего рода «воспреемница» античного наследства, полученного через византийско-греческое православие. Если «Христианский мир» Европы утвердился благодаря римской культуре, основанной на жесткой структуре социума, праве и рационализации, то «Святая Русь» получила в наследство эллинскую идею Космоса, побуждающую к эстетическому осмыслению всеединства мира. Именно стремление к всеединству разнородных начал бытия стало определять наиболее архетипичные мифологемы русского православного общественного сознания.

Специфика освоения русичами греческой патристики определяется в первую очередь наследием первоучителей славянства — Кирилла (826–869 гг.) и Мефодия (820–885 гг.). Славянским просветителям было свойственно сближение христианского вероучения с философией и моралью. Согласно воззрениям первоучителей, Бог равно облагодетельствовал всех людей одинаковой способностью к самоусовершенствованию, поставив их между ангелами и животными. От животных их отличает разум и речь, от ангелов — гнев и похоть. И кто к кому приблизиться больше, к тем и приобщится — к высшим или низшим. Все зависит от образа их жизни, от уровня знаний. В особенности необходима философия. Она указывает путь к истине, возвышает человека к Богу.

Помимо патристических трактатов, религиозные и философские идеи проникали на Русь в составе всевозможных исторических хронографов и флоригилиев — морально-назидательных сочинений. Из флоригилиев особенно выделялась «Пчела» — памятник афористического жанра, впервые появившийся на Руси в домонгольскую эпоху и распространявшийся во множестве списков вплоть до XVIII в. В ней приводятся мудрые мысли и сентенции многих античных философов и христианских богословов, подобранные по тематическому принципу: «О правде», «Об истине и лжи», «О философии и об учении детей» и т. д. Однако на первый план выдвигалось познание сущности человека, в единстве его плотского и духовного бытия[4].

Для Запада христианство всегда было проблемой. На протяжении веков вера и знание, мистика и наука противопоставлялись и «примирялись» друг с другом. Вера и рациональное знание на Западе никогда не уживались вместе, и одно из них всегда существовало за счет другого. Религия и наука в западноевропейской культуре почти сразу «отпочковались» друг от друга и составляли как бы две параллельные реальности, два способа существования и мировосприятия. В странах, где победила Реформация — первая, еще не зрелая буржуазная революция, — церковь, попав в зависимость от государства, пользовалась меньшей властью, чем в католических странах, что облегчало развитие науки и светской культуры.

При этом взаимоотношения на Западе католицизма и протестантизма, который принес в эпоху Реформации идею демократии, можно, образно выражаясь, опре-

делить как постоянное и многообразное движение, процесс, происходящий внутри *единого пространства*, который меняет очертания, упраздняет изжившие себя формы. Но даже в периоды своего отрицания вполне отчетливо проявляется дух Запада, заложенный Римом и окрепший за тысячелетия своего существования.

Начиная с Нового времени, наука окончательно взяла верх над религией, став фундаментом мировоззрения, образом жизни и основой производственной деятельности. Религия же, напротив, окончательно потеряла свой метафизический смысл и трансформировалась в официально почитаемую «традицию». О ее главном предназначении — воссоединении целостности духа, отождествлении космоса и человека — было забыто.

В своем последующем развитии наука на Западе ставит перед собой глобальную по масштабам и последующим результатам задачу — полностью отказаться от религиозных начал в государственном строительстве и обосновать теорию справедливого человеческого общества исключительно на основе Разума. Этот процесс касается в первую очередь таких основных вопросов, как существо человеческой природы, существо государства и идеальный способ его организации.

Трагизм духовного заключен в конечном итоге в его хрупкости и в определенной степени беззащитности. Вещное, материальное, в своем предметно-эмпирическом бытии, всегда более стабильно и надежно. Вещи переживают людей. Человек уязвимее машины. Живое проще убить, чем разрушить бездушное.

XX в. довел процесс дезинтеграции духа до своего логического конца: смысл религии и веры исказился и деформировался до неузнаваемости. Католичество потеряло тайну и превратилось в светское «шоу». Вместе с ним столь же «ясным» и «понятным», как формула воды, механики или «экономикса», стал и человек, природа, социум, космос и весь мир.

Если кажется, что Запад превзошел Россию в уровне жизни, технике и технологиях, то это потому, что он избрал легкий и чисто *внешний* путь социальных преобразований, который в целом находится в русле объективного процесса генезиса капитализма. Россия же в соответствии со своей социальной наследственностью предпочла трудный путь поиска собственной траектории развития, нравственный и глубокий, высший в абсолюте.

Только верующий православный знает, что полнота истины требует полноты личности, и постоянно ищет эту целостность. Так, противопоставляются два типа цивилизаций: одна *«внутренняя»* (православная), другая — *«внешняя»* (западная); одна всеобщая, другая — «логическая и техническая».

В монархический период с начала XVIII в. до начала XX в. Россия модернизировалась в основном реформистским путем: непосредственным лидером и инициатором реформ («экзогенным фактором») была самодержавная власть. При этом социальные преобразования сводились по существу к реформированию не общества, а самой системы управления. Верховная политическая власть, изначально легитимизируемая церковью, прошла путь от народной к дуалистически-правовой монархии, а общество инстинктивно (в соответствии со своей социальной наследственностью) искало выход из существовавших противоречий в той или иной форме коллективизма и целостности.

Со времени возникновения в Русском государстве при Иване IV в 1547 г. института царства и до начала XVIII в. в основе официальной концепции власти лежали четыре идеи: 1) богоустановленность власти; 2) отцовский, или патерналистский ха-

рактер власти; 3) царь — непосредственный наместник бога на Земле (в отличие от западноевропейских королей, которые считались лишь Божьими помазанниками); и 4) православное царство — гармоничный мир (так как основано в отличие от других государств на истинной вере, правде и справедливости), управляемый Богом и царем.

Приняв Крещение от Византии — всемирного центра образованности и культуры, Русь освоила ее богатое наследие, заимствовав ряд культурных явлений, не имевших корней в стране (строительство каменных храмов, книжное дело, производство стекла и керамики и др.). Местные институты власти, право и законодательство, хозяйственные традиции хотя и приобрели новую христианскую сущность, но не исчезли, а в переработанном и «модернизированном» виде были сохранены древнерусской культурой.

Со второй половины XI в. на Руси параллельно с традицией общехристианского (патристического) рационализма развивается православно-церковная идеология, пронизанная аскетизмом и мистикой. Ее возникновение было обусловлено прежде всего разделением христианства на православие и католицизм (1054 г.), которое обернулось для Руси вековым отторжением от Запада, от романо-германской цивилизации.

Политические представления людей XVII в, принадлежащих к разным социальным слоям, имели принципиальное сходство, с той лишь разницей, что у элиты они были сформулированы в литературной форме, а у «простецов» существовали как парадигмы сознания, как «автоматизмы» мысли и поведения. Политический менталитет сформировался под влиянием официальной идеологии; его ядро составляли три идеи: а) законность и священность существующих издревле порядков и властей вследствие своей древности и божественного происхождения; б) всеобщая обязанность служить царю; в) воля государя есть воля Божия.

Отрекаясь от своей воли в пользу монарха, народ тем самым предавался во власть воли высшей, божественной. Но и сам царь отрезался от своей личной воли и осуществлял служение как послушание. *Властъ государя рассматривалась как обязанность, возлагаемая Богом, от которой он не можетъ уклонитъся.* Кроме того, государь свои отношения с подданными строил «по-отечески»: наказывал согрешивших, поощрял верных и прилежных, прислушивался к мудрым советам. Вследствие этого власть государя носила не только божественный, но и патерналистский характер[5].

Кроме того, существовали латентные ограничители власти первого лица — обычаи и традиции. В жизни русского общества XVI–XVII вв. обычное и писаное право играли большую роль. Но значение обычая было больше, чем закона. Воля государей, какой бы обширной и сильной она ни была, находилась под защитой обычая. *Сами государи свой авторитет ставили ниже старины и признавали, что по своему усмотрению они не могут творить право.*

В основе традиций и обычаев русского народа, передававшихся из поколения в поколение, лежали идеи и ценности, согласно которым равенство и справедливость были важнее, чем свобода. Идея справедливости возникла еще в древности, в первых философских учениях. Она выражала стихийный оптимизм, противостояла библейским пророчествам, наполненным пессимизмом, уповала на «царство божие на земле».

Благодаря тому, что обычай и традиция имели бóльшее значение, чем воля московских государей, последним не удалось осуществить идеал неограниченной са-

модержавной власти. Порядок учреждения стояли под защитой старины, старых обычаев и считались неприкосновенными ни для чьей воли.

Таким образом, в России XVII в. существовала специфическая форма государственности. Субъектами государственного управления выступали государь, Боярская дума, патриарх с Освещенным собором и Земский собор. Народ принимал участие в государственном управлении через земские соборы, петиции и массовые движения, а также через присутствие на важнейших государственных мероприятиях и выражение одобрения важнейших государственных решений. Народ не был оторван от государственного управления, с ним считались государь и правительство. Все это дает основание для вывода о том, что народ тоже являлся субъектом государственного управления.

Тип русской государственности, существовавший в XVI–XVII вв., можно назвать *народной монархией* или *патриархальной монархией,* внешне ограниченной аристократией, представительным учреждением и церковью как институтом, а внутренне — обычаем, традицией, законом, православной догматикой. *Государь осуществлял традиционное господство*, так как оно основывалось на вере в законность и священность издревле заведенных порядков.

Итоги допетровского периода российской истории вполне определенно оценивал известный историк С. Ф. Платонов, который сделал такой примечательный вывод, относящийся к периоду царствования царя Алексея Михайловича (отца Петра I): «... Государство, на долю которого приходилось столько труда, не падало, а росло и крепло, и в 1676 г. оно было совсем иным, чем в 1645 году: оно стало гораздо крепче как в отношении политического строя, так и в отношении благосостоянья»[6]. Он же заключал: «Это был здоровый организм, имевший исторические традиции и упорно преследовавший сотнями лет свои цели»[7].

Следует особо подчеркнуть, что в этот период происходили большие изменения в хозяйственной сфере. «... В XVII в. в России появляются заводы и фабрики, устраиваемые как иностранными, так и некоторыми русскими людьми, часто при поддержке правительства». Поэтому с точки зрения характеристики экономической жизни Московского царства этот век «был переломным, когда прежние натурально-хозяйственные отношения постепенно заменялись меновыми или денежными»[8].

Таким образом, хозяйственная жизнь Московской Руси в допетровское время не пребывала в застое, не оставалась «неподвижной», а развивалась, воспринимала новые веяния, шедшие с Запада, перенимала зарубежный опыт и технику, делая все это, может быть, неспешно и не напрямую, но основательно и с умом.

Церковная реформа XVII в. при всей ее ограниченности и несопоставимости с реформацией, воспринималась обществом как прозападная. Было очевидно, что ее сторонники в конечном итоге призывают воссоединиться на духовной основе с Европой, освободить государственную жизнь от регламентации церкви. Церковная реформа показала, что общество в принципе может поддаваться изменениям. Изменения в духовной сфере открывали дорогу деятельности Петра I.

Российская общественная система не могла естественным путем сблизиться с Европой, так как была малоподвижной и не предрасположенной по своим ценностным установкам к европеизации. Смута показала, что европейский путь развития не мог быть результатом выбора снизу. Народ столетиями существовал в рамках общественной системы, близкой к восточному типу. Поэтому европейский тип мог быть привнесен только путем реформ, осуществляемых политической властью. Петр I,

страстный приверженец западного рационализма и деловитости, стал инициатором этих реформ.

Приступая к реформам, Петр I не имел никакого четкого плана, но тем не менее очевидно, что главной целью модернизации он видел внедрение в России рыночных западных отношений, предпринимательства и соответствующей им светской культуры, науки и образования, а основным средством в проведении реформ считал опору не на инициативу людей (ее и не могло быть), а на государственный аппарат. Петр I решил из государства сделать механизм, ускоряющий развитие.

Всегдашней мыслью Петра I было осознание необходимости пересадить корни духовной и материальной силы европейских народов «на свою почву, чтобы они дома производили свои плоды» (В. О. Ключевский). Первым актом в преобразовательной деятельности царя явилось установление приоритета светской власти над духовной: после смерти патриарха Адриана в октябре 1700 г. Петр не стал выбирать нового патриарха, а вместо него назначил «куратора» патриаршего престола. Вслед за тем он приблизил к себе Феофана Прокоповича, которому было поручено окончательное «исправление духовного чина». Созданная Феофаном «Ученая дружина», куда входили В. Н. Татищев, А. Д. Кантемир, А. М. Черкасский, И. Ю. Трубецкой, стала прообразом зарождающейся русской интеллигенции.

Результатом реформ было не ускорение социально-экономического развития, а появление большого и разветвленного бюрократически-полицейского аппарата, который в своей основе сохранился до 1917 г. Принятие Петром I в 1721 г. титула императора стало символом абсолютной единоличной власти монарха, опирающегося на мощный государственно-бюрократический аппарат. По сути дела это были реформы не общества, а государства и системы управления. Народная монархия превратилась в самодержавную монархию. *Народ же из субъекта управления стал превращаться в объект управления.*

Если оценивать результаты и последствия реформ Петра I, то трудно однозначно ответить на вопрос: стала ли Россия страной европейской или, но крайней мере, приблизилась к европейскому типу? Дело в том, что реформы Петра I раскололи русское общество и привели к образованию двух различных укладов: «почвы» и «цивилизации» (по терминологии В. О. Ключевского). Между «почвой» и «цивилизацией» была пропасть, даже говорили они на разных языках: «почва» — на русском, а «цивилизация» — преимущественно на французском. До середины XVII в. русское общество было более или менее однородным и отличалось единством культуры, веры, менталитета, общественной организации. Под влиянием петровской модернизации с начала XVII в. оно постепенно раскалывалось и фрагментизировалось, став к концу XIX значительно более ассиметричным, чем было до петровских реформ начала XVII в.

Раскол не означал, что народная и элитная культуры не взаимодействовали: например, общественный и семейный быт, нравы, поэтическое творчество крестьян и низших слоев города испытывали постоянное влияние элитной культуры в течение XVIII — начала XX в., и наоборот. Проблема, очевидно, состояла в том, что элитная культура изменялась быстрее, чем народная. Это обстоятельство, скорее всего, и создавало ощущение, что народ дремлет, а элита европеизируется. В западной Европе народная культура получила сокрушительный удар от церкви и государства еще в XVI–XVII вв. После этого о народной культуре можно было говорить только как об осколках дезинтегрированного целого или квазинародной культуре. В России к 1917 г. народная культура была живой и сильной, хотя и начала разрушаться.

Практически в рамках одной страны, начиная с XVIII в., сосуществовали два общества, обладавшие разными ценностями и идеалами и тяготевшие к разным путям социальных изменений. Раскол России и по сути дела противостояние «почвы» и «цивилизации» — один из важнейших факторов, определивших развитие России в XVIII, XIX и XX вв. Все остальные противоречия (включая классовые) накладывались на этот раскол, усложняя коллизии российской жизни. Это привело к появлению в середине XIX в. особого социального слоя — интеллигенции, которая первоначально выступала в облике «цивилизации».

Россия, расколовшаяся в результате реформ Петра I в XVIII в., стала представлять собой крайне сложное и противоречивое общественное образование. Западный уклад рос, но он был мал по объему, имел узкую социальную базу. Для большинства народа западный уклад воспринимался как чужой и инородный. Его поддерживали собственники, которые работали на рынок, и европейская образованная интеллигенция. Но их было крайне мало в масштабах огромной страны.

Для структуры русского общества XVIII в. были характерны жесткие социальные барьеры между классами, сословиями и группами. Экономическое и социальное положение, отношение к труду и образ жизни социальных слоев такого общества задавались как бы изначально и навсегда.

Социальную структуру российского общества XVII–XVIII вв. можно представить в виде многоэтажного здания, в котором отсутствуют лестницы и лифты. Массовые перемещения людей внутри этого здания происходят по законам *горизонтальной* социальной мобильности, когда жильцы разных социальных слоев меняются, но только на уровне одного и того же «социального этажа».

Претендующий на очередное звание государственный чиновник обязан был пройти все ступени «Табели о рангах». Строгая иерархия должна была, с одной стороны, способствовать укреплению дисциплины и субординации, а с другой — создавать условия для продвижения по служебной лестнице в соответствии с его способностями и заслугами перед отечеством. В каждом классном чине необходимо было прослужить определенный минимум лет (в низших, например, 3–4 года). При этом за особые заслуги, а также при наличии вакансий срок службы мог быть сокращен.

Поскольку высших должностей всегда было гораздо меньше, чем низших, разрешалось по истечении срока присваивать очередное звание с оставлением чиновника в прежней должности. Для уменьшения влияния протежирования, которое существовало во все времена и во всех государствах, и предотвращения, если говорить современным языком, подмены профессионализма в социальной сфере «общей практикой менеджмента», в эпоху Петра I и Екатерины II ответственные начальники следили за тем, чтобы назначение и присвоение проводилось справедливо, объективно и по заслугам. К числу заслуг относился и такой фактор, как полученное образование. Но «рокировки» и селекция чиновников по различным признакам не могут изменить сам народ и его социальную наследственность.

Петровский «Табель о рангах» представлял собой, таким образом, социальный механизм, который был нацелен на преобразование оснований, в структуре социокультурных ценностей реально начала появляться новая ценность — «ценность образования».

Политика государственного управления наукой и образованием, заложенная Петром I, продолжалась и последующими правителями России. Достаточно вспомнить эпоху Елизаветы, когда по инициативе М. В. Ломоносова был создан Московский

университет. Или эпоху Екатерины II, когда был утвержден «Устав народных училищ в Российской империи».

Корпус учащихся в России почти полностью состоял из представителей двух сословий — дворян и разночинцев, для каждого из которых существовали соответствующие учебные заведения.

Такое положение с «учащимися сословиями» детерминировалось сословно-профессиональным разделением труда в феодальном обществе России. Процесс отбора учеников был предопределен: светская школа в России, первоначально объявленная всесословной, выполняла функции не «социального лифта», а социального селектора и как сито просеяла все сословия и изъяла из процесса обучения детей тех сословий, которые являлись субъектами базовых отраслей хозяйства (крестьяне, ремесленники, торговцы, купцы).

Отставание России от западных стран особенно болезненно ощущалось в сфере производительных сил и науки. Это было осознанно уже в XVII в. На примере И. Т. Посошкова, И. П. Кулибина, И. И. Ползунова можно было видеть, как росло стремление к научным знаниям и развивалось техническое изобретательство. Но усилий и стремлений отдельных энтузиастов и русских «самородков» было недостаточно. Была необходима организация науки, создание соответствующих институтов, научных центров.

В России эпохи «смутного времени» (XVII в.) можно обнаружить ряд существенно новых черт, свидетельствующих о зачатках организации науки Нового времени, что в целом согласуется с тем, что мы наблюдаем и в других отраслях русской культуры. В XVII в. наметились зачатки институциализации, создаются предпосылки для формирования исследовательских установок позднейшего отечественного естествознания и подготовки кадров для науки. Средоточием гуманитарных знаний стала Славяно-греко-латинская академия, основанная в 1687 г. Регулярным и часто успешным был поиск медно- и железорудных, серебряных и других месторождений. В этой связи можно вспомнить, что И. Т. Посошков разыскал самородную серу, нефть. В 1684 г. была открыта сибирская нефть, слюда, разведывались месторождения Урала и Алтая.

Вместе с тем в формах организации и развития естественнонаучных знаний в России начиная с XVI в., и особенно во второй половине XVII в. обнаруживается кризисное положение. Возникали и застойные ситуации, что приводило к таким анахронизмам, как, например, расцвет астрологии и алхимии[9].

Таким образом, противоречия между новым содержанием научных знаний, ростом общественной потребности в них и старинными формами освоения знаний вплотную подвели к необходимости преобразований в сфере организации науки, которые в тех условиях могло взять на себя только государство.

Академия наук была создана Петром I для того, чтобы «обращать труды свои непосредственно в пользу России, распространяя познания о естественных произведениях империи, изыскивая средства к умножению таких, кои составляют предмет народной промышленности и торговли, и к усовершенствованию фабрик, мануфактур, ремесел и художеств как источнику богатства и силы государства». Следует при этом обратить особое внимание на то, что в тот период отсутствовало деление науки на прикладную и фундаментальную.

По сути дела дореволюционная Академия наук не была той мощной организацией, какой она сформировалась в годы советской власти, а скорее напоминала комплексный научно-исследовательский институт, в котором академики играли роль

постоянных сотрудников. Президент Академии назначался непосредственно царем из особ первых четырех классов. Он выступал в качестве хранителя прав и блюстителя за исполнением обязанностей Академии. На академиков и адъюнктов была распространена Табель о рангах (6–8 класс). Всего перед революцией в академии было около 200 научных работников.

В XVII — начале XX в. русская государственность находилась в состоянии непрерывного развития. В XVII в. в России существовала народная, или патриархальная, монархия, в первой четверти XVIII в. — абсолютизм; во второй половине XVIII в. сложилась сословная патерналистская монархия, которая во второй четверти XIX в. переросла в бюрократическую правомерную монархию, а в 1906 — феврале 1917 г. — в дуалистическую правомерную монархию; в феврале 1917 г. образовалась «демократическая» республика.

Таким образом, за 200 с небольшим лет Россия прошла путь от народной монархии, осуществлявшей *традиционное господство*, до демократической республики, которая реализовывала идею *легального господства*. В России в главных чертах сформировалось правовое государство с его атрибутами: а) верховенством закона; б) административной юстицией и разделением властей; в) инструментальной основой в виде бюрократии, действующей по законам административного права согласно формальным и рациональным правилам[10].

Крестьяне (слово «крестьянин» этимологически восходит к «христианин») также оказывали влияние на государственную политику, но не так, как образованное общество. В XVIII в. народ уже почти забыл традиции активного участия в государственной жизни через земские соборы и превратился не столько в сознательного, сколько в бессознательного сторонника монархической власти. Монархическая парадигма не ослабла и в первой половине XIX в., так как крестьяне возлагали все надежды на освобождение от крепостного права на царя. Лишь только в пореформенное время народный монархизм стал постепенно ослабевать, хотя вплоть до революции 1905–1907 гг. именно с царем связывалась мечта крестьян об экспроприации помещичьей земли в их пользу.

Можно отметить недостаток политической сознательности у народа, который придерживался самодержавной идеи по инстинкту и чувству, «не достигая сознательности», и следует признать, что народ не мог дать для государственного строительства никаких ясных и понятных целей. Народ по традиции верил, что царь в политике был неотделим от Бога, так как он являлся проводником в политическую жизнь воли Божьей; поэтому все, что делал государь, шло на пользу народу.

Все крестьянское движение в России XVII — первой половины XIX в., направленное против крепостного права, проходило под знаком самозванчества или «под именем царя».

Со смертью Петра I в 1725 г. динамика проведения реформ резко снизилась. При неограниченной единоличной власти многое зависело от личности самодержца.

Наиболее решительно после Петра I продолжала его политику Екатерина II. Как и Петр I, Екатерина II считала, что Россия есть европейская держава, поэтому последние и лучшие плоды европейской мысли должны найти здесь свое применение и воплощение. При этом главным орудием преобразований должны быть по-прежнему власть и государство.

Екатерина II, вдохновленная идеями французских просветителей, которые в свою очередь в значительной степени опирались на научные достижения XVII в., продолжила европейские преобразования в России, которые по своей сути ничем не

отличались от преобразований Петра I и только углубили социокультурный раскол общества.

На втором этапе царствования (1775–1796 г.) были осуществлены реформы, которые существенно расширяли и укрепляли западный уклад. Однако реформаторский оптимизм Екатерины II существенно ограничивался и со стороны «почвы», и со стороны «цивилизации».

Восстание Е. Пугачева (1773–1775 гг.) показало, какие разрушительные процессы могут развернуться в обществе, если «почва» выйдет из-под контроля. Восстание под предводительством Е. Пугачева — это иррациональный русский бунт «почвы» против разрушающего влияния «цивилизации», основной причиной которого была утрата *веры* в наличную Россию и стремление вернуться к идеализированной старине. Восстание отражало законное недовольство народа тяжелым гнетом и нищетой, но оно не несло никакой позитивной программы.

Уместно при этом будет заметить, что если при всей мощи бунтов XVII–XVIII вв. веру в наличную Россию утрачивала тогда определенная часть народа, то в XX в. (в 1917 и 1991 гг.) это произошло с преобладающим большинством населения страны, притом *во всех его слоях*. Ничего подобного нельзя обнаружить в истории Запада, как не было там и мощных иррациональных бунтов.

Народные бунты были моментами истины для верховной власти, способствовали не столько расшатыванию, сколько укреплению существовавшего режима. Во-первых, бунты служили своего рода предохранительными клапанами, через которые недовольство выходило наружу и реализовывалось в разрушениях, убийствах чиновников, помещиков и других лиц, в чем-то провинившихся перед народом и виноватых в тяжелом положении. Это временно освобождало народ от негативного отношения к существующему порядку, бюрократии и дворянству, создавало предпосылки для наступления новой фазы терпения и ожидания. Во-вторых, власть устраняла самых активных из недовольных (ссылка, тюрьма, казнь), что устрашало и лишало народ лидеров. Наконец, в-третьих, верховная власть вносила поправки в порядок управления, в социальные отношения, укрепляла административный аппарат. После бунтов 1648 г. — новый свод законов и реформы, после Пугачева — реформа местного управления, после революции 1905–1907 гг. — Столыпинская реформа, политические реформы.

Народное движение масштаба пугачевского мятежа за XVIII и XIX столетия случилось лишь однажды, но о нем никогда не забывали ни власти, ни помещики, ни сам народ.

Неудачные попытки осуществления социальных преобразований «снизу» С. Разина, Е. Пугачева, стоившие множества жертв, разбились о государственную мощь. Очевидно, что социальная наследственность и преемственность, наблюдающиеся в развитии форм общественного интеллекта, создают лишь определенные социальные *возможности*, подобно тому как генетика создает определенные задатки у отдельного человека. Для того чтобы они превратились в *действительность* против государства и власти как экзогенного фактора, *препятствующего* осуществлению радикальных социальных преобразований, нужна *организованная* социальная борьба, опирающаяся через посредство идеологии на передовую научную социальную теорию. Пользуясь понятием идеала, можно прийти к выводу о том, что «возможность» в социальной сфере есть нечто относительное, а не абсолютное.

Негативное отношение образованного общества в отношении государства объяснялось, по крайней мере отчасти, индивидуалистической этикой образованных лю-

дей, в рамках которой всякая власть рассматривалась как гнет и насилие, а права человека имели абсолютный приоритет. В то время как верховная власть придерживалась другой этической точки зрения, согласно которой абсолютный приоритет имеют общее благо и общественный порядок, ради которых следует пожертвовать и правами человека, и самой личностью.

Первыми российскими интеллигентами можно считать А. Н. Радищева и Н. И. Новикова. Они олицетворяли собой «цивилизацию» и, будучи оплодотворенными идеями просветителей и французской буржуазной революции, призывали к коренной ломке российского общества, но при этом, как и само общество, боролись не только против крепостничества и самодержавия, но и против капитализма и были, таким образом, предтечей революционных демократов в России.

Екатерина II не зря считала его «бунтовщиком, хуже Пугачева». По поводу его оды «Вольность» (1789 г.) она писала: «Сочинитель везде ищет случай придраться к царю и власти». А «Путешествие из Петербурга в Москву» (1790 г.) прямо назвала книгой сплошь «криминального характера». Вскоре последовало наказание: ученого и писателя приговорили к смертной казни, которую затем заменили десятилетней ссылкой в Сибирь.

В своих работах А. Н. Радищев раскрывает содержание некоторых экономических категорий, показывает значение для развития России отдельных отраслей экономики. Основой богатства, как и многие его предшественники, Радищев считал труд. Низкую производительность труда в сельском хозяйстве он объяснял экономической незаинтересованностью крестьянина в результатах своего труда на помещичьей земле.

Социально-политические и экономические идеи Радищева не могли получить большого резонанса из-за неприятия их властью, интересы которой были направлены против капитализма, так как развитие буржуазных отношений объективно способствовало ослаблению ее позиций, но при этом власть боролась, естественно, за укрепление крепостничества и самодержавия. Антимонархические идеи Радищева не могли служить программой социально-экономических преобразований в России «снизу», так как они не отражали интересов непосредственных хозяйствующих субъектов, в том числе и в силу их элементарной безграмотности.

После реформы 1861 г. стал достаточно острым вопрос о том, сможет ли Россия миновать капиталистическую стадию в своем развитии. Абстрагируясь от сугубо политической подоплеки событий вокруг реформы и ее продолжения, следует, очевидно, отметить, что за ней стояла нарастающая борьба за выбор курса развития в социально-экономической области и еще более конкретно — за поиск наиболее приемлемой и эффективной системы хозяйствования в России. В условиях осуществляющейся в настоящее время *глобализации* как сознательно управляемого процесса насильственной пространственной экспансии капитализма и попыток переиначить российский «цивилизационный код», полезно разобраться в причинах неудачи «первого капитализма» в России в конце XIX — начале XX вв., выяснив причины и мотивы неприятия такой модели развития России.

Следует заметить, что крепостнические отношения в России были отменены *сверху*, а не в силу своего внутреннего разложения — в экономическом смысле они не достигли своего предела. Вследствие этого крестьянство и помещики в массе своей не имели опыта и не были готовы хозяйствовать по-новому, в условиях капиталистической экономики.

В пореформенный период наибольшее влияние в России имели две теоретические

концепции: народничество, продолжающее традиции русских революционных демократов и получившее после освобождения крестьян новые импульсы и проникший в середине XIX в. марксизм.

Народники были самыми последовательными противниками капитализма в России. В недрах народнической школы разрабатывалась концепция российского некапиталистического развития. Говоря современным языком, можно, очевидно, кредо народничества сформулировать следующим образом: *народники отторгали линейную логику социально-экономического развития России.* В создании своеобразной «нелинейной» концепции развития социального организма России особенно заметна роль известных русских экономистов-народников В. П. Воронцова и Н. Ф. Даниэльсона.

Что же касается их идейных противников, т. е. марксистов, то они из качественной неоднородности и противоречивости экономической структуры российского хозяйства делали совершенно противоположные выводы и в целом делали ставку на повторение исторически апробированной своего рода *«линейной»* схемы.

Следует при этом отметить, что сама по себе апологетика «прогрессивности» капитализма в позиции марксистов страдала определенной внутренней противоречивостью. Один из видных представителей марксизма, впоследствии перешедший на религиозные позиции, Н. А. Бердяев не без основания вопрошал: «Как можно желать развития капитализма, приветствовать это развитие и вместе с тем считать капитализм злом и несправедливостью, с которым каждый социалист призван вести борьбу?»[11]

Можно поэтому утверждать, что и теоретические противники народничества не вполне однозначно оценивали возможности эволюции капитализма в России. «Первый капитализм» в России нужен был, скорее всего, не как цель, а как *средство построения социализма.*

Собственно о буржуазии как о классе, обладающем классовым самосознанием, собственными предпринимательскими организациями, прессой и т. д., но *не обладающем политической властью*, можно с определенными весьма существенными оговорками говорить только применительно к пореформенному периоду. Но и после эмансипации формирование настоящей буржуазии под влиянием социальной общинной наследственности, сословных пережитков, этнической разнородности, региональной разобщенности затянулось, и к 1917 г. буржуазное сознание не смогло отчетливо выкристаллизоваться.

Разложение императорской России началось давно. Ко времени второй русской революции старый режим практически совершенно разложился, исчерпался и выдохся. Все попытки российского правительства, начиная с XVIII в., оплодотворить Россию самыми передовыми европейскими идеями, институтами и процессами приводили к тому, что естественность и органичность социального развития России нарушались: не успевали естественным путем завершиться одни процессы, как стимулировалось появление других. Подобные реформы, отвечавшие представлениям и потребностям правительства и образованного общества, а не широких масс населения, естественно, оказывали воздействие на социальные верхи в значительно большей степени, чем на низы, что и создавало социальную и культурную асимметрию общества.

Неудачная для России война расшатала власть, дисциплину и общественный порядок, породила материальные трудности, позволила выйти наружу социальным противоречиям, которые до войны, хотя и с большим трудом, удерживались в опре-

деленных границах. Война докончила процесс разложения и довела до логического конца процесс отчуждения русских от государства. Как отмечал Н. А. Бердяев, «... нельзя даже сказать, что февральская революция свергла монархию в России, монархия сама пала, ее никто не защищал»[12].

После второй русской февральской революции церковь потеряла руководящую роль в народной жизни. Не стало организующей, духовной силы, но в «коллективном бессознательном» сохранилась вера русских людей в «построение царства божьего на Земле». Коллективное бессознательное отражается в культурно-исторических архетипах поведения, ментальности этноса или нации, в фольклоре, сказке, в наиболее часто употребляемых метафорах и т. д.

Вера — это неотъемлемое качество бытия человека. Она противостоит сомнению. Вера ограничивает интеллект, создает точки «опоры» там, где «кончаются» научные знания. Вера всегда есть вера во что-то: в «бога», в авторитет вождя, в учителя, в догмы, в нормы и т. д. Человек без веры жить не может, как не может жить и без знаний. То, во что верует человек, он не подвергает сомнению, а значит, не подвергает проверке на истинность. Вера есть убежденность в том, что *это* так и должно быть, что *это* так и произойдет.

В сущности, Вера — самое мощное (но крайне мало изученное) оружие человеческой личности. Она предполагает полное использование своих индивидуальных и общественных ресурсов без денег, власти, СМИ и т. д. Это в конечном счете — знание того, что человек или социум должен полностью раскрыть себя в этой жизни, а главное, — что он *должен это сделать*. Лишить Нацию Веры — все равно, что обезоружить воина.

Вере русских людей в «построение царства божьего на Земле» очень хорошо соответствовала выраженная в понятиях марксизма социалистическая идеология. В идеологии ценностный подход является доминантным. Ценностные факторы лежат не только в основе генезиса той или иной идеологии, но и присутствуют в самом тексте идеологических учений в виде постоянных апелляций к прогрессу, к благу, справедливости, демократии, свободе и т. д. Идеология не ограничивает сферу ценностных суждений, а наоборот, расширяет ее путем вовлечения в орбиту идеологических дискуссий все новых и новых социальных ценностей.

Идеология включает в себя науку, но наука не включает в себя идеологию, так как она является синтезом научных знаний и Веры, т. е. примирения и дополнения науки, культуры и духовности. Без этого синтеза невозможно использовать ни духовный, ни интеллектуальный потенциал нации и, таким образом, невозможно создавать и реализовывать экономические, социологические, военные и другие концепции развития Нации и Государства.

Повсеместно отмечается, что термин «идеология» был введен философом Дестют де Траси в труде, представленном французской академии в 1796 г., и быстро завоевал популярность. Тогда «идеология» была практически синонимом научного способа мышления и противопоставлялась в этом плане «метафизике» и «психологии».

Ингредиенты идеологии, а именно религия, философия, наука, революционный дух возникали во Франции и в Германии, но только в России они появились все вместе в чистом виде, что позволило осуществить их слияние.

Немецкий цикл имеет к советской идеологии более прямое отношение, нежели французский, поскольку условия в Германии, если сравнивать их с французскими, более напоминали те, что в дальнейшем обнаруживаются в России. К тому же

именно из Германии и в немецком оформлении в Россию были импортированы те интеллектуальные материалы, которые послужили основой для создания идеологии в ее русской форме[13].

Можно сказать, что в результате Октябрьской революции произошло социогенетическое наследование российских общественных структур, т. е. отношений «власти и подчинения»: место монарха занял генеральный секретарь коммунистической партии. При этом в контексте неообщинной коллективисткой онтологии создавались условия для повышения социальной значимости индивидов и благоприятной реализации энергии общественного духа. Если все члены социума убеждены, что именно в этой системе они лучше всего реализуют свои мечты, желания и потребности, то тогда вся система, наполненная их энергией, может творить чудеса. При этом мечты хотя бы частично и постепенно должны осуществляться. Одними же только репрессивными мерами никогда нельзя получить сверхусилия, которое необходимо для экономического рывка или боевой наступательной операции.

Советская идеология в определенной степени заменила православную традицию и выполняла по сути дела функции социального идеала, обеспечивая своеобразное единство теории и практики социальных преобразований в СССР. Советские люди тянулись к невозможному, достигая при этом значимых возможных результатов.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] См.: *Восленский М. С.* Номенклатура. М., 1991. С. 588.

[2] См.: *Кожинов В. В.* Победы и беды России. М., 2005. С. 42–43.

[3] См.: *Кожинов В. В.* История Руси и русского слова. Современный взгляд. М., 1997. С. 136

[4] См.: *Замалеев А. Ф.* Лекции по истории русской философии. СПб., 1994. С. 9–11.

[5] См. *Миронов Б. Н.* Социальная история России: В 2 т. СПб., 2000. Т. 2. С. 116–118.

[6] *Платонов С. Ф.* Лекции по русской истории. М., 1994. С. 382.

[7] Там же.

[8] Три века: Россия от смуты до нашего времени. Т. 2 / Под ред. В. В. Каллаша. М., 1991. С. 262, 285.

[9] См.: *Рабинович В. Л.* Алхимия как феномен средневековой культуры. М., 1979.

[10] См.: *Миронов Б. Н.* Социальная история России. Т. 2. С. 175.

[11] *Бердяев Н. А.* Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990. С. 85.

[12] Там же. С. 109.

[13] См. подробнее: *Безансон А.* Интеллектуальные истоки ленинизма. М., 1998. С. 9–58.

Ю. Ю. Булычев

ПРИРОДА И ИСТОРИЯ В РУССКОЙ КУЛЬТУРЕ

К важнейшим темам познания специфики национальной культуры принадлежит проблема соотношения пространственных и временных, космологических и исторических представлений в ее образно-смысловом контексте, ибо мировоззрение невозможно создать без конституирования образов пространства и времени, воплощенных в картинах природы и общества, без квалификации смысла течения социальной жизни и социальных перемен. Характер этих образно-смысловых определений и их взаимосвязи обусловливает духовное своеобразие культуры, особенности ее традиционного мировосприятия, формируемый ею человеческий тип, а также типологию ее практической жизнедеятельности, исторического поведения.

Оставляя в стороне сложную проблематику философии пространства и времени, обратим внимание только на самые общие положения, которые необходимы для понимания логики данной работы.

Прежде всего напомним, что неверно жестко противопоставлять время (в качестве формы дискретного бытия) пространству (в качестве формы континуального сущего). Время, как и все в реальности, есть единство прерывности и непрерывности. Конечно, во времени первостепенны разрывы бытия и потому господствует забвение, смерть, разрушение, т. е. постоянно осуществляется прерыв. Преобладание прерывности во времени может быть выражено беспрестанной счетной последовательностью его мгновений. Если бы во времени утвердилась несчетная непрерывность, то оно исчезло бы, заменившись статичной бытийно-смысловой целокупностью сущего. Но и господство одной прерывности во времени представить себе невозможно, ибо прерывность есть прерывность чего-то. Так что реальность несчетной, континуальной непрерывности должна быть с логической необходимостью признана основой временного порядка. Или, иначе говоря, вневременное начало сущего является и началом времени.

Это вневременное начало не может не выражаться в развернутой мировой действительности, в частности в действительности самого временного порядка. По-видимому, оно свидетельствует о себе и в непрерывности мгновений этого порядка, и в собственной реальности пространства как нечто, не разрушаемое потоком

времени. Время разрушает все, но не себя самое и не пространство, свидетельствуя тем самым о наличии вневременного начала мировой реальности, которое позволяет осуществить глубокое соединение и взаимоотражение свойств пространства и времени в процессе конституирования мира.

Интеграция временных и пространственных определений всякого конкретного сущего предполагает понятие становления и образ чего-либо становящегося или развивающегося в пространственно представленной связи «прошлое — настоящее — будущее». Становление — синтетический продукт человеческого рассудка. Кинематическая метафора о течении времени из прошлого в будущее не отражает сама по себе никакого объективного факта и имеет чисто мыслимый характер. «Прошлое», «настоящее», «будущее» — специфические координаты сознания, которые получают свой содержательный объем в зависимости от опыта субъекта. Гипостазирование им всяких временных отношений, например: «прошлое—настоящее», «настоящее—будущее», «будущее—прошлое» или «раньше—позже», предполагает его значительную свободу на поприще генерации образов временного потока. В свою очередь, эта свобода является свидетельством, во-первых, некой безусловной, не находящейся в потоке длительности первоосновы человеческого сознания, а во-вторых — ее внутренней уникальности и самотождественности, позволяющей личности сохранять свою идентичность вопреки временной динамике.

Итак, в отличие от пространства, представляющего «развертку» временных отношений, *зримость временного положения вещей,* собственная стихия длительности намекает на вневременные, запредельные основания реальности. Невыразимость «самости» длительности объяснима тем, что она, в сущности, есть не видимость чего-либо, а *непосредственная упорядоченность качественно разнородных моментов (мгновений) самого мышления и чувствования,* восходящая к некоему загадочному сверхсознательному фактору. Не случайно время таинственно для нас. Оно воспринимается в качестве роковой силы, принуждающей нас к чему-либо, ограничивающей нашу свободу, тогда как пространство, простор дарует нам возможность свободного поведения с забвением диктатуры времени.

Поскольку пространство и время — тесно взаимосвязанные координаты сознания, постольку их восприятие характеризуется значительной степенью индивидуально-человеческой и культурно-исторической относительности. К примеру, если мы мыслим динамику времени сквозь призму причинно-следственной связи, то время *для нас* течет по линии: прошлое — настоящее — будущее. В этом случае прошлое как бы движет нас вместе со скользящим во времени настоящим к некоему будущему состоянию, так что прошлое должно раскрыть свою силу в будущем. Если же мы мыслим мир телеологически, с точки зрения некой «конечной причины», то время *для нас* течет из будущего в настоящее и в прошлое. В этом случае время течет нам навстречу, настоящее настает, т. е. приходит из будущего, от силы смысла, определяющего целое временного процесса и не позволяющего забыть прошлое как его момент.

Причинно-следственная оптика порождает линейный, безжизненный и бессмысленный тип восприятия временного потока, ибо мы фиксируем внимание на абстрагированной, оторванной от какого-либо целостного, конкретно сущего качества и обособленной в представлении субъекта только одной линии телеологической связи — связи, идущей из прошлого в будущее. Прошлое в таком смысле обусловливает настоящее, настоящее обусловливает будущее и т. д. Каузальная хронотипология способствует объяснению частных аспектов движения и развития данного качества,

в виде продукта внешних, главным образом механически мыслимых воздействий. Однако причинно-следственные отношения, всегда линейные, необратимые, приходящие из дурной бесконечности и уходящие в нее, не ведут нас к познанию смысловых оснований бытия. Подобно бестолковому сказочному заданию: «пойди туда, не знаю куда; принеси то, не знаю что», каузальные связи сами по себе не дают возможность объяснить организацию мироздания, достичь метафизической осмысленности бытия. Свойства (элементы), выделенные с учетом одних только причин и следствий, не несут на себе той целостности качества (системы), откуда они вычленены, не символизируют ничего большего, чем их фактическое значение.

Телеологическая оптика порождает целостно осмысленный и конкретный тип восприятия времени как циклического времени жизни. С философской точки зрения телеологическая хронотипология является несравненно более конструктивной, чем каузальная, ибо прежде, чем исследовать изменения онтологических свойств данного качества во времени, нужно предположить эйдетическую реальность самого качества в целом. Иначе окажется необъяснимым тот повсеместный факт бытия, свойственный физическим предметам, просто живым и духовно-личностным существам, что самые разные причины, воздействующие на качество, вызывают одно и то же, строго предопределенное следствие, что самоорганизующиеся системы целенаправленно отбирают определенные сообщения из внешней среды, производя информацию, и направляют свое функционирование к некоему, как бы заранее известному результату. Эта особенность их функционирования в общенаучной системной методологии связывается с принципом *эквифинальности*. Он обращает наше внимание на то, что конечное состояние не может быть достигнуто системой, если она никоим образом не причастна к *изначально предопределенной цели* своей активности, поскольку именно эта цель дает основание для производства информации путем отбора определенных сообщений из их многообразия. Очевидно, эквифинальная, *изначально-конечная* причина должна иметь невещественный, сверхвременной характер, чтобы обусловливать направленную активность системы в каждый данный момент времени на всем протяжении ее существования.

Телеологический подход (реабилитированный вместе со средневековым понятием «causa finalis» в рамках системно-кибернетического мышления) дает нам возможность двигаться к целокупному, сущностному, метафизическому пониманию действительности со всеми ее относительными «частями» и «целыми», в линиях взаимосвязи ее духовных и материальных сторон. Так как все свойства (элементы), вычлененные с учетом целевых факторов и сверхвременной обратимости взаимодействий, сохраняют в особенной форме общие свойства своего качества (системы), то и природа каузальной связи может быть концептуально понята в свете телеологического миросозерцания, а не наоборот.

Линейная последовательность событий в свете причинно-следственного подхода оказывается признаком абстрактного, рационалистически мыслимого времени, которое утрачивает качественные характеристики, отрывается от объемности и целостности пространства, противопоставляется ему. Но в свете телеологического воззрения, фундаментально связанного с идеей конечной изначальности, сверхвременно предопределяющей целое временного процесса, время раскрывает свои качественные аспекты. Оно представляется как целостное, замкнутое пространство актуализации смысла бытия данного качества, во всех своих моментах причастное вневременному началу. Для такого типа восприятия временной динамики характерно соединение прерывности, дискретности, которая признается основным призна-

ком времени, и непрерывности, континуальности, которая признается свойством как пространства, так и вечности. Очерченная ориентация сознания открывает возможность выхода из временного течения во вневременное или, используя удачное понятие Л. П. Карсавина, во *всевременное* (и соответственно всепространственное) бытийно-смысловое поле[1] через остановку представляющей деятельности мысли. Подобная остановка сопряжена с возможностью познания вневременных оснований мира, видения будущего, вхождения в «паранормальные» духовные состояния.

Предпринятое нами сопоставление каузального и телеологического типов представлений о времени и пространстве имеет важный смысл для уяснения того, что так называемая «архаическая» или, точнее сказать, традиционалистская темпоральная модель, связанная с циклическим архетипом, не только не является анахронизмом по сравнению с «современным» линейно-временным восприятием, но в онтологическом плане служит его непременной основой.

В призме традиционалистской модели внимание фиксируется на вечном, вневременном, абсолютном, а стало быть, на устойчивости личности и культуры во времени, на сохранении преемственности с прошлым, на выстаивании вопреки временному напору. Время в таком ракурсе приобретает враждебный традиции смысл разрушительной, соблазнительной стихии, а пространственная статичность и повторяющаяся ритмичность социальной жизни приобретают положительное ценностное значение. Символом данного времявосприятия может служить образ скалы-культуры, со всех сторон омываемой водами бурной реки. Культура здесь представляется хранительницей непреходящих, высших духовных содержаний, вносящих смысл в историческую жизнь народа, а история — стихией спонтанных, непредсказуемых, порой катастрофических перемен, которая питается суетными страстями и не имеет собственных вневременных духовно-смысловых оснований.

В призме «современной», или, точнее сказать, релятивистской, модели временного потока внимание сосредоточивается на движении личности и культуры вместе со временем, на постоянстве изменения, развития. Из этой установки рождается теория прогресса с известным тяготением ее адептов к «светлому будущему» и готовностью вести борьбу с «проклятым прошлым». Подобное мировосприятие можно выразить в образе несущегося вместе с речными водами корабля или небезызвестного «локомотива истории», девиз которого «движение — все, цель — ничто». Культура, как, впрочем, и все остальное в этом случае, глубоко погружается в историю. В сознание общества проникает тотальный «историцизм», ведущий к полной смысловой дезориентации человека, не способного ни к чему более, кроме утверждения об исторической обусловленности всех исторических проблем[2].

Нет никакого сомнения, что пространственно-временные формы, распространенные в общественном сознании, обусловливаются особенностями действующих в нем духовных архетипов, соотношением социального внимания к сфере «вечного», «традиционного», «непреходящего» и к области «временного», «современного», «вновь возникшего». При этом метаисторическое начало конкретного «культурно-исторического типа», его сокровенная духовная «самость», его ценностно-смысловое ядро постигаются в рамках эзотерической сферы духовной жизни слоем подвижников религиозного духа, тайнозрителей и мыслителей, обладающих необходимыми для этого личными способностями. Временное, исторически преходящее содержание социального бытия раскрывается в экзотерических, общедоступных формах мысли, литературы, искусства, обращенных к земному миру.

Культурно-историческое пространство жизни народа возникает как «развертка»,

точнее развертывание, воплощение традиционных, сверхвременных начал культуры в течение социального времени. Именно их историческая судьба (т. е. общественная актуализация традиционных идеалов, борьба против них, их разрушение и возрождение) и выстраивает это время в смысле времени бытия данной цивилизации. Причем если сверхвременные, религиозно-мистические принципы получают преобладание в сознании общества, тогда это сознание структурно застывает, общество закрывается от влияний внешней среды, возрастает его стабильность, социальное время замедляется. Если в общественном сознании начинают господствовать сугубо исторические установки и интересы, его структура размягчается, общество устремляет свою активность во внешнее окружение, темпы общественных изменений возрастают, социальное время ускоряется[3].

Всякий исторический перелом, радикальное заимствование обществом начал иных культурных традиций, тем более социальная революция, оказываются возможными не только вследствие материальных потребностей или политико-экономических противоречий, как это недавно односторонне утверждалось в нашей гуманитарной науке, но и в результате существенных изменений содержания и структуры ценностно-смыслового культурного ядра. Именно мировоззренческий сдвиг общественного сознания в сторону от традиционных ценностей делает возможным принципиальное изменение типа общественной жизни, отражение назревших цивилизационных потребностей и общественных противоречий в форме принудительной модернизации или социального переворота, отрекающихся от прошлого.

Примеры традиционно выверенного соотношения различных моделей времени, а также понимания возможностей личного вхождения в вечность мы находим в сфере церковного сознания. Названное соотношение проявляется в связи подвижного и неподвижного годовых богослужебных кругов[4]. Их литургическое соединение освящает время и в его повторяющейся космологической ритмике, и в более динамичном, наполненным изначально-конечным смыслом историческом восприятии. Фиксированные праздники выражают первый аспект сакрального христианского времени, а подвижные — его второй аспект. Причем именно динамический план сакрального времени доминирует в православии, поскольку самый главный праздник Восточной Церкви — праздник Воскресения Христова — имеет подвижный характер. В этом пасхально-динамическом своем смысле воцерковленное время раскрывается как телеологически обращенное к перспективе вечной жизни, как предопределенное Боговоплощением, крестной жертвой и Воскресением Спасителя, идущее к конечному преображению, очищению, спасению мира.

Можно сказать, что статичный временной круг богослужений символизирует время мира, «вращающегося на кругах своих», динамичный круг — перспективу прорыва из времени мира в вечное, всевременное, Божественное измерение сущего. Тем самым православие предполагает полноценное, духовно-энергийное присутствие вечного во временном, в каждом мгновении временных циклов. Более того, оно санкционирует практику мистического выхода человека из временных отношений.

Эта исихатская практика фундирована опытом мистического богословия Восточной Церкви, с его учением о нетварных энергиях Божественной Сущности, действующих, в частности, через Имя Божие. Впрочем, и с чисто философской точки зрения для опыта вневременности или всевременности есть достаточные основания. Поскольку каждый миг времени сопричастен вечности, пронизывающей временной поток и являющейся его основой, постольку через всякий данный момент, а не через их ряд, через моментальную остановку сознания, а не через его представляющую

активность, открывается возможность выхода из временного. Нельзя остановить времени мира, нельзя вывести тело из потока времени, но можно остановить сознание и тем самым остановить в сознании временной поток. Остановка сознательной активности в исихастской традиции осуществится, как известно, посредством фиксации мысли на Божественном Имени через молитву Иисусову. В живой духовной связи молитвенно ориентированного личного сознания с Высшим Субъектом, с Его энергиями осуществляется выход человека из временного потока и приобщение вечности на миг времени.

Подобный трансцензус в вечность не есть вхождение в некую «нирвану», отрицающую индивидуализацию, самосознание и протяженность, но скорее исход в высшее всевременное пространство — пространство иного мира, Царства Божия, которое отнюдь не лишено телесности, хотя и духовной, а стало быть, и чувственных определений.

В силу рассмотренных особенностей отношения к пространству и времени в восточном христианстве оно, как глубоко традиционное мировоззрение, с одной стороны, постоянно выводит человеческое сознание в метаисторическую область конечных причин и смыслов жизни. Православие, чуждое заигрыванию со стихиями мирской истории, подчеркивает, что историческое бытие — область вечно изменчивого, несовершенного, катастрофического. В истории нельзя обрести спасения. Всякая попытка овладеть будущим, построить царство истины и справедливости внутри истории, путем социально-исторической деятельности — опасная утопия.

Но, с другой стороны, православие как религия личности и свободы отдает отчет в том, что сфера исторического содержит возможности для каждого человека и для социальных общностей или наследовать инерцию первородного греха, или проявить свободную волю к спасению. Исторические несовершенства, противоречия и катаклизмы во многом стимулируют сей спасительный процесс в душах отдельных личностей и народов. В этом проявляется относительная ценность истории как источника многообразных факторов, побуждающих несовершенного, инертного, греховного человека к творческому развитию, к духовному трансцендированию за рамки узко и плоско исторического самосознания. Вот почему православие не только не чуждается деятельности в культуре и истории, но подчеркивает необходимость духовно ответственного участия личности и народа в исторической жизни мира, дабы утвердить непреходящее, безусловное в самосознании данного поколения людей и тем самым обеспечить преемственность религиозной истины в потоке исторического существования. Время имеет смысл, история телеологична, в ней раскрываются промыслительные силы мироздания, учит православие, а потому человек именно через пребывание в истории со Христом, через духовное освоение стихии временного открывает подлинные цели и ценности своего личного, национального и всечеловеческого бытия.

Вполне понятно, что гармонически сочетать метаисторический дух традиционного христианства с культурно-исторической инициативностью христиан в рамках конкретной «современности» — чрезвычайно тонкая и трудная задача. Она требует для своего решения не только умения видеть непреходящие лики вечного сквозь призму временного, не только чувства исторической реальности со способностью говорить об изначальном и конечном языком «века сего», но и творческого дара раздвигать рамки традиционных смыслов и ценностей ввиду обновления исторического опыта человечества.

Поэтому не удивительно, что в истории православного мира мы встречаем целый

ряд неудач на поприще культурной актуализации христианского миросозерцания без отклонения от его метаисторического существа, но с гибким и многогранным учетом «духа времени».

* * *

Начиная теперь погружение в область культурфилософской и культурно-исторической проблематики, привлечем внимание к тому, что соотношение религиозно-мистических ориентаций на вечное и позитивистских, рационально-практических установок на овладение «современностью» мировоззренчески воплощается в соотношении пространственно развернутых, картинных образов неподвижности, статичности, вечности и рассудочно суженных представлений о линейной временной динамике, с той или иной расстановкой акцентов на ценности будущего, настоящего, прошлого.

Всякого рода традиционализм, духовно опираясь на понятия о сверхчеловеческом, сакральном, всеобщем, Божественном Первоначале мира и о мире как духовно благоустроенном космосе, закономерно апеллирует к образам природно-космологического бытия, лишенного с человеческой точки зрения временной динамики и символизирующего покой вечности.

Всякого рода антропоцентризм, релятивизм и прагматизм тяготеет к акосмическому мировосприятию, помещая в мировоззренческий центр социально-историческую реальность. Если для традиционалиста-метафизика природа — символ нерукотворности, изначальности, за которым таится сам Бог — Первотворец сущего, а человек и социально-историческая действительность оказываются относительно автономными частями тварного мира, проникнутыми вселенским духом и подчиненными космическим законам, то для релятивиста-прагматика космическое измерение бытия теряет мировоззренческое значение. Природа Божия ему представляется не как целостный и одухотворенный организм мироздания, несущий отпечаток Творца и требующий от человека смиренного подчинения его силам, но как сырой материал для полезной человеку деятельности, бессмысленный и лишенный собственной ценности вне наших оценок. Представитель такого рода антропоцентризма может мыслить космос (в рамках «научного мировоззрения») только как внешнее человеку бессмысленное пространство, наполненное бездушной материей и распространяющееся в дурную бесконечность, подобно каузально мыслимому временному потоку.

Разрушение античного и средневекового традиционализма подрывало космическое чувство в новоевропейском мировоззрении, вело к его антропоцентрическому сужению, культу исторической динамики, утверждению идеологии прагматически понимаемого прогресса. Пространство западной культуры под влиянием линейно-исторического восприятия приобрело горизонтальную одномерность. Средневековая обращенность к Небу была вытеснена новоевропейской установкой на борьбу за овладение земным миром. Собственно для этого и понадобилось выстраивание историцистской европоцентрической модели. Она давала мировоззренческую санкцию экспансионистским устремлениям народов Западной Европы как наиболее исторически «передовых», а потому призванных господствовать в пространстве земного шара.

Несмотря на все великие и хорошо нам известные достижения Запада в области общественно-культурной жизни, науки и технологии, атрадиционалистская ориентация западного сознания, хотя и стимулирует социально-исторический динамизм,

но влечет за собой утрату смысла пребывания общества во времени. Вся культурная история Западной Европы — процесс последовательного вытеснения вечного из восприятия исторического бытия и интеграции целей социального развития в рамки самого исторического. В итоге, западные народы, теряя духовную устойчивость, становятся кочевниками истории, узниками прогресса, рабами времени. История обессмысливается и превращается в самоцельный процесс совершенствования материальных условий жизни — совершенствования без всякого высшего и конечного идеального основания. Разрушение традиционной культуры порождает варваризацию сознания, упадок нравов, распад органичности общественного бытия. Бурное же развитие потребительской техницистской цивилизации ведет к отчуждению человека от природной среды, к нарастанию противоречий между природой и обществом, с признаками системного экологического кризиса.

Русская цивилизация, развивавшаяся весьма обособленно от западноевропейских народов и на другой этнической основе, до сих пор остается чужда многовековому процессу эрозии западнохристианской традиции. Россия не знала ни католицизма, ни схоластики, ни гуманизма, ни Ренессанса, ни Реформации, ни западного типа секуляризации и демифологизации культуры, ни долговременного и социально широкого влияния капиталистического техницизма, рационализма и позитивистской идеологии прогресса. Основная масса российского населения вплоть до середины XX в. вела деревенский образ жизни в единстве с природой, не была отчуждена от нее и органически включена в городскую рационализированную цивилизацию. Вместе с православием и обусловленными им мифологическими, спиритуалистическими, религиозно-метафизическими миропредставлениями русский народ до настоящего времени сохранил в своей культуре значительное влияние космологических ориентаций.

Отсюда вытекает приоритет пространственных определений над временными в отечественной культуре. Об этом много и с достаточным основанием говорится различными авторами, как о важнейшем факторе русского сознания. Однако обычно, в духе географического детерминизма, подчеркивается решающая роль природного простора в формировании русского взгляда на мир, нежели природно-космологических приоритетов нашей народной ментальности в возвышении ценности большого государственного пространства. Конечно, географические условия бытия народа сыграли важную роль в формировании типа русской ментальности, но изначальное отвлечение внимания на «факторы среды» не позволяет увидеть глубоких духовных и национально-психологических оснований почитания космического простора в русской культуре.

Тяготение к большому пространству, высокая ценность воли, широты, раздолья, великой масштабами государственности — фундаментальные характеристики русского мировоззрения. Они свидетельствуют, на наш взгляд, о большой и широкой национальной Психее. Узкая, маленькая душа давно бы оставила заботу о сохранении огромного, трудного для благоустройства государственного пространства, забыла рискованный вселенский мессианизм и попыталась разделить Россию на несколько десятков достаточно комфортабельных «Даний».

Нам представляется, что космологическая ориентация русского сознания и свойственная ему сакрализация пространства «жизненного мира» являются суммарным следствием как некой изначальной ментальной предрасположенности восточного славянства, так и решающего влияния православной традиции, предопределившей духовно-смысловые устои русской культуры, т. е. «пространность» русской души,

русского миросозерцания в значительной мере продукт определенного духовного воспитания народа.

Осмысливая этот сюжет с культурно-исторической точки зрения, трудно преуменьшить мировоззренческие последствия того обстоятельства, что приобщившаяся к христианству Русь не являлась органической частью ни западной, ни византийской, ни какой другой из существовавших тогда цивилизаций. Если французы, немцы, итальянцы, испанцы имели возможность выработать отчетливую «культурологическую» идентичность, ибо ощущали себя представителями Европы, продолжателями античного наследия, имели единый католический центр (давший им общий язык духовной культуры и науки — латинский), то русские затруднялись вписать себя в строго определенный культурный мир. Они были обречены строить свое социальное бытие в одиночестве, обороняясь от латинских крестоносцев на западе, «бессермен» на востоке и формируя культурное самосознание теми средствами и по тем указателям, которые были в их распоряжении.

Географическая, политическая и языковая обособленность Руси от Византии, отсутствие преемственных связей с античным наследием, малая доступность сложного греко-византийского богословия для молодой христианской цивилизации заставляли русских полагаться первоначально на свою природную интуицию смысла новозаветного вероучения и душевную чуткость в отношении к символам Священного Писания. Не имея возможности ясно и непосредственно отнести себя к конкретному культурному типу и кругу родственных народов, ибо страна не была составным элементом ни европейского, ни азиатского мира, русские от самого истока своей национальной истории начали ориентироваться по «звездам» христианского космоса, т. е. соотносить себя и свою землю прямо с православием, Христом, Премудростью Божией, Богородицей, Пресвятой Троицей.

Идентификация страны изначально осуществлялась в русской культурной традиции не на антропологическом и культурологическом, а на онтологическом и космологическом уровнях смысла. Естественно, что богооткровенный дух библейской истории более соответствовал ощущению русскими своей обособленности и исключительности, чем византийские хроники, и чертами русского сходства с первой на Руси дорожили гораздо больше. В качестве сильнейших аргументов на главное место русские книжники всегда выдвигали библейские примеры и лишь на второй план ставили примеры, взятые из истории Византии. Отсутствие развитых интеллектуальных средств культурного творчества наши древние предки восполняли с помощью живых библейских и евангельских образов, символов и мифологем простонародной культуры, формируя свою оригинальную христианскую и в то же время национальную мифологию. Причем слабое развитие отвлеченного мышления на русской почве предрасполагало к образно-символическому мировоззрению с акцентом на пространственных, а не на временных аспектах сущего.

К числу характерных особенностей православно-русской мифологии следует отнести глубокую связь древнейшего почитания Матери-Земли как порождающей космической силы с идеей божественного материнства, определяемой церковным образом Богоматери — благой Заступницы и всех скорбящих Радости. Г. П. Федотов, рассматривая особенности русской народной веры по материалам странических духовных стихов, приходит к выводу о том, что на Руси, унаследовавшей от Византии культ Богоматери, произошло не замутнение его языческими рудиментами, а, наоборот, «углубление космологического и софийного смысла богородичного догмата»[5]. С учетом того, что Богородица в православной традиции понимается как Владычица

вселенной, главенствующая над судьбами мира и Церкви, которые раскрываются во времени, можно принять и это утверждение Федотова, и то, что характерной особенностью русского православного мировоззрения является сильная интуиция божественной сверхприродности не одних небесных, но и земных сил, не отменяющая пограничной линии между божественно-церковным и божественно-природным планами сущего. «Если называть софийной всякую форму христианской религиозности, которая связывает неразрывно божественный и природный мир, то русская народная религиозность должна быть названа софийной»[6], — пишет Федотов.

В связи с приведенной мыслью авторитетного исследователя отечественной культуры уместно заметить, что в русском мировосприятии, чуждом отвлеченной формализации, нет столь четких границ между Богом, природой и историей, как это мы видим в западноевропейской традиции. Софийность (в смысле мировоззренческой интенции, тяготеющей к интимному сближению Бога и мира, к наделению сакрально-сверхприродными качествами не только небесного, но и земного, в том числе культурно-исторического плана бытия) не обязательно сопрягается с традиционными ценностями и формами мировоззрения. Она может проявить себя во всякого рода мистическом восприятии земных реалий, в привязанности к пространственной интерпретации духовных символов, к художественной образности и архитектурности интеллектуальных построений.

Отсюда возникает стойкая антипатия к абстрактно-понятийному мышлению, в силу чего русская мысль ориентируется не столько на «развоплощающее» смысл аналитическое, *философическое* отношение к миру, сколько на «смысло-воплощающее», *софиологическое* его восприятие. В рамках последнего нет ни отвлеченной от тела духовности, ни телесности, лишенной духовного содержания и руководства.

Масса примеров из отечественной поэзии, философии, литературы свидетельствует об этой особенности нашего национального менталитета. Она проявляется в склонности русского человека переносить категорию протяженности на процессы духовной жизни, рассматривать смысловые содержания не в отвлеченной теоретической форме, а в виде тонко-телесных, «конкретно-идеальных» символов, «ликов сущности» (П. А. Флоренский, С. Н. Булгаков, А. Ф. Лосев), динамику же невидимых душевных переживаний воплощать в картинах весеннего, летнего, осеннего, зимнего состояний природы, столь контрастно представленных в среднерусском климатическом поясе.

При этом наиболее емким и богатым в духовно-символическом плане временем года для русского сознания является зима. Если в западной литературе, замечают авторы исследования о поэтике русской зимы[7], зимнее время однозначно символизирует увядание, старость, холод и голод бедняков, и неприязнь к нему достигает стадии «фобии», то в русском поэтическом восприятии дело обстоит иным образом. Здесь огромные, белые и покойные пространства России, причудливо заиндевевший, как бы затаивший дыхание лес служат символике вневременного Абсолюта, хранящего в себе жизненные возможности иных времен года. Царство зимы не от мира сего, и зима постоянно связывается у отечественных поэтов с образами волшебства, неотмирности, зачарованности. В русской поэзии зимнее время — праздник света, непорочности, чистоты. Русских поэтов образ снега, как севшего на землю облака, наводит на мысль о небесном рае, воплощенном самой природой.

Но зимнее время несет в себе и некие нечистые, враждебные людям начала. Зима чревата метелью, с ее завывающей вьюгой, бунтующей против всего человеческого, наполненной неведомыми, инобытными формами души. И запорошенный снежной

пургой русский человек чувствует, что хоть он и стихия живут по разным, не согласованным законам, но взаимообусловленным: «На морозе человек живее ощущает свое тепло, кипение желаний, бурление крови. Но это значит, что и в чуждой, независимой природной стихии он может признать черты независимого одушевленного существа, — зверя или беса. Любит человек разгуляться на морозе, но и мороз и метель любят разгуляться человеку поперек дороги. Во мне, в нас есть источник жизни, независимый от природы и противоборствующий ей, но и в природе, *в них*, наполняющих ее существах и стихиях, есть нечто неподвластное нам, таинственное, непреодолимое»[8].

Последняя выдержка из яркой, содержательной статьи позволяет лучше понять, каким образом активность суровой, своевольной российской природы стимулирует внутреннюю жизнь русской души, как пробуждает ее собственную стихию, не дает ей оторваться от космического бытия, замкнуться в скорлупе рассудочно-цивилизованного функционирования. А в силу русской душевной организации и наш национальный общественно-культурный тип чуждается искусственной выстроенности и проработанности. Он тяготеет к началам природной естественности и спонтанности, концентрируя внутри себя огромные психические энергии. Он не терпит формализации жизни и постоянно преодолевает внутреннее разделение культурного бытия на интеллектуально рафинированные стилевые течения, философские и художественные школы.

Под влиянием русской ментальности восточнохристианское миросозерцание, вообще более космологичное, чем западная версия христианства, приобрело у нас особо выразительную космологическую окраску. Этот эффект явился следствием еще и весьма тесной связи духовного смысла ряда центральных церковных праздников с сезонными состояниями российского природного мира. К примеру, исключительно важный национальный колорит празднования Покрова Пресвятой Богородицы определяется тем, оно совпадает со временем появления в Центральной России первого снега. Снег как небесное облако, оседающее и преображающее белым покрывалом грязную и мертвенную осенью поверхность земли, напоминает русскому православному человеку о всевышней Покровительнице всякой непорочности, обостряет христианскую надежду на сохранение спасительной чистоты личной и народной души. Праздник Воскресения Христова совпадает у нас с периодом весеннего оживления природы, а Преображение Господне, давшее прообраз обожения твари и даров жизни «будущего века», — со временем получения даров земли, отчего сопровождается освящением овощей и фруктов.

Софийная интенция русского православного миросозерцания воплотилась в особо торжественном почитании на Руси Успения Матери Божией и большом распространении успенских храмов в честь этого метафизического события. Ибо Успение раскрывается в своем метафизическом смысле не просто как воскресение, телесное вознесение и небесное прославление Богородицы, но и как прообраз преображения природного мира в тонко-телесное сущее и его вхождения в мир небесного бытия. «Праздник Успения имеет поэтому не христологический, но космологический характер, — отмечает о. Сергий Булгаков. — Здесь ублажается Богоматерь, как совершенное обоженное творение, как слава мира, оправдавшаяся премудрость в чадах ея... Здесь свидетельствуется почитание Богородицы, как прославленного творения, которое есть совершенное исполнение замысла Божия о мире». Ибо «Она, принадлежа земле и тварному миру, сидит в небесах одесную сына Своего... Она есть оправдание и спасение мира в тварном его естестве, Она есть Премудрость Божия в

творении мира излившаяся и в мире сущая, Она есть образ Ея в творении, единый с первообразом»[9].

С Успением Богородицы исторически, метафизически тесно связан и праздник Покрова[10]. Идея Богородичного Покрова, как известно, имеет греко-византийское происхождение. Однако только на Руси вокруг этой идеи создался комплекс жизненно важных религиозных образов и высокоторжественный праздник, не известный другим церквам или появившийся у них в результате русского влияния. Причем, как отмечает М. Б. Плюханова, на русской почве произошла универсализация идеи Покрова по линии расширения царьградского градозащитного смысла этой идеи до масштабов космического, мирозащитного символа[11].

Интересно заметить, что сочетание в символе Покрова благодатной широты и метафизической высоты оказывается глубоко родственно интуициям русской души, ибо устремленности вдаль и ввысь в русском сознании органически сочетаются. Для него небесное зеркально отражается в земном, а последнее может представляться символом обетованной, «духовной земли» Царства Небесного. Искание высшей, премирной правды поэтому у нас зачастую сливается с поиском сакрального места в пространстве, с поиском «иного царства», царства не от мира сего, царства «тридесятого», лежащего за «тридевять» земель. Из данного устремления проистекает и мистически ориентированное странничество секты бегунов, ищущих идеального града, и поиск старообрядцами благочестивого, истинно православного Беловодского царства, и русское западничество, видящее территорию всего подлинного, справедливого, свободного и прекрасного в границах «Святой Европы», и русский византинизм, отождествляющий с Царьградом и землей былой Византии все изначально истинное и праведное.

Религиозно-метафизическую санкцию мировоззренческому сочетанию «дали» и «выси» в русском сознании дает православно-богословская идея символического взаимоотражения и синергии проявлений Отчества Небесного и отчества земного, преображенной «земли небесной» и «земли земной». В свете этой парадигмы русская православная культура разрабатывает представление о глубокой связи двух пространств — сакрального, вневременного пространства и пространства земной Руси, выстаивающей супротив напора исторического времени. При этом сфера иного мира, наиболее родственная Руси земной, приобретает образ Небесной России, а сфера посюстороннего русского бытия, наиболее близкого Небесной России, оказывается связана с храмом и богослужением, получая тем самым храмово-литургические контуры.

Экстраполяция образа литургического предстояния личности Богу на весь народ и даже на всю страну с ее природным своеобразием приводит к восприятию не только русской нации, но и русской природы в литургическом свете. Как показывает Г. П. Федотов, благодать Святого Духа не замыкается русским народным мировосприятием в ограде храма, но ощущается в дыхании воздуха, ветре, благовониях земли[12].

В нашей классической поэзии природа, как и человеческая душа, славит Бога и воплощает Его славу. Образ «молитвословного ковыля» у С. Есенина символизирует покорность природного мира Божией силе и дает пример смирения горделивому человеческому существу. А в одном из стихотворений Ф. Сологуба не только заря, ландыш, ковыль, лес, поле, дороги, но даже «ветром зыблемая пыль» хочет петь и славить Бога. И человек учится у них славословию Творца, повторяя в иных созвучиях их песню.

Русская — грустная, бедная красками, равнинная — природная среда приобретает в православном сознании одухотворенную кенотическую окраску и воспевается в нашей поэзии как таинственная действительность, наполненная премирными влияниями. Нищета, неблагоустроенность, зачастую недостроенность и запущенность селений принимаются в этом ракурсе за признаки иной, неземной предназначенности русского народа и России.

Известная размытость, незавершенность образа Русской земли в нашем национальном сознании закреплялась, разумеется, и под влиянием суровых реалий российской исторической жизни. Напряженная борьба за освоение больших, социально пустых пространств, которая велась отечественной цивилизацией в долговременном движении на северо-восток, путем колонизации суровых земель, приобщения к русской культуре и православию новых народов, действительно обусловила расплывчатость внутренней определенности России. Данное обстоятельство дает основание одним отечественным мыслителям говорить о бесформенности, волевой пассивности русской национальной стихии, а другим — о принципиальной нескончаемости становления русской цивилизации и вечной молодости страны. («Наша вечно создающаяся Россия» — Ф. М. Достоевский.) Нечто подобное можно заметить и в знаменитой гоголевской мифологеме «Русь-тройка», которая, по замечанию Г. Д. Гачева, имеет в виду путь в бесконечный простор, пролагаемый качением. В то время как другие народы и государства стоят столбами, Русь безостановочно куда-то катится, ее царство — даль, ширь, неопределенность[13].

Однако незавершенный, несовершенный, униженный бедностью и неблагоустроенностью образ земной Руси не является в призме традиционного русского сознания самодостаточным. Наоборот, этот образ — только видимость, за которой наши мистики и поэты прозревают сияющую высшей смысловой завершенностью и выстроенностью Небесную Россию, возвеличенную Господом за ее земное смирение. Вот что «сквозит и тайно светит» в скудной природе и бедных селениях для Ф. Тютчева, чувствуется А. Плещеевым в «святой тишине убогих деревень», подразумевается М. Волошиным как «нездешняя мера» России. Если же поэт лишен подобной мистической интуиции, тогда он, как Д. В. Веневитинов, видит в раме российского ландшафта только Богом обделенную страну мерзкой природы, босоногих варваров, вонь и тараканов, а луковичные купола православных храмов уподобляет очертаниям клизм[14].

Органическая связь литургичности, космологичности и народности в русской традиционной культуре породила представление о Святой Руси как соединении небесного и земного планов православно-русского бытия в церковном, национальном и природном смыслах.

Святая Русь оказывается в значительной мере Русской землей, русским простором. Небесное измерение духовно светится в Руси природной, как Китеж-град — сквозь воды озера Светлояра, и освещает духовным светом ее поднебесный простор. Русское сознание соединяет с Богом не только отдельную личность и народ, но и русскую природу, все живущее на Русской земле. Россия представляется ему глубокой метафизической реальностью, сочетающей Святое и Родное, и именно в этом смысле благословляемая Богочеловеком и покровительствуемая Богоматерью.

Святорусское мировоззрение предполагает, что как верующие предстоят Богу в храме, так и русский православный народ предстоит Богу во времени. Народ призван твердо стоять в течениях и круговоротах временной стихии. А вместе с народом и вся русская природа выстаивает в истории, укрепляя народ своим покоем и в свою

очередь требуя от него защиты Русской земли не как условной государственной территории, а как освященного Духом образа Обетованной Земли Царства Небесного, как безусловной ценности и святыни.

Поскольку русский человек предстоит Богу не в одиночку, а вместе со своим народом, с миром, с русской природой, с Россией-матушкой, то выстаивание ради веры и правды в борьбе с историческими страстями мира сего становится подлинно «русской идеей». Она воплощается в канонизации образа пассивного стояния пред лицом зла, олицетворяясь страстотерпцами Борисом и Глебом на заре отечественной истории. Стойкость — не наступательная активность, не завоевание, не погоня за новизной — представляется главной национальной добродетелью русских[15]. Время при этом как бы отбрасывается в чуждую русскому духу сферу. Импульсы исторической динамики, приходя в отечественную культуру со все более погружающегося во временной поток и движущегося по пути «историзации» ценностей Запада, воспринимаются традиционным сознанием отрицательно. Вихри истории несутся мимо основных смыслов русского бытия и влекут мир в никуда, в апостасийную пустоту, в царство антихриста. Ко Христу же, верит русская душа, ведет выстаивание в вере и правде до конца времен, до Второго пришествия.

Православная Россия, выстаивая во времени, выстраивает русское время как огромный цикл ожидания Христа. «Стояние в вере» — это и название широко известной книги митр. Иоанна (Снычева), и образ русского народа в истории, укоренившийся в нашей традиционной мысли.

В силу влияния очерченных миропредставлений пространство отечественной культуры насыщается иконографическим содержанием. Оно сопротивляется исторической динамике и его организующие мировоззренческие, архитектурные, литературные формы выстраиваются по духовным светилам христианского космоса, тяготея к символам вечности или всевременности преображенного мира.

Простор и *вечность* конституируются в качестве высших ориентаций русского культурного сознания. Православный художественный гений, закладывая фундаментальные основания отечественной культуры в московский период, уподобляет Русскую землю Небесному Иерусалиму, описанному святым Иоанном Богословом в «Апокалипсисе». Ландшафт русских городов организуется в духе иконографической архитектуры по образам Святой Земли и Священного Писания. Для одухотворения городского пространства изобретается многокрасочный храм-алтарь, играющий роль не помещения для молитвы, а ее объекта. Первым таким сооружением стал Покровский собор в Москве (храм Василия Блаженного). Рассчитанный на внешнее восприятие, именуемый в народе «Иерусалим», он символизирует образ «новой земли», как она представлена в «Апокалипсисе». В архитектурном ансамбле Красной площади воплощается дерзновенная идея храма под открытым небом, с собором Покрова Пресвятой Богородицы как алтарем и лобным местом как амвоном, имеющая в виду образ преображенного мира[16].

Прорыв сквозь временное в вечное (всевременное) становится основной задачей православного человека и всего церковного народа, который приходит к сознанию необходимости «производить» все больше и больше святых, для укрепления связи земной и Небесной России. В идее Святой Руси, как верно замечает Е. Холмогоров, представлена высшая и благороднейшая форма национализма — не наделить свою нацию «святостью», но реально умножить в своем народе число святых так, чтобы в Царствии Небесном они были не отдельными лицами, но именно «Русью»[17].

Созерцание вечного представляется первостепенной задачей не только инокам-

исихастам, но и творческой интеллигенции, определяя духовный строй нашей поэзии, литературы, религиозной философии. Не случайно в русском языке глубоко прорабатывается понятие мгновения, мига, и в целом система русских показателей кратковременности оказывается несопоставимой по своим выразительным возможностям с аналогичной по составу группой в английском, французском или итальянском[18].

Но если прорыв в вечное мыслился просвещенной частью нации как духовно возвышение к Небу, то в простонародных слоях он мифологически представлялся в виде движения в пространстве к некоему сакральному месту. По верному указанию Н. М. Теребихина, русские люди были абсолютно уверены в реальном существовании Обетованной Земли — преображенного пространства Царства Небесного на земле. Поэтому смысл обретения Святой Руси заключался не в ее земном, историческом строительстве, а в ее поисках — странствованиях по земле. Святое царство уже реально существует на земле в готовом, завершенном виде, и для его достижения достаточно совершить паломничество в эту Святую землю[19].

Вероятно, подобное мировосприятие способствовало неуклонному продвижению на пустынный и загадочный северо-восток неуемных представителей русского племени, которые завоевали и заселили необозримые просторы Сибири, прошли Дальний Восток, положили начало Русской Америке[20].

Но в этой же топологической мифологии, возможно, прячутся и причины исторического соблазна построить «Беловодское царство» под пятиконечной звездой, который определил бытие России в XX в.

Все сказанное выше позволяет заключить, что время в его позитивистско-историческом понимании (т. е. как динамика «производства инноваций», социальных перемен и благоустройства) остается вне ценностей традиционной русской культуры. Православный тип культурного сознания направляет внимание общества на восприятие духовной *устойчивости* России во времени, а не на фиксацию исторического *движения страны*. Поскольку история стойкости, а не история новин санкционируется нашей традиционной культурой, то идея исторического развития оказывается не вполне легитимной в русском православном мировоззрении, ориентированном на статичные миросозерцательные архетипы.

Торможению исторической динамики в России способствовало и само большое, малонаселенное пространство страны. Давая возможность многообразных перемещений отдельным людям, общинам и целым сообществам, русский простор предполагал экстенсивность социальной жизни, ее растекание вширь, а соответственно и замедление социального времени. Поскольку последнее, как мы ранее говорили, измеряется темпом социальных изменений, экстенсивность развития социальных, политических, экономических форм тормозит временную динамику. Необозримые просторы Русской земли, равно как и особенности традиционного культурного сознания, поглощают, замедляют, останавливают ход истории, что провоцирует интенсивную компенсаторную деятельность носителей исторического духа, будь то европеизированное государство или политизированная интеллигенция.

Отторгаемая традиционной культурой, новоевропейская идея исторического совершенствования мира поступает на вооружение атрадиционно ориентированных русских политических деятелей и левой интеллигенции, стремящихся сдвинуть Россию с места посредством ослабления или разрушения русской православной традиции, «не пускающей» слишком консервативную страну броситься в реку истории. Атрадиционализм естественно сплетается с социальным активизмом и историциз-

мом европейски образованной части российского общества. И как реакция на этот факт, возрастает аисторическая консервативность в сфере православного самосознания.

В действительном историческом контексте ситуация существенно усложнялась тем, что стремительное развитие Западной Европы по пути секуляризации и индустриализации порождало необходимость и для России цивилизационного усовершенствования. Чувство необходимости обновления страны, установка на полноправное вхождение ее в мир земной истории укоренялись в правящем слое уже в московский период. Вследствие этого внутреннее расшатывание скалы русской православной культуры, неколебимо стоящей во времени, началось полубессознательно духовной и мирской властями Святой Руси.

Первый очевидный удар по идеалу неколебимого стояния России во времени нанесла церковная реформа патриарха Никона и царя Алексея Михайловича. Реформа, покусившись на представления о Святой Руси и Москве — третьем Риме, объявив Россию страной искаженной церковной жизни и предав анафеме Стоглав, открыла путь переориентации мировоззрения руководящих верхов с сакрально-консервативных на динамические земные цели. Изменение в Символе Веры, внесенное никонианами, знаменовало начало этого мировоззренческого сдвига. Замена слов «Его же Царствия несть конца», выводивших конец истории из временного течения, на фразу «Его же Царствию не будет конца», помещающую эсхатологическую фазу во время, указывала направление грядущих перемен в ценностном строении отечественной культуры. Дух историзма проникал в православное мировоззрение, что свидетельствовало об отходе русского сознания от метафизического восприятия истории и предвещало погружение в ее процесс.

Переход руководящего класса московского государства в церковной сфере от святорусской ориентации «по звездам» к культурно относительной ориентации «по грекам», обусловивший характер церковной реформы как, главным образом, обрядовой и «грекофильской», выражал акцентировку внимания этого класса на поисках новых ориентиров не во внутреннем пространстве русского православного духа, а во внешнем России историческом пространстве.

Петр Великий продолжил этот судьбоносный процесс уже в западноевропейском направлении и более радикальными методами. Упорное стремление Петра к морю, строительство русского флота, помимо всех реальных практических соображений, имело под собой, вероятно, и интуитивное, идеальное устремление повысить динамику русского бытия, превратить чересчур консервативную Россию в мощный и подвижный корабль, вывести ее на простор Всемирной истории и международных коммуникаций.

Ради этой вдохновляющей цели Петр Великий отчасти подчинил метаисторические, традиционные начала русской культуры задачам санкционирования текущих, исторических задач государства. Церковь в значительной мере была преобразована в институт освящения государственного делания. Тем самым Россия, как раз в момент вхождения в широкие международные отношения и в глобальную историю, где для самосохранения самобытной культуры и цивилизации элите нации необходимо твердое сознание традиционных ценностей и своей национальной идентичности, утрачивала исконное культурное самосознание и смысл своего пребывания во временном потоке.

Возрастание социальной и умственной динамики в среде европейски образованного класса отрывало этот класс от широких консервативных слоев народа, живших

древнерусскими мифологическими представлениями. Крепостной строй духовно и социально законсервировал патриархальный массив крестьянства, который в значительной мере остался вне истории. Он хранил в недрах своих заветы Святой Руси, старинные предания и напевы и являлся своего рода заповедником национальной архетипической мифологии. Он служил тем вдохновляющим просвещенных творцов «Лукоморьем», которое через крепостных кормилец, «дядек», «мамушек» духовно влияло на воспитание внутреннего мира выдающихся представителей дворянства. Однако начала исторического мировосприятия были глубоко чужды, неорганичны этому простонародному «жизненному миру».

В связи с очерчиваемым типологическим различием двух социальных укладов российского общества — патриахально-общинного (деревенского) и гражданско-общественного (интеллигентного) можно вести речь о различных формах социального времени, характерных для этих укладов. В обширной стране с количественно различающимися часовыми поясами возникали и качественно разнородные временные типы, а соответственно зоны повышенной социальной активности — столицы и крупные города — и зоны повышенной социальной пассивности — провинциальные городки и сельские области. Внеисторический, патриархально-общинный традиционализм значительных народных масс и героический, революционно-исторический активизм левой интеллигенции предполагали разнотипные потоки социальной жизни, ориентированные на несовместимые ценности. Это обстоятельство дополняло хронотипологическую чересполосицу неравномерностью распространения социальных изменений. Поэтому революционизирование масс со стороны интеллигенции, принудительное «вбрасывание» их в историю через подрыв ценностей традиционной культуры и существующей государственной власти, были чреваты хаотическим смешением разнородных укладов социальной жизни, дезорганизацией массового сознания и сломом идентичности России в истории.

Так оно и случилось в марте–октябре 1917 г. В этот период в России произошло роковое, катастрофическое перепутывание прогрессивно-исторических устремлений левой интеллигенции с древними народными представлениями о возможности найти небесное совершенство в сфере земного бытия. Синтез указанных ориентаций породил эпохальный проект реализации «преображенного мира» на территории России человеческими усилиями и в процессе земной истории.

Советская Россия, позабыв православие с его метаисторическим духом, отдалась линейному движению во времени от «проклятого прошлого» к «светлому будущему». Все ценности выстраивались в одномерной нитяной перспективе, отражающей «генеральную линию». Правые и левые уклоны от нее расценивались как поползновения размыть линейность сознания, расширить его пространство, отвлечь внимание в стороны и, стало быть, затормозить историческое движение к Цели. Коммунистическая идеология предполагала, что идти можно только вперед или назад, что тот, кто не идет вперед с партией, идет вспять против «исторического прогресса» и тащит общество в «проклятое прошлое». При этом настоящее бытие, дающее пространство жизни, ее неповторимые мгновения, связывающие человеческое сознание с вечностью, мировоззренчески обесценивались. Советские люди призывались жить не сегодняшним днем, не прошлым, но только в походе к будущему, которое рассматривалась как сила, движущая время. Настоящее, теряя свой собственный смысл и свою причастность вечности, оказывалось только «переходным периодом», имеющим онтологический центр вне себя.

Таким образом, культ «историзма» и «современности» в советской идеологиче-

ской системе не может скрыть от нас своего рода мистической и «архаической» телеологии, подспудно пронизывавшей марксистское понимание истории. Ибо для марксизма время бежит не само по себе. Оно движется к цели и целью, чтобы остановиться в «светлом будущем». («Наш паровоз вперед летит, в коммуне остановка».) Причем грядущая коммуна есть обновленное воспроизведение в новом виде «коммуны» первобытного строя. Такова «causa finalis» коммунистической философии истории, далекой от позитивистского историцизма.

Следовательно, советская попытка «втащить» Россию в историю, овладеть современностью и поставить СССР в авангарде «исторического прогресса» не могла оказаться и не оказалась успешной. Единственное, что удалось сделать коммунистическим революционерам с нашей традиционной, метаисторической цивилизацией, — это ввести ее в глубокий кризис идентичности и соответственно в бесконечный «переходный период».

Мы до сих пор не выбралась из него. Правда, теперь мы переходим к «светлому будущему» не коммунизма, а капитализма, но это уже не суть важно. Существенно важно то, что мы, так и не развив чувства исторической реальности, не научившись освоению современности в свете традиционных ценностей собственной культуры, размыли свою духовную определенность, утратили чувство своей культурной полноценности в потоках исторического времени. Не в силах возвыситься над «текучкой» истории, мы нервозно засуетились внутри нее, опрометчиво погнались за иными народами, культурами, цивилизациями, стремясь догнать и перегнать сегодня одних, завтра других, послезавтра третьих...

* * *

Все сказанное выше позволяет заключить, что известное отчуждение традиционного русского сознания от истории сопровождается периодическими попытками «вбрасывания» России в исторический процесс, осуществляемыми государственной властью и атрадиционной интеллигенцией, принудительно переключающими внимание православием воспитанной нации с вечного, метаисторического, метаполитического на земные цели бытия страны. Порой государственные руководители России пытаются чуть ли не буквально оседлать дух времени. Взяв на вооружение перспективную историческую идеологию, будь то абсолютистско-рационалистическая при Петре Великом или коммунистическая при большевиках, они стремятся возглавить историческое движение мира, «опередив» другие страны.

Таким образом, периоды успокоения русского творческого духа в лоне традиционного культурного бытия чередуются с периодами вторжения в историю и опытами овладения историческим процессом с целью показать путь миру к избранному Россией идеалу. Однако всякий порыв вхождения в историю без должной мировоззренческой опоры на ценностно-смысловые начала собственной культурной традиции приводит к неизбежному срыву, каким для Петербургской России стала Октябрьская революция 1917 г., а для Советского Союза — Августовская 1991-го. Ибо, кидаясь в исторический поток без должного сознания своей традиционной («эквифинальной», изначально-конечной) самобытности, тем более стремясь повести за собой историю в иное русло, народ и его руководители сами попадают под ее власть. Они размывают культурно-цивилизационную идентичность страны, а тем самым теряют ментальные ресурсы овладения социальным временем, разумного руководства динамикой изменений.

В итоге, история воспринимается как слепая природная сила, что закрепляет космологическую интенцию в русском культурном сознании. Человеческий разум терпит очередное историческое поражение, которое усиливает мистическое восприятие личного и национального бытия. Идентичность страны ускользает от определений, и чувство загадочности российского пути в истории усиливается. Об этом выразительно сказал Ф. Сологуб:

Вчера покорная медлительной судьбе,
Возмущена ты вдруг, как мощная стихия,

И чувствуешь, что вот пришла твоя пора,
И ты уже не та, какой была вчера,
Моя внезапная, нежданная Россия.

Подобную же тему поднимает и М. Волошин. В стихотворении «Неопалимая купина» (1919) он спрашивает:

Кто ты, Россия? Мираж, Наважденье?
Была ли ты? есть или нет?
Омут... стремнина... головокруженье...
Бездна... безумие... бред...

Все неразумно, необычайно:
Взмахи побед и разрух...
Мысль замирает пред вещею тайной
И ужасается дух.

Итогом каждого катастрофического цикла российского бытия во времени становится отчуждение русского культурного сознания от истории, ибо она навязывается в чужеродных ему представлениях. Национальный менталитет отвращается от «историцистской» (релятивисткой) культуры, которая насаждается сверху революционерами и радикальными реформаторами, в итоге чего возникает новое обострение нашей исконной идеологической поляризации православных традиционалистов и релятивистов-западников.

Первые видят в России «лабораторию» святости, снабжающую мир тысячами священномучеников за веру и правду; свечу горящую к небу и духовно светящую грехопадшему миру; смиренную жертву распинаемую воинством антихриста. Традиционалисты отказываются от прав разума применительно к познанию своей страны. Они верят в неисповедимость путей России, в ее высочайшую избранность и в то, что сам Господь Бог в конце концов помилует, спасет и возвысит Русь в Царствии своем. Эту веру замечательно сильно выразил М. Волошин. В его стихотворении «Благословение» (1923) Господь говорит России:

Ты взыскана судьбою до конца:
Безумием заквасил я сердца
И сделал осязаемым твой бред.
Ты — лучшая! Пощады лучшим — нет!

В едином горне за единый раз
Жгут пласт угля, чтоб выплавить алмаз.
А из тебя, сожженный мой народ,
Я ныне новый выплавляю род!

Рационалисты-западники совершенно бесчувственны к православно-духовным и метаисторическим смыслам пребывания России в истории. Они скрупулезно ведут счет сумасбродным изделиям русского воображения, «ахиллесовым пятам» русской культуры, ошибкам русского ума, просчетам российского политического класса, развивая контрмиф о России как о стране дураков, не умеющей цивилизованно себя вести в истории, не способной освоить ценности рынка, либерализма и демократии.

Автор этой статьи не сочувствует холодным и плоским воззрениям представителей западнического вероисповедания, которые со злорадством прозревают образы клизм в золотых луковицах церквей и проповедуют прогрессистское убегание во времени от русского прошлого и настоящего.

Но и с восторгом присоединиться к почвенному историософскому иррационализму мы не поторопимся. Ибо энергии природно-космической спонтанности в русской душе столь велики, что их весьма опасно будировать иррационалистическими эскападами. Ф. И. Тютчев хорошо знал об этом, когда писал:

О, страшных песен сих не пой
Про древний хаос, про родимый!
Как жадно мир души ночной
Внимает повести любимой!
Из смертной рвется он груди,
Он с беспредельным жаждет слиться!..
О, бурь заснувших не буди —
Под ними хаос шевелится!..

Космические стихии в русской ментальности не следует ни иррационалистически поощрять, ни раздражать пошлым рационализмом, их должно сублимировать духовно сведущим разумом, способным избавить русское сознание и от пренебрежения исторической реальностью и от мистификации исторических реалий в отрицательном (традиционалисты) или положительном (западники) смыслах.

Как мы постарались показать, безумные порывы русской истории объясняются тем, что историческое сознание у нас стало развиваться вне влияния культурной традиции. Ведь только традиция дает преемственность смыслов бытия и деятельности во времени. Когда же связь традиции с историей рвется, тогда история становится самодовлеющей и рвется внутри себя на бессвязные отрезки. Вот почему деятели, одержимые неосмысленными, культурно «необъезженными» духами времени, начинают историю России все снова и снова, то в 1917, то в 1991 г.

И наша страна, обуреваемая этими духами, утрачивает метаисторическую идентичность. Россия, теряя себя, судорожно начинает искать свое «Я» во времени, о чем мы уже выше говорили. При этом левая интеллигенция разыскивает подлинную Россию в будущем, а правая — в идеализированном прошлом. Настоящее же пренебрегается как прогрессистами, так и традиционалистами, в итоге чего русская жизнь все более утрачивает собственную реальность, становится призрачной, иллюзорной. Ибо во времени ничего безусловного найти нельзя. Подлинная реальность всего сущего, в том числе и России, открывается во вневременном. А во вневременное, или всевременное, мы имеем возможность войти только через укоренение в настоящем и через миг настоящего. Прав современный философ Ф. И. Гиренок, полагающий, что подлинное — это стоящее, остановившееся, не нуждающееся во времени, что «настоящее пространственно. Остановившемуся важно место и все, что на месте вырастает»[21]. Безостановочно бегущее же обречено остаться без почвы.

Стремясь, согласно русскому литературному обычаю, увенчать свою статью неким общеполезным заключением, автор может предположить, что ни фундаменталистское игнорирование настоящей исторической реальности и задач рационального ее освоения, ни прогрессистское пренебрежение традицией и культ идеологизированной «современности», имеющей малое отношение к подлинности устойчивого, не позволят русскому культурному сознанию овладеть духами времени, заставить их работать на благо России и культурной организации ее пространств. Для повышения устойчивости отечественной цивилизации потребен традиционализм динамический — мировоззрение, принимающее одухотворенное, метаисторическое видение России, сложившееся в нашей православной культуре, но в то же время способное понять правду истории как школы саморазвития личности и народа на пути их изначально-конечной самобытности.

Всецело обуздать историческую стихию человеческий разум не в состоянии. Но использовать энергии социальных перемен, исторической новизны во благо веры и культуры нам сегодня жизненно необходимо. Наша великая русско-православная традиция должна научиться принимать в расчет типологию восприятия, характер жизненных потребностей и масштабы самосознания, свойственные для реальных, живущих во времени людей, чтобы, говоря с ними о высшем и вечном, не отчуждать их от исторической ситуации, а мобилизовать на духовное, социальное освоение ее в христианском свете.

Повышение плотности динамически-традиционного самосознания, которое позволило бы держать историю народа, рассеянного на обширных пространствах между Азией и Европой, под контролем исконных смыслов и ценностей отечественной культуры, — важнейшее задание современной русской интеллигенции. Только через ее творческий труд Россия сможет научиться распознавать духов времени, «оседлывать» их энергии, философски, научно, культурно осваивать, социально оформлять и сознательно развивать стихию своей самобытной жизни в истории.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Применяя понятие «всевременность» к характеристике человеческой души, Карсавин указывал, что во всевременности многообразие моментов времени дано сразу — ничто временное здесь не исчезает. Если во временном плане мироздания нет «сразу-данности» всех его мигов, полной их актуальности, а значит, нет бессмертия, незабвенности, то во всевременности царит вечно наличное бытие всех конкретных моментов, когда-либо проявившихся во временном порядке (см.: *Карсавин Л. П.* Философия истории. СПб., 1993. С. 43–44).

[2] См. об этом: *Momigliano A.* Historicism revisited. Amsterdam; London, 1974.

[3] Ход социального времени, таким образом, измеряется скоростью социальных изменений, касающихся и динамики мировоззренческих перемен, и сдвигов в образе жизни массы людей.

[4] Неподвижный годовой богослужебный круг (связанный с солнечным календарем) включает богослужения статичных (двунадесятых и других праздников), а также каждодневные праздники в память святых. Подвижный годовой богослужебный круг (связанный с лунным календарем) определяется празднованием Воскресения Христова, включает богослужения Великого поста (и трех предшествующих недель) и Пятидесятницы.

[5] *Федотов Г.* Стихи духовные. Русская народная вера по духовным стихам. М., 1991. С. 122.

[6] Там же. С. 65.

[7] См.: *Юкина Е., Эпштейн М.* Поэтика зимы // Вопросы литературы. 1979. № 9.

[8] Там же. С. 179–180.

[9] *Булгаков С.* Благодатные заветы преп. Сергия // Путь. 1926. № 5. С. 13.

[10] См. об этом: *Плюханова М. Б.* Сюжеты и символы Московского царства. СПб., 1995. С. 27.

[11] См.: Там же. С. 31, 50.

[12] *Федотов Г.* Стихи духовные. Русская народная вера... С. 70.

[13] *Гачев Г. Д.* Наука и национальные культуры (гуманитарный комментарий к познанию). Ростов-на-Дону, 1992. С. 35.

[14] Мы имеем в виду стихотворение Веневитинова «Родина» (1826), в котором он, как бы в зеркальной оппозиции более позднему, неведомому ему, но нам хорошо известному стихотворению Тютчева «Эти бедные селенья...» (1855), писал:

Природа наша, точно, мерзость:
Смиренно плоские поля —
В России самая земля
Считает высоту за дерзость —
Дрянные избы, кабаки,
Брюхатых баб босые ноги,
В лаптях дырявых мужики,
Непроходимые дороги,
Да шпицы вечные церквей —
С клистирных трубок снимок верный,
С домов господских вид мизерный
Следов помещичьих затей,
Грязь, мерзость, вонь и тараканы,
И надо всем хозяйский кнут —
И вот что многие болваны
«Священной родиной» зовут.

Цит. по кн.: Я связь миров. Философская лирика русских поэтов XVIII — начала XX веков. М., 1989. С. 163.

[15] Даже в «восстании» декабристов, вышедших на Сенатскую площадь, которое было бы точнее назвать стоянием, отражается сия характерная особенность русского менталитета. Эта же ментальная черта сквозит в выражении «стоять за правду» и в понятии «предстоятель», которым обозначается в нашей православной традиции патриарх — глава православного народа, стоящего перед Богом во времени. Все это еще раз указывает, что русские главным образом стояльцы за веру и правду, а не гонцы за ними и не борцы за них.

[16] См.: *Лебедев Лев,* прот. Богословие Русской земли как образа Обетованной земли Царства Небесного (на некоторых примерах архитектурно-строительных композиций XI–XVII веков) // Тысячелетие крещения Руси. Международная церковная научная конференция «Богословие и духовность». М., 1989. С. 150.

[17] *Холмогоров Егор.* Реставрация будущего. http://www.apn-nn.ru/pub_s/200.html.

[18] См. об этом: *Яковлева Е. С.* Фрагменты русской языковой картины мира (модели пространства, времени и восприятия). М., 1994. С. 194–195.

[19] См.: *Теребихин Н. М.* Богословие русской земли или геософия русской души. http://www.topos.ru/article/212.

[20] Каковы бы ни были мотивы отечественных землепроходцев на самом деле, трудно сомневаться в том, что именно особенности русской души, а не только практические интересы, явились одним из необходимых факторов русского освоения Сибири. Ведь слабая плотность населения Центральной России в XVII в. не диктовала неотложной необходимости движения в Евразию. В то же время китайцы, хотя Китай расположен ближе к освоенным русскими районам Сибири и Дальнего Востока, не предприняли никаких усилий для

их заселения прежде нас. Думается, это обстоятельство связано с особым этноцентрическим комплексом традиционного китайского сознания, проникнутого чувством самодостаточности, высокомерия и незаинтересованности в отношении к дальнему «варварскому» окружению. Поскольку китайцы представляли свою страну центром мира, то отдаленные территории рассматривались как неполноценные и теоретически подвластные китайскому императору — «сыну неба». Искать счастья в этом третьестепенном, зависимом от них мире китайцы не были заинтересованы.

[21] *Гиренок Ф.* Патология русского ума. Картография дословности. М., 1998. С. 402.

К. Б. Ермишина

ОБРАЗ ДРЕВНЕРУССКОЙ КУЛЬТУРЫ В РУССКОЙ ИСТОРИОСОФИИ НАЧАЛА XX в.

Историософские идеи в России требуют вдумчивого и внимательного изучения, так как их анализ позволяет выявить принципы и закономерности в развитии русской культуры и философии. Историософия предшествует философии истории, как спекулятивно-идеалистическая концепция — теоретико-рационалистической. Однако, кроме этих двух теоретических уровней понимания, можно говорить и о существовании третьего уровня — историософского сознания, которое предшествует названным двум. Под историософским сознанием подразумевается вся сумма идей, касающихся исторической, политической, религиозной, экономической, идеологической ситуации в стране, которая предопределяет видение и оценку прошедшего и перспектив будущего. Можно сказать, что такой набор готовых стереотипов является характерным для каждой эпохи. Историософское сознание, в первую очередь, складывается под непосредственным влиянием государственной идеологии и религиозных убеждений. В результате сумма идей, образующих историософское сознание, приводит к созданию концепций, объясняющих исторический процесс в том или ином освещении. Для того чтобы философия истории стала отправной точкой для появления историософии, необходимы определенные условия: кризис историософского сознания, который перестает совпадать с философией истории, теоретически обосновывающей и объясняющий историческую ситуацию с точки зрения устоявшихся идеологических норм. Ситуация кризиса, раздвигающая границы философского понимания, — необходимое условие появления историософии. XVIII в. был по преимуществу веком философии истории, но уже в XIX в., когда в России появляется общественность, противостоящая официальной идеологии и отстаивающая свои права у государства, начинают возникать разные типы историософского сознания. В XX в. происходит расцвет русской историософии, который вызван, на наш взгляд, катастрофой 1917 г., когда прекращает свое существование Российская империя и, соответственно, историософское сознание, характерное для этого периода, требует переосмысления и нового обоснования.

Перемены, происходившие в эпоху Петра Великого, потрясли общественное сознание и повлекли за собой появление новой, до того исторически не бывшей ре-

альности — Российской империи, которая, для того чтобы утвердить свое существование, вынуждена была отречься от идеалов Древней Руси. Такое столкновение идеалов, двух норм и культурных задач, двух типов восприятия и мышления было неизбежно по ряду причин. Древняя Русь и Российская империя являются противоположными, с точки зрения культуры, типами общества. Пользуясь емким термином В. А. Мартынова[1], можно сказать, что Древняя Русь имела не просто особый тип культуры, но она являлась иконосферой, направленной на построение синергийной культуры, в которой взаимодействие трансцендентного (божественного) и имманентного (земного, человеческого) начал порождают конкретные художественные, музыкальные, общественные и другие формы. Основная функция таких форм культуры заключается в том, чтобы приобщать весь видимый космос и сообщество людей к Вечности, а главная задача иконосферы заключается в освящении материи божественными энергиями. Основная же задача секулярной культуры Просвещения, которая стала укореняться в России с XVIII в., заключается в обратном — все формы общественной жизни организовать и направить к материальному строительству, которое должно поглотить и упразднить сферу сакрального, объяснив и приравняв ее к сфере природного или естественного.

Мыслители XVIII в., отстранено наблюдая и описывая культуру Древней Руси, были не только далеки от понимания ее внутренней сущности, но даже и просто от ее восприятия. При этом взгляд на новую, созданную Петром молодую Россию в основном усваивали со слов иностранных наблюдателей, труды которых активно переводили и с мнением которых считались в первую очередь (Вольтер, С. Пуфендорф, Ф. Х. Вебер, Д. Перри и др.). Суть излагаемой этими авторами точки зрения, которую можно считать общеевропейским отношением к России и официальной точкой зрения «новых русских» XVIII в., заключается в том, что «прежние» русские — это «стадо неразумных животных»[2], которые жили в невежестве, не были цивилизованным народом и не имели правильного понятия о христианстве. Появился Петр, просветил Россию светом европейского разума, она одержала ряд блистательных побед, так что «в коем мнении, в коей цене бехом мы прежде у иноземных народов... ныне же который нас гнушалися... служити нам не стыдятся»[3]. Вместе с тем вызванный результатами преобразований рост национального самосознания повлек за собой резкое обострение интереса к Древней Руси. Именно в этом промежутке между просветительским мифом о небытии древнерусской культуры и нарастающим интересом к прошлому, которое должно обосновывать славное настоящее «молодой» России, возникает напряжение историософской мысли, трагический и неизбежный разлом национального сознания.

Первыми, кто попытался взглянуть на проблему вне парадигм русского Просвещения, были славянофилы. Общеизвестна борьба славянофилов против рационализма Запада и противопоставление Западу России. Однако критика начал западного рационализма еще не означает апологии древнерусской действительности или, что более существенно, адекватного ее понимания. Вместе с тем именно из среды славянофилов исходила идея панславизма, которая значила невероятно много для их понимания древнерусской действительности. Сущность этой идеи заключается в следующем: мысль Петра I утвердиться в южных морях, которая в свою очередь досталась ему от царя Алексея Михайловича, стали интерпретировать в качестве важнейшей стратегической задачи России, выражающей суть ее национального призвания. В царствование Алексея Михайловича одним из ведущих принципов внешней политики стал выступать принцип покровительства православным народам на

Востоке. Из этого уже родилась мечта об овладении Константинополем, которая, по словам кн. Е. Н. Трубецкого, «была иллюзией целого поколения, воспитанного Достоевским»[4].

Идеи панславизма была второй историософской установкой, после просветительской, которая властно вошла в общественное сознание. Если первая идея разрабатывалась в XVIII в., то вторая продумывалась и реализовывалась в ходе бесчисленных балканских воин в XIX в. Идея панславизма требовала, как выражался Достоевский, «всечеловеческого» чувства. Всякий национализм, малейший признак пристального внимания к русскому, встречало негодование и отпор. Это противоречило установке на «вселенскость» и «всечеловечность», которые таили, в свою очередь, под видом смиренного отречения от национального, претензию на всеславянское господство, на мировую империю, на спасение всего человечества и т. д. Обдумывая этот поворот мысли, русские мыслители (начиная с Вл. С. Соловьева), чувствуя привкус империализма, пугались его и искали выход из «национального шовинизма» во «всечеловеческой открытости», не понимая, что последняя является палкой о двух концах. Древняя Русь никогда не знала этой мучительной проблемы борьбы «национального» и «всечеловеческого». Однако мыслители XIX и даже XX в. видели идейное развитие Древней Руси именно в этой перспективе. Так, эсхатологическое послание старца Филофея о Москве — Третьем Риме некоторые исследователи до сих пор склонны понимать именно в плане политической задачи о господстве России в духе позднейшего панславизма. Таким образом, к началу XX в. Древнюю Русь понимали, исходя из парадигмы Просвещения или из идеи панславизма.

В начале XX в. возникает реальная ситуация для рождения нового историософского сознания. В первую очередь это было связано с так называемым религиозно-философским ренессансом, основные деятели которого искали новые пути для развития русской философской мысли, что и привело их к идейным понятиям, значимым и для Древней Руси — эсхатологизму, онтологическому миросозерцанию, богоискательству, религиозно-культурному синтезу. Конечно, Древняя Русь не знала этих понятий, выраженных философским языком, но она реально жила ими, а соприкосновение практического древнерусского мироощущения и теоретических поисков мыслителей религиозно-философского ренессанса начала XX в. дали возможность для диалога между двумя разными культурными эпохами. Именно религиозно-философская традиция начала XX в. изменила историософские ориентиры и совершила мировоззренческий сдвиг, что конкретно можно проследить на примере работ В. Ф. Эрна, Е. Н. Трубецкого и П. А. Флоренского.

В. Н. Эрн — замечательный философ, развитие и становление таланта которого было прервано ранней смертью, но даже то, что он успел сделать до кончины, являет черты оригинальной и глубокой мысли. Для его мировоззрения характерно противопоставление меонизма, символизирующего рационализм и рассудочную философию, и онтологизма, основой которого мыслился христианский логос-разум, постигающий цельное бытие. В связи с этим противопоставлением Эрн борется за логос философии против рацио современного позитивизма и материализма, что приводит его к созданию историко-философской схемы: противостояние философской мысли Западной Европы Нового времени и древнего любомудрия, которое получает наивысший расцвет в христианской мысли раннего Средневековья. В статье «Идея катастрофического прогресса» (1909) он провозглашает два вида исторического сознания. Первый вид получил начало в Европе после XVII в. Его существенная характеристика состоит в том, что он предполагает непрерывное возрастание и

прогресс ценностей гуманизма и цивилизационного развития, в то время как подлинный, «катастрофический» прогресс усматривает трагедийность в судьбах мира и человечества и провозглашает невозможность механического возрастания суммы абстрактного добра. Ссылаясь на работу П. Флоренского «О символах бесконечного», Эрн доказывает, что точками отсчета подлинного прогресса были катастрофы и революции, взрывы энтузиазма и жертвенности, которые указывают на то, что мир в конце концов ждет последняя катастрофа, которой и закончится его бытие и начнется Бытие подлинное, обновленное. Даже на основании этих двух идей можно понять, что в лице Эрна русская мысль начинает возвращаться к истокам средневекового миросозерцания, для которого как раз характерны онтологизм и «финализм» (апокалиптика в качестве историософской установки). Даже славянофилы никогда бы не решились утверждать бессмысленность прогресса, несмотря на их жажду построения цельного, онтологического мировоззрения. Однако одно без другого состояться не может, поскольку и онтологизм и «финализм» являются звеньями одной мировоззренческой цепи, как это показывает история древних цивилизаций или философская мысль Древней Руси.

Начало Первой мировой войны явилось новым толчком для развития историософских тем. Военная тематика обсуждалась во всех периодических изданиях. Она стала предметом дискуссий на заседаниях петербургского Религиозно-философского общества (заседания 26 октября, 21 декабря 1914 г. и 5 февраля, 8 марта 1915 г. с докладами А. А. Мейера «Религиозный смысл мессианизма», С. М. Соловьева «О современном патриотизме», С. И. Гессена «Идея нации», Г. А. Василевского «Виновата ли германская культура»), в частности, обсуждался вопрос о национальном призвании и русском мессианизме. В московском Религиозно-философском обществе памяти Вл. Соловьева 15 января 1915 г. также состоялась беседа на тему «О нашем отношении к германской культуре», со вступительным словом выступил В. Эрн, который затем развил свои идеи о войне в статьях «От Канта к Круппу» (1914), «Меч и Крест» (1915). Идеи названных статей можно суммировать примерно так: война открывает перед Россией новые перспективы, она возвращает страну к ключевой для нее эпохе Куликовской битвы. В войне открывается тяжба всемирно-исторических начал, в которой Россия символизирует все светлое, подлинный христианский Логос; Германия же символизирует алчность, несправедливость и западный рационализм. Только во второй половине 1915 г. проходит горячка первоначального энтузиазма, наступает время для более ответственного отношения к участию России в мировой войне.

Две лекции «Время славянофильствует» Эрн прочитал в начале 1915 г. Он утверждал, что «мы фактически вступаем в славянофильский эон нашей истории»[5]. По мнению Эрна, война подвигла на споры о подлинном русском национальном идеале. Война открыла необходимость познания сердца русской культуры, ее «внутренней Фиваиды», без чего война превратится в бессмысленную бойню, а русские уподобятся своим противникам. Русские должны сражаться за Русь, зная, за что они жертвуют своей жизнью. Эрн пытался реконструировать скрытый подлинный лик России и говорил, что в России сплетаются два противоречивых начала, не позволяющих до конца познать ее сущность. Первое начало связано с культурно-историческим изобилием — «вопреки общему мнению культура России очень стара»[6]. Особенно красноречиво об этом говорит «недавно открытая» древняя архитектура и живопись, формы которых указывают на утонченность и аристократичность древнерусской культуры, показывающие, что она явилась преемницей античного,

классического духа. Последнее утверждение особенно важно для Эрна, поскольку позволяет ему связать дорогой для него идеал христианского Логоса (как сплава евангельского благовестия и древнегреческой философской мысли) с подлинным ликом русской культуры. Однако вторая сторона этого изобилия в том, что всякое подлинное древнерусское культурное явление прячется под покровом невзрачной простоты, так что реальность и идея Древней Руси резко контрастируют. Чтобы увидеть и приобщиться к этой подлинной культуре, надо иметь некое второе зрение, подобно тому, которое имел Платон, созерцавший свои идеи. Со времен Петра I русские должны были оставить свою культурную аристократическую утонченность и учиться на Западе элементарным ремеслам. С этого начинается новый пласт исторического времени, который воспринимается как свидетельство молодости, недавнего начала российской истории. «Старая русская культура вся пронизана религиозным онтологизмом»[7], в то время как в новой послепетровской культуре это из данности превращается в заданность. Древнерусскую культуру Эрн обозначает как духовный классицизм, который в новой фазе выявляется как идея всечеловечности, так что сама русская история предстает как двувозрастная. Для Эрна в настоящем и происходит столкновение этих двух возрастов, в результате которого поднимаются и обнажаются исторические пласты. Об этом же гениально писал Е. Н. Трубецкой, утверждая, что «именно катастрофические переживания наших дней сделали автору понятным древнее русское религиозное искусство»[8], и это утверждение весьма симптоматично. Анализируя содержание работ того времени, относящихся к исследуемой теме, можно утверждать, что пробуждение нового, не просвещенческого и не славянофильского историософского осмысления древнерусской действительности было связано по преимуществу с двумя событиями — открытием древнерусской иконописи и архитектуры и началом Первой мировой войны. В соответствии с этим, это новое историософское сознание можно обозначить как художественное и катастрофическое (апокалиптическое), воспользовавшись термином В. Ф. Эрна. Образ Древней Руси увидели в динамике бурных потрясений, войн и катастроф, которые происходили на фоне утонченного, классического, античного типа мировосприятия и культурного творчества.

Наиболее ярко новый историософский тип сознания выразил Е. Н. Трубецкой в «Этюдах по русской иконописи» (1915–1918). Для Трубецкого вопрос о сущности древнерусской иконописи решался в контексте проблемы о смысле жизни. В эмпирическом мире царит хаос, зло и насилие, однако это состояние, если его принять как конечное, упраздняет всякую надежду на целесообразность жизни, на ее благость и вообще причастность божественному началу. Этому эмпирическому состоянию необходимо противопоставить некую идею, творческий акт такой же глубины и убедительности, как и наличная действительность. Древнерусское религиозное искусство родилось в борьбе с искушением признать наличное состояние мира за конечное, противопоставляя ему идею храма, понимаемого как идеальный образец грядущего мироустройства, в котором будут упразднено зло и насилие. В храм должно войти все сотворенное — ангелы, человечество, низшая тварь, более того, весь мир должен быть претворен в храм, одухотворен до состояния всеобъемлющего, славословящего Бога многоипостасного существа. Это — основная идея древнерусской духовной культуры — соборность твари как грядущее состояние мира, противостоящее вражде и безумию наличной действительности, «тем же идеалом вдохновлялось все древнерусское благочестие... иконопись выражает собою глубочайшее, что есть в древнерусской культуре»[9]. Вместе с тем древнерусская культура есть культура

аскетизма, и важно понять, как этот аскетизм сочетается с обилием разнообразных красок древней иконописи, возвещающей радость и ликование. Трубецкой подчеркивал, что аскетизм в древнерусской культуре занимает подчиненное место, хотя исследователи XIX в. склонны были преувеличивать его роль. Трубецкой показывал, что религиозный идеал Древней Руси был исполнен внутреннего света, радости от прозрения грядущего Небесного Царства, предвкушения начатков его воплощения. Людям, вступившим в грозный XX в., стал понятен религиозный идеал Древней Руси, более того «после всего того, что мы перетерпели, — мы жить не можем без этой радости»[10]. В этом заключается непреходящее значение древнерусского религиозного идеала, который «непонятен сытой плоти, недоступен сердцу, полному мечтой о материальном благополучии. Но он становится жизнью, когда рушится эта мечта и у людей разверзается бездна под ногами»[11]. Последнее суждение Трубецкого весьма любопытно: если в XX в. родилась экзистенциальная философия, апеллирующая к опыту пограничных ситуаций (о чем, собственно, и говорит Трубецкой), то мироощущение Древней Руси по сути объявляется экзистенциальным, что открывает новые возможности постижения этой культуры.

Вдумчиво всматриваясь в мир древнерусской иконы, Трубецкой обсуждал много частных моментов: представление древнерусских людей о Страшном Суде (как идея суда совести над человечеством и его деяниями), софийность иконописи и вообще тему Софии Премудрости Божией, психологию архитектурных построений древнерусских храмов и т. д. Его интересовали не только памятники религиозной архитектуры и живописи, но и словесное творчество, которое отразило те же процессы, характерные для всей древнерусской истории. В статье «“Иное Царство” и его искатели в русской народной сказке» (1922) он обращался к исследованию русской психологии, выраженной в сказках и устных повестях, и показывает, как выгодно древнерусское сознание отличается от того, какое восторжествовало на Руси в послепетровский период. Вообще, основным выводом Трубецкого можно считать следующий: древнерусская культура незаслуженно забыта и отвергнута, между тем как она хранит истоки истинно духовного начала, противостоящего падшему материальному миру. Когда материальное начало восторжествовало в мире (и в России), когда плотское и греховное выразило себя в пошлом и мещанском, охватившем умы русских, тогда оно упразднило и отвергло духовность и аристократизм Древней Руси. Однако мир в том состоянии, в котором он оказался в начале XX в., не может иначе продолжить свое существование, не вернувшись к духовной активности, утонченному аристократизму и примату духовного над материальным, что гениально выражено в артефактах культуры Древней Руси.

Прозрения и тонкие замечания Трубецкого о древнерусской духовной жизни необычайно интересны и заслуживают самого пристального внимания. Безвременная кончина и трагические обстоятельства последних лет жизни помешали Е. Н. Трубецкому продолжить исследования или выдвинуть стройную концепцию древнерусской культуры. По сути мы имеем у него только начатки теории и россыпи блестящих и глубоких мыслей по этому поводу. Однако направление мысли, которое развивал Е. Н. Трубецкой, получает полноту и законченность в сочетании с идеями священника Павла Флоренского, подошедшего к данной проблеме не только психологически или с точки зрения искусства, но показавшему бытовое воплощение этой психологии, ее кристаллизацию в культе.

Сразу необходимо оговориться, что древнерусское религиозное творчество, нашедшее воплощение в иконописи, храмостроительстве или пении, не может в стро-

гом смысле этого слова, считаться искусством, поскольку имеет совершенно иные задачи и смысл. Иконопись противостоит живописи, богослужебное пение — музыке, а храмостроительство — светской архитектуре. Однако во времена Е. Н. Трубецкого еще не до конца была осмыслена противоположность этих видов творчества. П. Флоренский своими работами показал как раз их несовместимость и радикальную полярность, положив начало более грамотному пониманию двух различных феноменов. Он как бы соединил онтологические толкования В. Ф. Эрна и психологические прозрения Е. Н. Трубецкого. Его творческий синтез отличается большей глубиной и конкретностью в силу того, что П. Флоренский творил не вне, но как бы *внутри* древнерусской культуры и психологии, пытаясь угадать и воспринять ее стиль мышления.

Характеризуя мышление П. Флоренского и своеобразие его творчества, игумен Андроник (Трубачев) выделял «построение мысли на принципах догматики, символизм, антиномизм, диалектичность, интуитивизм, энциклопедичность, почвенность»[12]. На наш взгляд, этот список необходимо дополнить одной существенной характеристикой, которая, с одной стороны, является обобщающей все названные черты, а с другой — совершенно самостоятельной, открывающей самые сокровенные стороны склада личности П. Флоренского. Эту характеристику в общем виде можно обозначить как архаичность мышления, способность чувствовать и жить мировоззрением давно ушедших эпох, причем наидревнейших, корневых для истории человечества. Сам П. Флоренский с горечью писал в письме С. Н. Булгакову: «Складывается такое впечатление, что я нетерпим для современности и что всякое слово, всякое движение вызывают сейчас какие-то шипы, какие-то подпольные бурчания, недовольства»[13]. Действительно, в самом строе мыслей Флоренского присутствует особенный момент, который заставляет его мысль двигаться в русле глубокого проникновения в основания исследуемых им явлений. П. Флоренский способен чувствовать на уровне архаической психики древнего человека, из центра сознания которого он созерцает интересующие его объекты. С этим связаны его не всегда удачные (с точки зрения классического богословия) попытки толкования и осмысления христианства, которое в его изложении архаизируется, наполняется магическими и эзотерическими смыслами. Такой поворот мысли Флоренского был характерен с самого раннего периода его творчества, примером чего могут служить курсовые сочинения, написанные П. Флоренским во время учебы в МДА на 2-м и на 3-м курсах и посвященные философии имени. В этих сочинениях П. Флоренский многократно подчеркивал, что сознание современного, даже верующего человека совершенно неспособно проникнуть в образ мышления, характерного для древнего человечества. П. Флоренский выделял одну характерную черту этого древнего сознания — религиозное начало, которое «вызвало, определило и сложило все социальные формы внешней, экономической и юридической жизни. И если бы мы захотели выделить все то, что обусловлено религией, то получили бы в остатке чистый нуль: было одно только *религиозное* общество»[14]. На основе исследованного материала П. Флоренский пришел к выводу, что древний тип мышления и культуры конгениален его мироощущению и обладает двумя антиномическими чертами: жесткой подчиненностью требованиям культа, ритуала, табу и реальной свободой индивидуальной жизни, которая слита с природными стихиями и энергиями. Однако архаический строй мысли у П. Флоренского был скорректирован с учетом личного жизненного опыта, христианской догматики и христианского благовестия о личном, ипостасном начале в человеке.

Такая установка П. Флоренского позволила ему глубоко проникнуть в психологию, принципы мышления и художественно-образное миропонимание древнерусского общества. Недаром, о. Павел говорил о себе: «свое собственное мировоззрение Ф[лоренский] считает соответствующим по складу стилю XIV–XV вв. русского средневековья»[15]. В чем Флоренский мог находить образец и эталон для своего мышления в эпоху, еще не знавшую науки, техники и философии? Для него вопрос решался не на уровне фактическом, а на уровне культурных архетипов и религиозного сознания, характерных для данного времени. Подобно Эрну, Флоренский видел непосредственную связь древнерусской и эллинской культуры, признавая достижения первой не просто уровня общечеловеческой, но и даже наиболее выдающейся в истории культурной значимости. Русь — законная наследница «Византии, а через посредство ее, но также — и непосредственно, — древней Эллады»[16]. В метафизическом смысле вся древняя Русь, по его мнению, является сродной эллинству, но существует и некий выразитель этого античного, классического начала на русской почве — преп. Сергий Радонежский, которого Флоренский именует вторым родоначальником русского народа и создателем второй (исторически) русской идеи. Первый родоначальник русской культуры — равноапостольный Кирилл Философ, который узрел в раннем детстве видение Св. Софии, Премудрости Божией. Это видение стало начальным центром, религиозной идеей нарождающегося русского государства. Весь Киевский период русской истории прошел под знаком Софии Премудрости Божией, софийной архитектуры и софийных икон, чем предопределился по преимуществу женственный, воспринимающий характер эпохи, который не лишен тем не менее «рыцарственного уклада». За доверчивым принятием эллинства, приходит пора мужественного самосознания, создание государственности, устойчивого быта, проявление активного творчества в искусстве, развитие хозяйства, что происходит в эпоху русского Средневековья XIV–XV вв. Для того чтобы нация могла совершить подвиг своего культурного и государственного самоопределения, ей необходимо иметь дальнейший духовный импульс, который она получает через видение преп. Сергия Пресвятой Троицы. Это было время, когда Византия завершает свою культурную миссию, выговорив последнее важнейшее догматическое слово в лице исихастов, а культурная миссия переходит к русскому народу, задачей которого становится зримо воплотить видение Троицы, — символ наивысшего единства в любви и преодоления «ненавистной розни мира сего» (слова преп. Сергия). XIV в. для Флоренского является веком Пресвятой Троицы в России, что проявляется во всем духовном складе нации, освоении Русского Севера учениками преп. Сергия, создании циклов Троичных праздников, новой литургической поэзии, строительстве храмов и монастырей в честь Троицы, написании икон, и среди них — самой выдающейся иконы Пресвятой Троицы преп. Андрея Рублева. Если первая явленная Софийная икона, не известная Византии, появилась в Киевской Руси, то икона Троичная, дотоле неизвестная миру, появляется опять-таки в России несколькими веками позже. Флоренский доказывает, что особая восприимчивость русской нации к символу Троичности и ее культурное творчество, связанное с этой темой, является ее оригинальным открытием и вкладом в мировое культурное творчество. Описывая икону преп. Андрея Рублева «Троица», Флоренский не скрывал своего восхищения, для него очевидно, что это «достигнутое совершенство изобразительности, равного которому или даже подобного не знает история всемирного искусства»[17]. В связи с этим Флоренский выводит даже новое доказательство «бытия Божия»: если есть «Троица» Рублева, следовательно, существует Бог. Он подчеркивал, что это не просто

плод индивидуального творчества преп. Андрея, но воплощение видения преп. Сергия, который и является истинным «автором» иконы. Вмещение индивидуального разума в формы общечеловеческого, в данном случае церковного канона, открывает родник творчества, и в этом смысле русская культура Средних веков есть явление мировой общечеловеческой культуры по преимуществу. Особый признак древнерусской культуры — ее реализм, под которым Флоренский подразумевает символизм и онтологизм, в сплаве дающие платонизм как способность «умного» постижения идеи, лика, истины вещей. Недаром русская история допетровского времени представляется временем раскрытия и воплощения двух небесных видений. Учитывая все сказанное, можно понять, что именно привлекало Флоренского в XIV–XV вв. Флоренскому очень близки были слова И. В. Киреевского о том, что в основе истинной философии должны лежать догматы Церкви и в первую очередь — догмат Пресвятой Троицы. Русское Средневековье, прошедшее под знаком Троицы, классически-эллинских утонченных форм культуры и преображенного христианством платонизма в этом смысле является извечным философским эталоном.

Необходимо отметить, что для П. Флоренского и его современников Древняя Русь открылась через краски, явилась зримой и осязаемой, но не зазвучала еще в свойственных ей звуках и ритмах. Русский знаменный распев, тем более эпохи XIV–XV вв. (наонное пение), был открыт только в 60–80 х годах XX в. Оценивая и верно угадывая основные черты мышления и восприятия, свойственные Древней Руси, П. Флоренский иногда допускал неверные фактически толкования. Так, описывая моленные иконы преп. Сергия, он пытался представить звучание и психологию восприятия, порождаемую в сознании цветовыми комбинациями красок, которые использовал иконописец. Цветовая гармония у него получается соответствующей (по цветовой гамме Земана) G-mol (ре-соль-си) и C-dur (до-ми-соль). В другом месте, Флоренский пишет о сходстве настроения одной из древних икон музыке Бетховена и т. д. Таким образом, он психологизирует восприятие средневекового человека, приписывая ему минорно-мажорное восприятие цветовых гамм, в то время как древняя музыка не знала минорно-мажорных соотношений, являясь музыкой не тонального, но модального типа. Модальность представляет стабильный, а тональность — динамичный взгляд на мир, что подтверждает даже терминология «Нового времени: “динамизм”, “активность”, “напряженность”, “рационализм” и даже “диалектическое развитие” в процессе борьбы устоев и неустоев»[18]. Фитные калофонические композиции знаменного распева соответствуют состояниям мистического восхищения, что подтверждается их ассиметрическим ритмом, центонной техникой построения, модальным движением по звукоряду и акцентами, не имеющими никакого сходства с особенностями европейской музыкой Нового времени. Однако время для более тонкого и глубокого анализа древнерусской культуры, опирающегося на открытия музыкальной медиевистики, к началу XX в. еще не наступило. Можно только отметить, что, несмотря на фактическое незнание этой области, П. Флоренский верно угадал основные психологические характеристики художественного восприятия древнерусского человека.

Для П. Флоренского было характерно динамическое видение развития культурно-исторических типов. Он полагал, что отдельные культуры ритмически сменяются типами культур средневековой и возрожденческой: «Первый тип характеризуется органичностью, объективностью, конкретностью, самособранностью, а второй — раздробленностью, субъективностью, отвлеченностью и поверхностностью»[19]. Для средневекового типа характерно восприятие мира как пронизанного божественными

энергиями и благодатью, что находит выражение в учении исихастов (для архаического общества эти энергии воспринимаются как магические), для второго типа характерен номинализм в самом широком смысле слова — отрицание причастности имен, вещей, души человека, природных явлений высшим силам и энергиям. Давая характеристики возрожденческому типу культуры, Флоренский базируется во многом на материале изобразительных искусств (а не литературы и философии). Нормы изобразительного (и точнее — канонического, религиозного) искусства, принятые в ту или иную эпоху, открывают особенности мировоззрения (именно воззрения-намир) данной культуры, из которого уже возникает возможность философского, богословского, литературного и другого творчества. Характерными примерами того и другого типа культуры является древнерусская иконопись и живопись эпохи Возрождения. По мнению Флоренского, основные различия этих воззрений на мир сводятся к тому, верят ли их носители в онтологическую первичность и самостоятельность («самодовлеемость») видимого мира или же веруют в Бога и признают мир Его творением. Как писал П. Флоренский, «возрожденская живопись... служила первому миропониманию, а иконопись избрала своей основой второе... культура ренессансовая в глубочайшем существе своем эклектична и противоречива», искусство «держится ... соками средневековых своих корней, и если бы вплотную стало вырывать питающие его традиции, то пришло бы к простому самоуничтожению»[20]. Для возрожденческой живописи (и, соответственно, типа культуры) нет иерархии бытия, она склонна придавать миру самодовлеющее значение, обожествляя его. Этот пантеизм — всего лишь другой полюс ренессансного атеизма, а сама эта культура открывается как религиозно остывающий полюс средневековой культуры, — реальной преемницы древней общечеловеческой религиозной культуры.

Основываясь на таких предпосылках, П. Флоренский характеризовал и древнерусский тип культуры. Для него высшим взлетом и выражением его является период XIV–XV вв., а московское царство он уже рассматривает как предвозрожденческий период, что сказывается, по его мнению, на характере иконописи XVI в., в которой «уже реет Смутное Время как духовная болезнь русского общества. Но выздоровление в XVII в. было только реставрацией, а по-русски — починкой, и новую жизнь русские люди начали с барокко... Это — закисание Руси дрожжами нового времени. И петровские реформы, новый духовный сдвиг долу...»[21]. Остывание религиозной энергии, переход русского общества на возрожденческий тип культуры имел своим непосредственным следствием катастрофу 1917 г.: «духовное мировоззрение разлагается и даже неопытный взгляд легко прозреет в иконописных явлениях времени (XVIII в. — *К. Е.*) грядущую революцию»[22]. Оценка реформ Петра I Флоренским является одной из самых отрицательных в русской историософской традиции. Для Флоренского неинтересно поверхностное рассмотрение этого явления, но его внимание привлекают конкретные религиозно-психологические следствия реформ. Прямым следствием такого рода явился упадок православной Церкви, которая, по мнению Флоренского, в XX в. находится в довольно критическом состоянии. Это связано с тем, что усиливается упадок и разложение православного быта, начавшиеся в эпоху Петра I и получившие дальнейшее развитие. Петр I был довершителем того процесса, который начался в эпоху Московского царства: размывание онтологических основ бытия в сознании человека, религиозных корней культового и бытового благочестия. Деятельность патриарха Никона Флоренский назвал «реакционною и вообще антинациональною»[23]. С этой точки зрения понятен религиозный протест старообрядчества, которое возжелало сохранить допетровский

мир онтологического, культового благочестия: «покушение на обряд, на изменение его в данное время и в данной стране необходимо и закономерно рассматривается как потрясение ОСНОВ, глубочайших корней общества»[24], т. е. обряд не существует как самостоятельная, секулярно существующая единица, но в комплексе других взаимосвязанных символических систем. Древнерусское общество, как следует из идей Флоренского, предстает в виде огромной системы символических подсистем, основанных на культе.

В «Философии культа» П. Флоренский писал: «Пользуюсь случаем выразить публично свое глубокое уважение к старообрядческому глаголемому "обрядоверию" и "буквоедству" с истинно-свободным и творческим духом его толкований... с его проникновенным постижением важности, таинственности и непреложной существенности обряда»[25]. Несмотря на то, что старообрядчество, по мнению Флоренского, не является эталонным явлением для церковной жизни, «оно все же наиболее близко к тому идеалу (церковности. — *К. Е.*), который мы нарисовали»[26], потому что оно традиционно, исполнено бытовой и практической силы. Что же является, по мнению Флоренского, истинным идеалом церковности и религиозного сознания? Об этом он сам говорил, относя свое мировоззрение к типу русского средневекового. Флоренский устремлял свой взор на те времена, когда христианство и культура были в едином сплаве, что рождало явления иконописи и древнерусской святости. Средневековая культура была некой недосягаемой для последующих эпох вершиной, извечным эталоном, по которому можно оценивать влияние христианства на культуру. В отличие от светской культуры, в которой моменты смыслового оформления человеческих идей даны в распадающемся, не целостном состоянии, в древнерусской культуре дается сложный сплав ее элементов на основе всеобъемлющей религиозной идеи. Восприятие даже отдельных моментов средневековой культуры неимоверно сложно для человека Нового времени, привыкшему не к символически-всецелому восприятию действительности, но к аналитическому. Флоренский открывает принципы русского средневекового мировосприятия в таких работах, как «Иконостас» и «Обратная перспектива», показывая невероятную сложность или, точнее будет сказать, гениальность такого восприятия и творчества.

Однако возврат к эталонному, «осевому» религиозному времени, как можно понять некоторые мысли П. Флоренского, невозможен, иначе это будет попыткой, подобно той, что была предпринята деятелями эпохи Возрождения, пытавшимися возродить в чистоте древнегреческую культуру. Флоренский пытался не столько писать о Древней Руси, сколько реально воссоздавать ее образ в собственном стиле мышления. Жажда воплощения единого универсального идеала в жизнь, порожденная бременем многообразия навыков, интересов и талантов, свидетельствует как раз о том, что в реальности его не существует. Флоренский предпринял титанические усилия по воссозданию классического средневековья в самом себе, что вызвало неприятие со стороны многих мыслителей его времени, обвинивших его в стилизации и искусственности.

Образ средневековой культуры занимал исключительно важное место в творчестве П. Флоренского, видевшего свою основную задачу в создании целостного мировоззрения на основе религиозно-культурного синтеза, исторически осуществленного в средневековой русской культуре. Однако, повторимся еще раз, русское Средневековье и, в частности, православное культовое благочестие Флоренский характерным образом архаизирует, придавая ему смыслы и значения, более подходящие для древнейшего, дохристианского времени. В случае с П. Флоренским мы, кроме того,

встречаем полное преодоление всех историософских установок XVIII и XIX вв., оригинальную мысль, как бы вышедшую из границ своего времени и ставшую частью мировой, вневременной культуры.

Образ Древней Руси по-разному отразился в творчестве русских мыслителей дореволюционного времени. Однако изменения в типологии историософского сознания произошли в творчестве именно В. Ф. Эрна, Е. Н. Трубецкого и свящ. П. Флоренского. В. Ф. Эрн и Е. Н. Трубецкой предложили свой опыт осмысления древнерусской культуры с точки зрения исторической реальности Первой мировой войны, но были полны веры и надежды на лучшее будущее. В явлениях древнерусской иконописи Трубецкой видел зримое свидетельство того, что жизнь не бессмысленна, так как в еще более трагические времена мировой бессмыслице противостояла величайшая идея единства и красоты. Древнерусскую культуру Эрн воспринимал как культуру онтологическую, а традиционность онтологического мироощущения в России для него было еще одним аргументом в борьбе за Логос против западного меонизма и рационализма. П. Флоренский, несмотря на то, что свои лучшие работы о древнерусской культуре написал в период после 1917 г., также обладал способностью к художественному восприятию русского Средневековья, что объясняется особенностями его личного мировосприятия. Он придавал значение не сиюминутным событиям, пусть даже таким ошеломляющим как гибель Российской империи, но более глубоким духовным явлениям. П. Флоренский, как и В. Ф. Эрн, воспринимал Древнюю Русь с точки зрения эллинистических категорий, видя в ней преемницу древнегреческой классической культуры. Кроме того, по его мнению, русская история была движима религиозными идеями (для Киевской Руси — идея св. Софии, для Московской — Пресвятой Троицы), а древнерусская иконопись свидетельствовала об особенной способности русских к религиозному созерцанию ликов, т. е. идей видимого и невидимого миров. Все три русских мыслителя явились наиболее яркими выразителями нового историософского сознания, для которого были характерны реабилитация древнерусской культуры и осмысление ее мировоззренческих основ.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] См. его книги: *Мартынов В.* 1) Культура, иконосфера и богослужение Московской Руси. М., 2000; 2) Конец времени композиторов. М., 2005.

[2] *Вебер Ф. Х.* Записки о Петре Великом и его царствовании. Цит. по изд.: *Стенник Ю. В.* Идея «древней» и «новой» России в литературе и общественно-исторической мысли XVIII — начала XIX века. СПб., 2004. С. 28.

[3] *Феофан (Прокопович).* Слово похвальное. Цит. по изд.: *Стенник Ю. В.* Указ. соч. С. 50.

[4] *Трубецкой Е. Н.* Из прошлого. Томск, 2000. С. 136.

[5] *Эрн В. Ф.* Сочинения. М., 1991. С. 371.

[6] Там же. С. 386.

[7] Там же. С. 387.

[8] *Трубецкой Е. Н.* Избранные произведения. Ростов-на-Дону, 1998. С. 338.

[9] Там же. С. 346.

[10] Там же. С. 365.

[11] Там же. С. 367.

[12] *Андроник (Трубачев), иеромон.* Теодицея и антроподицея в творчестве священника Павла Флоренского. Томск, 1998. С. 177.

[13] Переписка свящ. П. А. Флоренского со свящ. С. Н. Булгаковым. Томск, 2001. С. 116.
[14] *Флоренский П.* Священное переименование. М., 2006. С. 156–157.
[15] *Флоренский П., свящ.* Собр. соч.: В 4 т. М., 1994. Т. 1. С. 39.
[16] *Флоренский П., свящ.* Собр. соч.: В 4 т. М., 1996. Т. 2. С. 353.
[17] Там же. С. 460.
[18] *Кутузов Б. П.* Знаменный роспев — поющее богословие. М., 2000. С. 31.
[19] *Флоренский П., свящ.* Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. С. 39.
[20] *Флоренский П., свящ.* Собр. соч.: В 4 т. Т. 2. С. 511–512.
[21] Там же. С. 489–490.
[22] Там же. С. 490.
[23] Там же. С. 364.
[24] *Флоренский П., свящ.* Философия культа. М., 2004. С. 193.
[25] Там же. С. 68.
[26] *Флоренский П., свящ.* Собр. соч.: В 4 т. Т. 1. С. 662.

К 100-ЛЕТИЮ САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОГО РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОГО ОБЩЕСТВА

Аврил Пайман

ИНТЕЛЛИГЕНЦИЯ И ЦЕРКОВЬ. К ВОПРОСУ О ВОЗНИКНОВЕНИИ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИХ СОБРАНИЙ*

Я буду говорить о попытке интеллигенции войти в контакт с православной церковью в начале века. Я занимаюсь этой темой со времен аспирантуры, когда просмотрела множество церковных журналов в связи с Религиозно-философскими собраниями, это были: *Богословский Вестник*, *Душеполезное Чтение*, *Миссионерское Обозрение*, *Православный Вестник*, *Труды Киевской духовной Академии*, *Церковный Вестник СПб.*, *Вера и Церковь*. Там очень много интересного по поводу того, что писалось в *Новом Пути* и что говорилось на Собраниях. Сейчас у меня возобновился интерес к этой теме в связи с публикацией письма Василия Скворцова — Мережковскому. Письмо рассказывает об интервью с Победоносцевым по поводу разрешения Религиозно-философских собраний, и к нему прилагался проект Собраний, который был тут же неофициально одобрен. Проект, очевидно, был разработан сообща Скворцовым с Мережковскими и носит множество исправлений их рукой.

Естественно, публикацию я читать не буду, это было бы очень скучно, но письмо я потом прочту. Скорее, мне хотелось просто говорить по поводу, даже не очень академически, и не только на основе своих старых работ по первоисточникам, но на основе множества новых публикаций, которые вышли здесь в России за последнее десятилетие, начиная с публикации переписки Зинаиды Гиппиус с П. П. Перцовым в *Русской литературе* в 1991 г. В работе над публикацией я пользовалась серией книг «Pro et Contra», издающейся РХГИ в Петербурге, их же изданием двухтомника о Розанове с прекрасными аннотациями, и многотомным изданием Розанова же «Республикой»**.

* Настоящий текст является стенограммой выступления автора на конференции «Русский символизм», состоявшийся в Институте русской литературы Российской Академии Наук (Пушкинский Дом) 25–27 октября 1999 г.

** Замечательно интересна книга «Взыскующие града» В. И. Кейдана («Языки русской культуры», М., 1977). Не упомянула в своем выступлении об этой книге на конференции, очевидно по рассеянности, а надо бы.

Возвращаясь ко времени основания Религиозно-философских собраний, Гиппиус говорила о «железном занавесе», разделяющим Невский проспект у Николаевского вокзала, за которым вдали расположилась Духовная академия, «терра инкогнита» для интеллигенции. Когда закрыли собрания, она боялась, что «занавес» опять опустится между европеизированной интеллигенцией и церковной общественностью, и справедливо надеялась на *Новый Путь* как на возможность продолжить общение. Эта же надежда удерживала ее от соблазна спровоцировать официальный запрет журнала; соблазн очень реальный, так как «погибнуть со славою» считалось в то время хорошей рекламой. Особую ответственность она чувствовала за сотрудников журнала, перешедших к ним из Духовной академии и писавших под псевдонимами.

Об этом времени Маковский вспоминал в 1957 г.: «Я вовсе не приписываю взбудораженность начала века одним символистам. Можно думать, что из каких-то глубин забили ключи и оросили плодотворную землю, всходы ее до сих пор питают нас». На самом деле, в русском рассеянии расцветали не только русская философия, но и пастырская деятельность Церкви. Вспоминаются такие имена как мать Мария, Ельчанинов, митрополит Антоний Сурожский, отец Сергий Булгаков, Карташов и др.

В изгнании «железный занавес» между интеллигенцией и церковью как будто перестал существовать. При всей отчаянной бедности, при всех политических распрях, ведущих вплоть до раскола, Русская Церковь за пределами России все же была свободна от культурного и бытового двоемирия, и в этом смысле она существовала в каком-то идеальном, очищенном пространстве. В этой атмосфере она разгорелась таким ярким духовным пламенем, что не только примирила русских разных культур (а быта не было там никакого), но и притянула инославных, вроде меня. Здесь же, в России при советской власти, осталось обособление духовенства, за редкими исключениями, или даже усугубилось из-за изоляции верующих, преследования их, и запрета на общественную деятельность. Больше всего это сказалось на детях священников, которые жили в таком сопротивлении окружающей среде, что это укоренилось в психике и до сих пор. На этом фоне возобновляется двоемирие. Нарасхват интеллектуальные пастыри. Православной интеллигенции нелегко среди тех новых православных из мирян, кто ищет скорее национального, чем религиозного самоопределения. Из Христианского института здесь и Православного университета в Москве мало студентов переходят в Духовную академию, и наоборот. Молодежь боится и не понимает аскетизма Церкви.

Главную проблему — интеллигенции и церкви — проблему, которая мне всю жизнь кажется важнейшей, я хочу поставить в человеческом плане, на примере труднейшего случая Василия Михайловича Скворцова, чиновника особых поручений при Победоносцеве, т. е. фигуры для либеральной интеллигенции одиозной, но, как писал Розанов, «русского человека». «Конечно, русский человек не только Скворцов, — писал он, — но он и Скворцов». На примере отношений Скворцова с «новопутейцами», можно видеть, насколько трудны были первые шаги к поднятию «занавеса»; можно также видеть, с какой простой человеческой доброжелательностью, даже доверчивостью, была встречена инициатива Мережковских со стороны Церкви, в частности, со стороны отнюдь не просвещенно-либерального Скворцова. Розанов в разговорах со Скворцовым называл это «христианским методом» (т. е. доверчивость и доброжелательность) и настаивал при этом на слове *метод*. Для тех, кто базируется на воспоминаниях Гиппиус, Бенуа или Маковского, Скворцов

предстает «мужичком с хитрецой», «не без добродушия», которого надо было немного одурачить, чтобы обратить «в пользу дела». Сами посудите, так ли звучит его письмо*. Сейчас прочту:

Василий Михайлович Скворцов
Чиновник особых поручений при Обер-Прокуроре Св. Синода
Редактор-издатель жур. «Миссионерское Обозрение» 12.11.1901 г.

Искренноуважаемый Дмитрий Сергеевич!

Вчера вечером я отправил при своем письме г. Обер-Прокурору Св. Синода выработанные на совещаниях наших пункты и соображения об устроении религиозно-философских собраний.

Сейчас вернулся с доклада и спешу поделиться результатами по делу, которое так близко Вашему сердцу, и нашим общим «ближним во Христе».

Константин Петрович начал свой отзыв так: прочитал я вашу записку... Что ж, дело хорошее... Только вот Петербург не город Клин а столица... Там люди простые, с ними столковаться легче, а здесь ведь могут налезть и такие, что сразу же «опакостят» хорошее дело. Сейчас пойдет огласка по газетам, наговорят такого сумбуру, что ни вы не разберетесь сами, ни с Вами не разберемся... Вот чего надо опасаться... Поэтому нужно не «проводить и не тащить» в собрания, а лишь допускать тех, кто сам просится и «действительно жаждет», иначе дальше «логоматии» не пойдете... Боитесь, говорите, формализма, а сами понаписали сколько параграфов. По-моему, никаких «конституций» здесь не надо, я ничего против таких собраний иметь не могу, а Митрополиту нужно доложить, чтобы он благословил участвовать вот этих духовных лиц (Еп. Сергия и др.). Вот и все. Собираться, по-моему, на первое время лучше в частной квартире... Вот тут сказано — духовная и светская литература взаимно не читаются: это неверно — светские люди духовную литературу, это так, действительно не читают, а наши духовные светской только упиваются — у любого иерея найдется «Нива», а не найдется духовного журнала и новой книжки... И т. д. в том же роде. Я по всяким его возражениям давал нужные пояснения и в общем ответ нужно считать не только благоприятным, но и утвердительным и благожелательным. Удивительно, по некоторым вопросам он говорил точными словами наших скептиков, как будто он был среди нас. Такая сила прозрения ума безусловно-великого человека нашего времени. На мои слова не угодно ли ему, чтобы кто-либо из членов-учредителей лично явился, — он говорит: что ж, очень рад, только надо время свободное выбрать, — страшно эти дни заняты.

Выражение «председательствующие» критиковал, высказывая в том смысле, что Еп. Сергий по самому положению д. быть председатель. А потому, не следует подчеркивать среди равных «наибольших». Выходит, что на собраниях удобно нам всякий раз выбирать по характеру и содержанию предмета руководителя в помощь Еп. Сергию. Но это между прочим. Нам важен Валентин Александрович, как свободный человек, могущий быть душою дела и оставить «эту конституцию» нетронутою.

Сегодня буду у Владыки Митрополита. Теперь уж с ним легко говорить и договориться. Вот вам и «кокарда», которая так не нравилась о. Петрову, — ее и нет.

Записку Кон. Петр. передал при мне Владимиру Карловичу Саблеру, который просил зайти к нему в 3 часа. Сейчас пойду.

Привет супруге.

Крепко жму Вашу руку.

Ваш душевнопреданный *В. Скворцов.*

* Письмо В. М. Скворцова — Д. С. Мережковскому. ОР РГАЛИ РАН. Ф. 327. Оп. 2. Ед. хр. 14.

P. S. По прочтении не перешлете — ли эту весточку дорогому Василию Васильевичу. Писать отдельно некогда.

Такое письмо!

На первом же Религиозно-философском собрании Скворцов объяснил, что он, будучи сыном священника, мало знает интеллигенцию и надеется с ней познакомиться лучше впоследствии. Он тут же прочел без комментария письмо, подписанное «окончивший СПб. университет А. М. Д.». Это письмо Скворцов опубликовал в своем *Миссионерском Обозрении*. Оно ясно указывает на то, чего интеллигенция не желает видеть то, что ей в Церкви не нравится: «**нетерпимость**, **умственная робость**, **а главное**, **союз со всеми физическими силами государства** — вот те камни преткновения, которые вам надо убрать с пути, ведущем к нам». Значит, разговаривали все же откровенно. В *Новом Пути* такие слова могли не удивить, а в консервативном церковном журнале типа *Миссионерское Обозрение* они поражают неслыханной смелостью. Я могла бы продолжать о дружеских отношениях Скворцова с Розановым и Тернавцевым, а также о его столкновениях на Религиозно-философских собраниях с тем же Розановым и с Мережковским, особенно по вопросу о свободе совести, но время моего доклада истекает. Следовало бы обратить внимание на то, что поводом к закрытию Собраний была розановская публикация «В своем углу» в *Новом Пути* писем к нему духовного лица, т. е. о Александра Устьинского, и что скандал по этому поводу был поднят не церковной, а светской прессой: статьей М. О. Меньшикова в *Новом Времени* и статьей Н. А. Лухамановой в *Заре*. Возможно, что название статьи Лухамановой «Кто им дал право?» потревожило самого Победоносцева, который неофициально это право и дал, тем более что сам император Николай II возмутился участием Церкви в обсуждении религиозных вопросов в светской печати. Во всяком случае, запрет исходил от Синода (т. е. от светской власти), и Гиппиус писала Перцову в разгар кризиса, что исключительно доброе и понимающее отношение к «новопутейцам» встречено было со стороны Церкви. Митрополит Антоний активно хлопотал за возобновление собраний.

Поэтому я хочу закончить доклад конкретным и вполне академическим пожеланием. Я уверена, что Религиозно-философские собрания надо изучать не только по светским, но и по церковным архивам и источникам: кто как относился к инициативе мирян в это время; какие вопросы, поставленные Собраниями повлияли на предложения реформ, предоставленные Победоносцеву епископами в 1905 г.; и даже интересно знать, как церковные деятели воспринимали интеллигенцию. Гиппиус оставила изумительную картину отношения к ним (особенно по первому впечатлению) интеллигенции.

Едва ли я сама этим займусь. Не успеть. Я уверена, однако, что изучение контактов между интеллигенцией и Церковью в начале века было бы весьма благотворно сотрудничества между духовными и светскими институтами; такое сотрудничество в какой-то мере продолжило бы дело самих Собраний.

Postscriptum к статье проф. А. Пайман

При всех тех огромных результатах исследования русской культуры начала XX в., которые были достигнуты историками постсоветской России, многие существенные эпизоды того времени остаются далеко не выясненными.

Профессор А. Пайман поставила вопрос об образовании знаменитых Религиозно-философских собраний 1901–1903 гг. особенным образом; она показывает, как заинтересованно и доброжелательно отнеслась к ним церковь.

Имея в виду значимость такой постановки вопроса, уместно привести дополнительные материалы к выступлению А. Пайман: некролог на кончину В. М. Скворцова, написанный митрополитом Антонием (Храповицким) и докладную записку обер-прокурору Священного Синода об организации Религиозно-философских собраний, составленную, скорее всего, В. М. Скворцовым, Д. С. Мережковским и другими, вошедшими в инициативными группу.

Биографические сведения о В. М. Скворцове вполне доступны (см.: *Кирьянов Ю.* Скворцов Василий Михайлович / Политические партии России. Конец XIX первая треть — XX в. Энциклопедия. М., РОССПЭН, 1996. С. 555; *Кузнецова Т. Н.* Опыт противосектантской деятельности русской православной церкви в конце XIX — начале XX века // Сайт Белгородской православной духовной семинарии. — http://seminaria.bel.ru/pages/mo/2000/mo10_st_7.htm; *Степанов А.* Скворцов Василий Михайлович / Интернет-проект Институт русской цивилизации: Большая энциклопедия русского народа. http://www.rusinst.ru/articletext.asp?rzd=1&id=3240).

Н. А. Румянцева

Митрополит Антоний (Храповицкий)

Василий Михайлович Скворцов*

Вчера, 20 апреля (1932 г.) скончался Вас. Мих. Скворцов, основатель единственной большой церковной газеты в России «Колокол» и состоявший ее редактором вплоть до самой революции.

Кроме того, покойный Скворцов издал монументальный труд, составленный коллективною работою нескольких участников под заглавием «Библейская симфония» или полный библейский словарь, первый на русском языке и нашедший себе подражателей среди инакомыслящих, т. е. баптистов, издавших 4 года тому назад свою симфонию к протестантской, а не православной Библии, т. е. не включив в нее так называемые неканонические книги Священного Писания.

Оценить огромное значение этой работы могут по достоинству только миссионеры и проповедники, потому что им легко замечать все те богословские термины, которые там изложены в алфавитном порядке.

Симфония Скворцовского издания представляет собой огромный том убористой печати и является незаменимым пособием при приискании соответственных изречений Св. Библии.

Что же касается газеты «Колокол», то это издание, собравшее более шести тысяч постоянных подписчиков и совмещающее в себе и разнообразную церковно-бытовую информацию и самые свежие новости церковно-публицистического характера и в

* Цит. по изд.: Митрополит Антоний (Храповицкий). Собр. соч. Т. X. Изд. Северо-Американской и Канадской Епархии г. Нью-Йорка, 1963. С. 149. В публикации сохранена орфография и пунктуация автора. — *Н. Р.*

то же время совершенно чуждое политической фронды, а равно и искусственного панегиризма и тем выгодно отличающегося, как от светских изданий подобного рода, так и от «Епархиальных новостей», прославлявших церковных предстоятелей, — явилось безусловно самым лучшим в России осведомителем о жизни Церкви и духовенстве.

Если к этому прибавить, что только в «Колоколе» могли помещать свои церковно-философские и церковно-публицистические статьи те мыслители, которые не хотели держаться литературного шаблона, установившагося в этой области, а желали и могли сказать в пределах православного учения к.-л. новое слово, то заслуга редакции и покойного редактора должна быть признана чрезвычайною и даже блестящею.

В отношении научном еще большую заслугу представлял собою ежемесячный журнал, выходивший из той редакции под заглавием «Миссионерское Обозрение» — безусловно интереснейший и полезнейший из всех духовных журналов в России, представляющих собою в общем довольно скучный склад профессорских суждений, интересных по большей части только для авторов и их кармана.

Только изредка можно встретить в этих журналах среди случайных и крайне специальных статей что-либо живое и интересное, — конечно, если не считать помещавшегося в них материала исторического или документального характера.

Конечно, этот материал обыкновенно очень ценный для специалистов мало кого интересовал из читателей обывателей и даже рядового духовенства.

Напротив, В. М. Скворцов умел вытягивать из-под пера церковных специалистов и профессоров-богословов, равно и представителей просвещенного духовенства материалы животрепещущаго интереса.

Посему, хотя гг. профессора с некоторой надменностью упоминают о «Миссионерском Обозрении», но пишущий эти строки решительно заявлял повсюду, что «Миссионерское Обозрение» лучший духовный журнал в России, и указывал на то, что одной из главнейших его заслуг перед читателем и перед Церковью является то, что он совершенно определенно и ясно заявлял о необходимости возстановить в России Патриаршество и преобразовать церковные школы, начиная с Духовных Академий, чтобы они были церковными не только по вывеске на своих фронтонах, но и по существу дела.

Что же касается личной жизни покойного В. М., то считаю необходимым отметить его готовность помогать нуждающимся как через прямое благотворение, так и через доставление им платной работы, хотя бы через стеснение дела собственной редакции. Постоянно у него проживали разного рода бедняги, кормившиеся возле его редакции.

Лишенный всяких литературных заработков в эмиграции Вас. Мих. смиренно выпросил себе скромную должность преподавателя духовной семинарии, продолжая содержать многолюдную семью — сыновей и дочерей и внуков обоего пола.

Докладная записка* обер-прокурору Св. Синода об организации Религиозно-философских собраний

Его Высокопревосходительству,
Господину обер-прокурору Святейшего Синода
Нижеподписавшихся
Докладная записка

Позволяем себе обратиться к Вашему Высокопревосходительству, содержание которого следующее:

1. Среди нескольких духовных и светских лиц возникла мысль об образовании собраний для собеседования по религиозным вопросам, в освещении философском, историческом, культурном. Основания, оправдывающие необходимость таких собраний следующее:
2. В русском образованном обществе наблюдается повышение религиозных интересов в степени все восходящей и восходящей. И препятствием на пути к удовлетворению этой потребности, главным образом, является давно укоренившееся разъединение между людьми светского и духовного образования и положения.
3. В печати достигнуть подобного объединения и обмена мыслей невозможно по множеству причин, из которых достаточно указать на отчужденность светской журналистики от вопросов религиозно-богословских, на неудовлетворяющие в этом отношении нарождающимся потребностям образованного общества излишества цензуры, и на то, что две литературы — духовная и светская прямо взаимно не читаются.

   Основательность изложенных методов подтверждается тем, что кружки приблизительно подобных целей уже теперь возникают и распадаются, и снова появляются, постоянно и повсеместно.

   Сверх того, устное собеседование имеет такие преимущества простоты, искренности и свободы, которые неосуществимы в печати.
4. Имея цели во всяком случае положительные и направленные к созиданию, а не к разрушению, однако, на почве внимательного разсмотрения высших вопросов веры и сознания, мы с полным доверием обращаемся к власти с представлением о целях и задачах желаемых собраний.
5. Состав собраний предполагается из лиц духовного сана и образования и из светских, без преобладания какой-либо стороны.
6. В виду известного состояния наших образованных классов, предполагаемые собрания ставят себе задачей общение в религиозных интересах людей ищущих и неудовлетворенных, какова бы ни была степень их приближения к Церкви.
7. Так как собрания имеют задачей разсуждать о вопросах религии, в широком философском освещении, то считаем возможным допускать к участию лиц православных и иноверных.
8. Представителями на собраниях имеют быть от духовных лиц — Ректор Духовной Академии, преосвященный Сергий, епископ Ямбургский, от свет-

* Докладная записка Обер-прокурору Св. Синода об организации Собраний. ОР РГАЛИ РАН. Ф. 419. Оп. 1. Ед. хр. 32. Сохранена орфография и пунктуация оригинала. — *Н. Р.*

ских — В. А. Тернавцев, кандидат университета и вольнослушатель Духовной Академии. Председательствует в собраниях епископ Сергий.

9. Учредители предполагают иметь особое свое помещение, на первое время предполагается удовольствоваться каким-либо частным помещением.
10. Заседания будут состоять из письменных докладов, устного обмена мыслей (colloquium) по разным вопросам веры и знания, и из частных бесед.
11. Расширение состава собраний ни в коем случае не должно быть в ущерб взаимного доверия и тесного дружеского характера.
12. Опасаясь мертвящего влияния формализма, не предполагается иметь какого-либо устава, кроме здесь изложенных главнейших положений, касающихся учреждения и деятельности собраний.
13. Называются собрания «религиозно-философскими».
14. Организацию собрания имеют следующую: нижеподписавшиеся учредители, во главе с епископом и духовными лицами, считаются «распорядителями» собраний, и каждый за свою личную ответственностию пользуется правом приглашения на эти собрания других интересующихся вопросами веры и знания лиц, которые считаются «участниками» собраний; а они впоследствии времени по единогласному соглашению распорядителей получают правило быть постоянными участниками этих собраний, другие же посетители всякий раз снабжаются карточками кого-либо из распорядителей на право входа в собрание. Все участники собрания пользуются правом голоса свободного обсуждения предмета беседы.
15. Как учредители, так и участники религиозно-философских собраний никакими членскими взносами не обязываются; потребные же на покрытие тех и других расходов средства по усмотрению собраний покрываются распорядителями из средств личных или изысканных ими путем частных пожертвований на это дело.
16. Для заведования внешнею, материальною частию собраний учредители уполномачивают особое лицо.
17. Собрания предполагается устроять не менее двух раз в месяц.
18. Место, время и предмет собраний определяются распорядителями.
19. Собрания должны быть закрытыми; никаких обязательных для кого-либо решений по совещаниям не постановляется, протоколов также не пишется; ведутся лишь избранным для сего лицом памятные записки об общих заключениях и о ходе коллоквиумов. Но могут быть собрания и открытые по тому или другому, имеющему церковно-общественное значение вопросу, для публичного чтения рефератов, — для сего предварительно испрашивается чрез представителей особое всякий раз разрешение духовного начальства.

И. И. Евлампиев

ДИСКУССИИ О ДОГМАТИЧЕСКОМ РАЗВИТИИ НА РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИХ СОБРАНИЯХ 1903 ГОДА

Тема, которой были посвящены последние перед их цензурным закрытием Религиозно-философские собрания (заседания 17–20, проходившие в 1903 году), оказалась наиболее принципиальной и особенно наглядно показала суть разногласий, разделявших две «партии», участвовавшие в дискуссиях. Ведь, несмотря на важность вопросов, которые рассматривались на предшествующих заседаниях и которые касались религиозного отношения к полу, семье, браку, государственной жизни, все-таки наиболее важным было различие в понимании сути самого христианства, его значения для развития общества и культуры и его исторической судьбы в непростых условиях начала XX в.

Само появление Религиозно-философских собраний в 1901 г. очень точно отвечало духу эпохи. Во второй половине XIX в., когда началось по-настоящему бурное развитие самобытной философской мысли в России, оно проходило под очень сильным влиянием западного свободомыслия, поэтому одной из главных философских тенденций стало критическое осмысление религии и церкви и их роли в истории России. Впрочем, для русской мысли всегда были характерны активные религиозные поиски; отличие нового этапа религиозных исканий заключалось в том, что в них участвовали лучшие интеллектуальные силы, причем не только вне православной церкви, но и внутри нее. Позже Г. Флоровский, подводя итог событиям первой трети века, в книге «Пути русского богословия» резко негативно оценивал указанные религиозные искания, в том числе и петербургские собрания, однако и он был вынужден признать, что православная церковь в конце XIX в. вступила в эпоху кризиса и деградации, и нужно было предпринимать какие-то меры для ее обновления.

Конечно, критика прежде всего была направлена на конкретные детали церковной жизни: на само ее устройство, чрезмерную зависимость церкви и ее иерархов от государственной власти, чрезмерное их желание обладать не только духовным, но и материальным могуществом, деградацию церковного образования, понижение культурного уровня ее служителей и т. п. Но в конечном счете все эти вопросы и

проблемы касались частностей, важнее всего было понять, сохранила ли церковь, хотя бы потенциально, ту функцию духовного оплота общества и культуры, которую она имела в предшествующие эпохи, или это навсегда осталось в прошлом. Если православная церковь и православие как таковое по-прежнему обладали способностью придавать духовную силу культуре и влиять на развитие общественной жизни, упомянутые частные недостатки могли быть устранены и вряд ли они были способны воспрепятствовать реализации духовного предназначения церкви. И наоборот, они становились роковыми и гибельными, превращались в свидетельства глубокого кризиса, если церковь по существу утратила способность духовного «водительства» и предназначение быть основой культуры и общественного развития.

Эта проблема и была со всей остротой поставлена на Религиозно-философских собраниях 1903 г. Она получила более конкретное выражение в виде вопроса о возможности догматического развития православия. Такая форма конкретизации главной проблемы была связана с двумя факторами. Прежде всего скепсис по поводу возможностей православия по-прежнему быть духовной основой культуры был связан с явным разрывом, возникшим между невероятным динамизмом культуры в конце XIX — начале XX в. и очевидной консервативностью, «застылостью» православного учения. Быть может, это учение, чтобы быть в соответствии с динамично меняющейся историей и культурой, также должно измениться, допустить возможность новаторства? К этой же идее подталкивал и другой аргумент, уже чисто исторического рода — пример развития догматического учения католической церкви. Невозможно было отрицать, что после глубокого кризиса, пережитого католической церковью в эпоху Возрождения и приведшего к возникновению протестантизма, она вновь достигла существенного влияния в западном обществе и в определенной степени сумела приспособиться к изменившимся историческим условиям. При всем отрицательном отношении к католической церкви в среде православных богословов и русских религиозных мыслителей этот исторический опыт не мог не привлекать внимания.

Впервые достаточно ясно и прямо об этом сказал Вл. Соловьев. Хотя его критика непосредственно относилась к «средневековому миросозерцанию», «средневековому» христианству, на деле ни для кого не представлял секрета тот факт, что критика Соловьева направлялась на все формы современного ему христианства и даже в большей степени на православие, чем на католицизм. Недаром именно католицизм он считал самой приемлемой основой для грядущей окончательной и истинной формы христианской религии.

Анализируя недостатки исторического христианства в известной работе «Об упадке средневекового миросозерцания», Соловьев выделяет три главных его порока: «исключительный догматизм», «односторонний индивидуализм» и «ложный спиритуализм»[1]. Первый из них заключается в формализации религиозной жизни: исповедание догматов и формальное исполнение обрядов было признано достаточным для спасения, на самом же деле догматы должны были быть не мертвыми и непонятными формулами, а основой и сутью жизни, они должны были непосредственно определять жизнь и поведение человека, реализуясь в определенных моральных и практических императивах. «Односторонний индивидуализм» традиционного христианства Соловьев усматривает в господствующем понимании спасения как чисто индивидуального дела и индивидуальной цели человека, тогда как это есть наше общее дело, где один не может ничего сделать без помощи другого и без принятия общей цели. Наконец, «ложный спиритуализм» — это резкое разделение

плоти и духа и осуждение плоти как чисто греховного и противодуховного начала, не достойного спасения. На самом деле, как утверждает Соловьев, задача человека в мире — просветление и одухотворение плоти, преодоление ее греховности и несовершенства; и именно эта цель должна стать стержнем нового, преображенного христианства.

Рождение этого нового христианства Соловьев понимал как достаточно радикальный процесс, в котором существующие исторические церкви вовсе не обязательно сыграют решающую роль и даже не обязательно сохранятся в старом качестве. Недаром Соловьев подчеркивал, что в современном мире элементы грядущего истинного христианства воплощаются в жизнь чаще всего не людьми, причастными к церкви, а неверующими подвижниками, действующими в «духе Христовом»[2] и направляющими человечество ко все более совершенному состоянию.

Эти идеи Соловьева оказали огромное, можно сказать, решающее влияние на Д. С. Мережковского. Они получили преломление в трудах Мережковского, написанных еще до рождения идеи Религиозно-философских собраний. В одной из своих главных книг «Л. Толстой и Достоевский» Мережковский обозначил в качестве главного недостатка традиционного христианства (в любой из его разновидностей) резкое разделение духа и плоти и признание плоти злом. Его вдохновляло чаяние нового религиозного откровения, которое должно было заменить и как бы «развить» наличное христианское Откровение, дополнить и развить догматическую систему, сделать ее более соответствующей современной культуре и современному историческому ощущению человека.

Влияние идей Соловьева на Мережковского и его ближайших соратников предопределило и совершенно определенную постановку вопросов на Религиозно-философских собраниях. По Мережковскому, православие могло показать свою жизнеспособность только через признание возможности радикального видоизменения, развития системы своих догматов, что должно было означать, по сути, превращение православия (и всего христианства) в новую религию, которая по-новому понимала бы человека и его место в мире, соотношение духа и плоти, веры и разума, догмата и культуры. Именно этот подтекст и содержался в трех вопросах, поставленных в начале XVII собрания: 1) можно ли считать догматическое учение церкви завершенным; 2) осуществлены ли в действительности европейского человечества (в государстве, в обществе, семье, культуре, искусстве, науке) откровения, заключенные в христианстве; 3) если дальнейшее религиозное творчество в христианстве возможно и необходимо, то каковы реальные пути к нему, и каким образом оно может быть согласовано со Священным Писанием и Преданием церкви, канонами вселенских соборов и учениями св. отцов?[3]

Естественно, что присутствовавшие на собраниях богословы были достаточно проницательны, чтобы понять подтекст этих вопросов, поэтому и реакция была достаточно однозначная — безусловное отклонение идеи догматического развития в том смысле, как ее подразумевал Мережковский и его наиболее последовательные сторонники (В. В. Розанов и Н. М. Минский). Не раз в дискуссии упоминался и Вл. Соловьев как мыслитель, который был родоначальником обсуждаемой тенденции — критики существующей церкви ради созидания новой.

Наиболее решительным и в то же время достаточно гибким противником точки зрения Мережковского оказался П. И. Лепорский. Именно его выступление, будучи первым, задало тон всей последующей дискуссии. Как представитель традиционного православного богословия, Лепорский категорически отверг возможность

догматического развития в смысле возможности появления новых догматов. Ведь догматы, выработанные Вселенскими соборами первых восьми веков, — это выражение на несовершенном человеческом языке содержания Откровения, данного Богом людям в акте явления Богочеловека Христа. Этот акт исчерпал содержание человеческой истории, Откровение закончено в своем содержании, хотя и недоступно во всей полноте людям в их греховном, несовершенном состоянии, — поэтому и система догматов, в которой по наитию Св. Духа отцы церкви выразили его содержание, не может быть расширена без еретических уклонений и чисто человеческого «лжемудрствования».

Пытаясь избежать представления об абсолютной неизменности богословской системы, Лепорский указывает на то, что все-таки некоторое догматическое развитие происходит. Однако он сводит его исключительно к созданию различных «пояснительных» комментариев к догматам, причем их главным смыслом он опять-таки считает желание оградить догматическую систему от неверных интерпретаций и «лжемудрствований».

Такое понимание догматического развития совершенно не устраивало противоположную сторону. Это со всей силой проявилось в выступлениях Д. Мережковского и В. Розанова.

Мережковский наиболее резко выступил против тезиса Лепорского о непостижимости Откровения, в его подлинном и глубоком смысле, для человеческого разума. Догматы при таком понимании оказываются непроходимыми границами, за которые не имеет права идти человеческий разум, они выражают абсолютную несовместимость Откровения и человеческого разума. В противоположность тому пониманию догматов, которое, по его словам, превращает догматы «в кандалы», «в цепи», Мережковский выдвигает свое видение догматов как «далеких горизонтов», к которым мы должны идти. За этой метафорой стоит понимание догматов и всего богословского учения как некоторой общей схемы для постижения Бога и его отношений с миром и человеком; значение этой схемы не в том, чтобы раз и навсегда исчерпать все возможные проблемы, а наоборот, в том, чтобы стимулировать дальнейшее движение в сторону все более глубокого постижения, цель которого — все более полное раскрытие человеком своего божественного, творческого предназначения в мире.

Столкновение позиций Лепорского и Мережковского отразило принципиальную противоположность двух подходов к содержанию и значению христианства и христианской церкви в истории; по существу, борьба этих двух подходов пронизывает всю историю русской философской мысли (в XX в. это же противостояние возникло и в богословии). Поэтому на этом моменте стоит остановиться подробнее.

Традиционное догматическое учение православной церкви, которое защищали Лепорский и близкие к нему богословы, при всем непримиримом отношении православной церкви к католичеству, имеет тот же, что и у последнего, исток — платоновско-августиновское учение, в котором самое главное — абсолютное противопоставление Бога и человека, земного и божественного бытия. Соответственно, главная моральная заповедь, вытекающая из этого учения, — покорность и смирение, добровольный отказ от всех тех «соблазнов», которые могут прийти в противоречие с системой догматов и представлением о «немощности» человека в мире.

Противоположную точку зрения особенно ясно выразил Вл. Соловьев. Понятие Богочеловечества, составляющее идейный нерв христианства, означает, что человек должен стать «со-работником» Бога в деле преображения мира. Христианство — это религия, помогающая понять наше божественное предназначение а мире, наше

нерасторжимое единство с Богом. Делая это единство реальным и действенным, мы становимся той силой, которая преображает мировое бытие по законам божественного совершенства. Не идея немощности и ничтожности человека перед лицом Бога, а, наоборот, идея божественного могущества человека в мире должна стать основой христианства.

Именно эту систему идей Соловьева конкретизирует в своих выступлениях на Религиозно-философских собраниях Мережковский. Согласно Мережковскому, догматическая система христианства не завершена потому, что она раскрывает только то откровение, которое было дано первым пришествием Христа. Но будет и второе пришествие; поскольку оно еще только грядет, его смысл для нас не может быть полностью ясен и открыт. Со вторым пришествием Христа должно быть связано новое откровение, а значит и новые догматы. Как следствие, мы должны, по Мережковскому, признать и необходимость радикального изменения церкви как носительницы Откровения. На место трех разделенных конфессий христианства должна прийти новая церковь, преодолевающая все разделения. Наконец, Мережковский утверждает, что до сих пор христианство раскрывало лишь откровение Бога-Отца и Бога-Сына, Христа, предстоит же раскрыть откровение Бога-Духа и, наконец, достичь подлинного понимания идеи Троицы, создать целостное и окончательное христианство и церковь Троицы.

Все эти идеи только пунктиром намечаются в кратких выступлениях Мережковского на последних Религиозно-философских собраниях 1903 г. Позже — в своих публицистических статьях из сборников «Грядущий Хам» и др. — он развернет эти идеи в целостную концепцию.

Эти рассуждения Мережковского встретили естественные возражения богословов: христианское Откровение есть откровение триединого Бога и его разделение на «этапы», последовательно наступающие в истории человечества, — это известная еретическая концепция, автором которой был Иоахим Флорский. С другой стороны, второе пришествие Христа уже было предвосхищено его первым явлением и искуплением грехов, поэтому никакого особого откровения по этому поводу быть не может.

Лепорский и Мережковский наглядно обозначили крайние позиции в развернувшейся дискуссии. Остальные участники в той или иной степени присоединились к одной из этих точек зрения. Аргументы богословов при этом не отличались большим разнообразием и оригинальностью.

А. В. Карташев еще раз, как и Лепорский, подчеркнул, что нужно различать два смысла понятия «догматическое развитие». Первый предполагает, что происходит «развитие», «нарастание» самого Откровения. Такое понимание (явно подразумеваемое Мережковским) для богословия неприемлемо и явно отдает ересью. Но существует другой смысл: «догматическое развитие» можно понять как прогрессирующие усилия человеческого разума выразить все более полно и точно в догматических формулах смысл раз и навсегда данного Откровения. Такие усилия и законны, и необходимы, на этом основании Карташев делает вывод о возможности новых формулировок догматов и даже новых вселенских соборов для выработки этих новых формулировок.

Примерно в том же духе высказался А. И. Бриллиантов. Чтобы как-то согласовать позиции Лепорского и Мережковского, он подчеркнул различие двух аспектов при рассмотрении догматической системы: с одной стороны, понимание догматов как выражения веры и, с другой стороны, отношение догматов к человеческому со-

знанию. В рамках первого аспекта догматы не могут быть признаны изменяющимися, поскольку содержание веры, данное в Откровении, не может меняться и не меняется в истории. В этом смысле прав Лепорский. Однако содержание веры абсолютно и поэтому бесконечно по своему содержанию. Его нельзя признать непостижимым, иначе оно потеряло бы свой смысл как Откровение. Поэтому каждый человеческий разум в состоянии постепенно все более глубоко постигать этот смысл. Причем это рассуждение применимо и к отдельному человеку, и ко всей церкви, которая состоит из несовершенных людей. В своей вере и в своих отношениях с Христом церковь обладает всем, что было дано в Откровении; но и отдельным людям, и церкви в целом свойственно не только верить, но и понимать, стремиться к освоению содержания веры с помощью научного и философского сознания. Именно эти запросы нашего разума и обусловливают необходимость догматического развития, понимаемого как все более полное освоение нашим разумом абсолютного и бесконечного содержания веры. В этом смысле Бриллиантов предположил даже возможность новых соборов для выработки новых положений и норм религиозного сознания по вопросам, касающимся веры.

Оценивая в этом смысле развитие догматической системы в западной церкви, докладчик признал его неверным не в силу самого желания установить новые догматы (это желание вполне законно), а потому что сама религиозная жизнь приняла на Западе «ненормальное направление». Поэтому нельзя признать законными и результаты догматического творчества, выражающего эту жизнь.

Интересно, что Бриллиантов все-таки в итоге признал невозможным догматическое творчество и в России, но уже совершенно по другим причинам. Плодотворная догматическая деятельность, по его мнению, предполагает два условия: живую и «нормальную» религиозную жизнь, с одной стороны, и определенный уровень культурности, образованности — с другой. В России религиозная жизнь простого народа носит нормальный и живой характер, однако простой народ невежествен и не способен к догматическому творчеству. Напротив, культурный слой лишен религиозных интересов. В этом смысле Религиозно-философские собрания докладчик оценил как очень важный шаг к возрождению религиозной жизни именно в культурном, интеллигентном слое.

Гораздо более радикальную точку зрения высказал А. И. Доливо-Добровольский. Он категорически высказался в пользу догматического развития и пополнения системы догматов. Утверждение о завершенности системы догматов, по его мнению, само выступает как новый догмат, который ни на чем не основан. Признавая Откровение неизменным, нужно столь же уверенно признать возможность и необходимость новых догматов ради более полного выражения бесконечного содержания Откровения. В этом смысле «первые века» христианства все еще продолжаются и возможно складывание новых догматов. Признав возможность догматического развития, в заключение докладчик тем не менее выступил против Мережковского, признав наличие в христианстве неустранимого элемента агностицизма: до конца ни один догмат не постижим для конечного человеческого ума, поскольку он выражает содержание запредельной для нас, ноуменальной сферы. Именно поэтому стремление к чрезмерной рационализации догмата, характерное для философской мысли — это не только заблуждение нашего разума, но и серьезная жизненная опасность, способная погубить мыслителя, увлечь его в «черную пропасть».

Еще дальше навстречу Мережковскому пошел С. П. Зорин. Возражая против положения Лепорского о том, что догматы — это чисто богооткровенные истины, ко-

торые в своем подлинном смысле недоступны человеческому разуму, а потому и не должны обсуждаться и видоизменяться им (возражение против этого тезиса неявно содержалось и в выступлении Карташева), Зорин утверждает, что догматы есть *человеческое* и *историческое* выражение Откровения. Это выражение всегда отвечает каким-то конкретным запросам человека и зависит от того уровня исторического развития, который он достиг. Именно поэтому формулирование ключевых догматов христианства произошло в совершенно определенную эпоху, когда наблюдалась особая «напряженность общественной психологии». Все это подталкивает к выводу (который сам Зорин все же не делает), что если человечество вновь переживает или будет переживать столь же напряженную историческую ситуацию, то возможно новое догматическое творчество ради иной, более глубокой формулировки того же содержания Откровения. От точки зрения Мережковского эта позиция отличалась только тем, что здесь не признавалось «пополнение» и «прибавление» самого Откровения[4].

Примерно в том же духе высказался священник И. Слободской. Различая развитие сущностное, меняющее качество развивающегося предмета, и органическое, выявляющее его неизменное содержание, он категорически отверг догматическое развитие в первом смысле и признал необходимым такое развитие, если оно понимается во втором смысле. Он еще более резко, чем Зорин, подчеркнул связь догматического развития с историей. Откровение — это высшая Истина о Боге, мире и человеке, но истина постигается не только умом, но и жизнью. Жизнь же меняется, исторически развивается, значит, должны открываться новые грани и в откровенной истине. При этом выступающий признал возможность количественного увеличения догматов по отношению к существующим.

Похожую точку зрения, но в гораздо более умеренной форме защищали священники Вл. Я. Калачев и Темномеров. Оба в принципе признали возможность догматического развития как уточнения словесных форм для тех же догматов, но отвергли возможность радикального обновления системы догматов.

Достаточно странный способ обоснования неизменности системы догматов продемонстрировал в своем выступлении С. Г. Рункевич. Он сравнил догматическую систему с физическим строением организма. «Физические догматы» — наличие определенных костей, крови, плоти и т. д. — не мешают организму свободно развиваться; точно так же и христианские догматы, задавая «структуру» нашей жизни, ничуть не мешают ни жизненной свободе человека, ни свободе его мысли — конечно, при том, что она всецело опирается на догматы как на свое основание. В результате Рункевич сделал довольно странный вывод о том, что требование новых догматов есть требование ограничения свободы нашей мысли. Все это рассуждение представляет собой наглядный пример злоупотребления биологическими аналогиями для описания общества и культуры. Справедливые до определенного предела, они приводят к нелепым выводам при слишком прямолинейном их проведении.

Наиболее однозначно и последовательно точку зрения Лепорского поддержали Ф. Н. Белявский и генерал А. А. Киреев. Оба высказали один и тот же аргумент в пользу абсолютной необходимости для церкви неизменной догматической системы: без догматического оформления своего учения церковь не могла бы успешно противостоять попыткам еретиков исказить истину Откровения. Оба в резкой форме отвергли любые попытки как-то изменить систему догматов, желание приблизить ее к мировоззрению современного человека. Впрочем, в пространном докладе Киреева помимо этого содержалось еще несколько достаточно интересных мыслей.

Киреев обосновал требование к неизменности догматической системы тем, что эта система несет в себе все самое важное и характерное, что относится к сути веры, исповедуемой народом. Защищая «свой» догмат, народ, по сути, защищает свое национальное своеобразие и *свою* веру, отличающуюся от веры других народов. При все оригинальности такого обоснования догматической строгости веры нельзя не заметить, что это утверждение ведет к радикальному религиозному релятивизму, отрицающему возможность единой веры для *всех* народов. Понятно, что это трудно согласуется с постулатом об абсолютном и универсальном характере христианства.

Кроме того, Киреев подчеркнул, что осуждаемые Мережковским и близкими к нему мыслителями отрицательные черты догматизма — непримиримость к идейным противникам, фанатизм, доходящий до изуверства, формализация веры и т. д. — это негативные последствия не самого догматического учения, а несовершенства исповедующих религию людей. «*Мы* плохи, *мы* виноваты, *мы* выдумываем излишний, а иногда и нелепый догматизм», — но не церковь с ее истинным и необходимым догматизмом — вот главный вывод Киреева.

Противоположная сторона, лидером которой был Мережковский, ответила докладами Тернавцева, Розанова, Минского. В них содержались гораздо более радикальные и яркие идеи, чем у «обороняющихся» богословов. Особенно резкое впечатление произвел доклад Розанова[5]. Он пошел гораздо дальше Мережковского, который требовал обновления догматической системы, но не ставил под сомнение саму необходимость для христианства иметь такую систему — систему откровенных и одновременно рациональных, понятных человеческому разуму истин. Розанов попытался поставить под сомнение саму необходимость догматизирования, превращения Откровения, исходно заданного в виде ярких образов Нового Завета, в формальную систему тяжеловесных догматических положений. В Евангелии речь идет о «лилиях», о «птицах небесных», о простых рыбаках и т. д. Все эти «умилительные» и привлекательные образы помимо всякого рационального размышления внушают подлинную веру и дают интуитивное знание о важнейших истинах, заключенных в Откровении. Но вместо того чтобы «умиляться» этим образам и непосредственно верить, догматики превратили эти живые истины в нечто твердое и *мертвое* — в догматы.

Превращение христианства из «умилительного» в «доказываемое», по Розанову, погубило его. Приняв в качестве главной инстанции разум, христианство обрекло себя на критику, поскольку разум по своей сути критичен и стремится ко все новым и новым истинам, не признавая ничего абсолютного. В противоположность такому, «рациональному», пониманию христианства, Розанов предлагает свое, «иррациональное», жизненное. Здесь христианские истины вырастают из быта, из непосредственного отношения людей друг к другу, из принятия евангельской истории в качестве непосредственной основы и примера для жизни. Догматы — это абстрактные истины об «абстрактном» Боге, а подлинная суть христианства, согласно Розанову, — это сама жизнь Христа и окружавших его людей, которую мы должны воспринимать именно во всей ее жизненной конкретности и примерять к своей собственной жизни.

Столь радикальное отрицание разума и рациональности в религии вызвало возражение даже у Мережковского, который в целом разделял критическое отношение Розанова к традиционной церкви и ее учению. Возражая Розанову, Мережковский сравнил соотношение жизненной, динамической стороны христианства и ее догматически-статической стороны с соотношением живой плоти и твердого скелета в

организме. Невозможно любить только «плоть», игнорируя «кости», на которых она держится. В этом смысле адогматизм Розанова опасен для «организма» христианства, который, как всякий организм, должен быть единством плоти и костей. Любая духовная традиция в истории, если она плодотворна и значима, неизбежно порождает и должна порождать материальные, «твердые» формы. Подобно тому как мысль Сократа и Пифагора материализовалась в красоте Парфенона, так и духовная сущность христианства выразилась в красоте и материальной твердости храма св. Софии. Поэтому опасно отрицать необходимость определенного «отвердения» христианства, в том числе и в форме догматов, нужно только постоянно следить за тем, чтобы это «отвердение» не препятствовало живому биению христианской жизни, не превращало христианство в «мумию», в нечто окончательно застывшее, в мертвое. Христианство и в своих твердых формах должно оставаться неожиданным и праздничным, должно допускать динамику, поиск, движение вперед.

Нужно отметить, что позже расхождение Розанова с Мережковским стало еще более явным. Его ясно сформулировал сам Мережковский в одной из написанных позже статей: «. . . ежели начнется последняя борьба уже не между мною и Розановым, а *всеми нами*, ищущими Церкви Вселенской, и теми, кто считает себя представителями поместной греко-российской церкви, то Розанов, несмотря на все свое отрицательное отношение к христианству вообще, станет все-таки на сторону исторического христианства против нас»[6]. Несмотря на примерно одинаковую оценку недостатков традиционного христианства, Розанов и Мережковский по-разному представляли себе новое религиозной сознание, избавленное от всех этих недостатков. Розанов верил в возрождение исторической церкви (как православной, так и католической), причем это возрождение виделось ему как возвращение к *цельности* религиозного опыта и религиозного восприятия жизни, для этого христианство должно было воспринять некоторые элементы язычества и иудаизма — а именно те, которые отражают глубокое понимание святости плоти и земного бытия. Мережковский же считал, что традиционная церковь окончательно утратила религиозную истину о мире и человеке и предполагал необходимость создания новой религиозной организации жизни, на началах, ничего общего не имеющих с существующей церковной традицией.

В итоге, вполне рациональная позиция Мережковского, требующая догматического развития и нового откровения, оказалась более радикальной и несовместимой с церковной традицией, чем эмоциональная критика Розанова, отрицающего догматическую и иерархическую форму православия, но пытающегося сохранить в полной неизменности его жизненное содержание, не подверженное движению истории.

Понятно, что выступление Розанова вызвало резкую критику богословов, поскольку в нем, по существу, содержалось отрицание исторической православной церкви (как уже было сказано, позже Розанов смягчил свою позицию в этом отношении).

Доливо-Добровольский заметил, что Розанов правильно утверждает, что искренняя и глубокая вера возможна без догматов. Но отсюда вовсе не следует, что догматы вообще не нужны. Если они не необходимы для непосредственной, «детской» веры, то необходимы для других целей (например, для рационального постижения содержания веры или опровержения ересей, как уточнили другие докладчики, придерживающиеся той же позиции).

Наиболее пространное возражение против точки зрения Розанова выставили архимандрит Антонин и С. Г. Рункевич.

Соглашаясь с Розановым в том, что все Евангелие «составлено из колебаний божественного сердца», что в нем «чувствуется биение вечного милосердия», Антонин тем не менее категорически отрицал возможность остановиться только на чувствах и «умилении» в вере. Тот факт, что Адам ходил в раю нагишом и чувствовал себя счастливым, не означает, что и нам следует раздеться, чтобы почувствовать аромат райской атмосферы. Чувства — это основа веры и для кого-то они могут быть достаточны для веры, но человек живет не только чувствами. Вера только тогда становится твердой и объективной, когда она приобретает догматическую форму, спасающую от субъективизма и от ненужных блужданий. Людям свойственно не только верить и умиляться «лилиям», но и грешить, заблуждаться, отклоняться от правильного пути. Чтобы бороться с этим, чтобы обеспечить твердую основу для всех искренне верующих, церковь и формулирует догматы. Их можно рассматривать как «строительный материал» для построения здания церкви, как тот материал, которым церковь заделывает в своих стенах «дыры», проделанные еретиками. В адогматизме, утверждает Антонин, скрыт буддийский нигилизм, отрицающий знание. Вера не может быть оторвана от знания и разума. Если изолировать ее от разума, она погибнет от субъективизма, который нечем будет укротить. Догматы — это не далекие горизонты, закончил свою речь докладчик (прямо возражая Мережковскому), а неподвижные небесные ориентиры, освещающие наш путь на небо.

Очень похожим образом возражал Розанову С. Н. Рункевич. Используя образ Мережковского, он сравнил догматы с каменными стенами дома, который защищает людей от непогоды и ненастья. Конечно, неразумные дети могут стремиться на солнце и проклинать мешающие им каменные стены, но это только потому, что они не понимают грозящих им опасностей, не понимают, что стены защищают их. Признавая справедливым и даже положительным устремление к религиозным новациям и к новому осмыслению религиозной жизни, Рункевич напомнил о необходимости соблюдения «закона ограничения», соблюдения определенной меры в своих исканиях. Частные недостатки догматики, отдельных представителей церкви и ее современного устройства нельзя обобщать до утверждения о ложности всей церковной жизни. Эта жизнь, по мнению докладчика, сейчас столь же искренна и непосредственна, как и в те евангельские времена, о которых вспоминал Розанов. Кроме того, нужно помнить о том, что христианство и церковь существуют две тысячи лет, их развитие, рост подобен росту огромного дуба; с близкого расстояния он не заметен, заметны скорее отдельные недостатки его могучего ствола. Но нужно уметь мысленно подняться до такой высоты, чтобы стал виден этот дуб в целом; и тогда станет ясно, что частные недостатки не идут ни в какое сравнение с мощью и свободным развитием целого.

Особенно оригинально ответил на доклад Розанова протоиерей, профессор С. А. Соллертинский. Он в наибольшей степени из противостоящих Розанову и Мережковскому богословов попытался учесть правоту их критики догматизма. Он разделил доклад Розанова на три части. Первую, посвященную яркому изображению энтузиазма первых христиан, он признал безусловно верной и требующей безусловного одобрения. Вторую часть речи Розанова, где тот критиковал догматизм и отрицал необходимость догматов для веры, Соллертинский подверг критике, одновременно признавая долю правоты в критике Розанова. Сам Христос прибегал к разуму и к рациональным доводам в своих речах; вера не может быть в противо-

речии с разумом, она использует разум для изложения своего содержания. В этом смысле догматика оправдана и необходима. Но Розанов частично прав, поскольку современный разум связан с наукой и не признает над собой никакого авторитета, никакой веры, его главное качество — абсолютная свобода. Именно поэтому возникает расхождение между верой и разумом, и разум не приемлет «устаревшие» (как он считает) догматы. Однако выход из этой ситуации совсем не тот, что предлагает Розанов. Соллертинский высказал абсолютное несогласие с третьей частью выступления Розанова, где тот высмеивал тенденцию к интерпретации догматов как неких нравственных заповедей. По мнению Соллертинского, современное звучание догматов, которое может стать приемлемым для нашего разума, — это как раз их нравственное использование, признание их нормами для нашей воли. Сделав догматы основой для решения нравственных задач человека, мы сможем сделать их современными.

Согласно Соллертинскому, кризис христианства в современном мире связан с тем, что сами христиане стали хуже, чем раньше, менее нравственными. Кризис христианства — это кризис нравственный. Восстановив свою нравственность, став лучше, мы сумеем вновь сделать христианство действенным для себя.

Последнее утверждение Соллертинского вызвало оживленную дискуссию. Н. М. Минский справедливо заметил, что христианство вовсе не столь фатально связано с нравственностью и не обусловлено ею. Образцы высокой нравственности были и среди язычников, и среди активных противников христианства. Суть христианства не в этом, попытка свести его к нравственности является ложной и не может противостоять его кризису в современном мире.

По сути, Соллертинский присоединился к известной традиции в интерпретации христианства как чисто нравственного учения, и вполне справедливой была реплика Розанова, что таким образом Соллертинский встает на путь Льва Толстого и устраняет важнейшую, мистическую составляющую религии.

Наиболее близкой к позиции Мережковского оказалась позиция Тернавцева, который сам выступал как богослов. Согласно Тернавцеву, воплощение Бога привело к соединению Бога с человеком, и в нем открылось для человека некоторое содержание, которое и выражается догматами. Таких догматов у церкви пока два: истина Троицы и истина двуединой природы Христа. Но пока не раскрыта третья истина — истина о человеке, причем эта истина наиболее важна, наиболее необходима современному обществу, поскольку только она может религиозно освятить творчество и историческое деяние человека.

В этой связи Тернавцев напомнил историю возникновения протестантизма. Выступление Лютера против католической церкви — это выступление против ограничения роли церкви, сведения этой роли к функции священнического авторитета, призванного наставлять человека по поводу его сверхземного предназначения. Но христианство имеет задачу не только на «небе», но и на «земле». Христианское освящение жизни возможно и необходимо, и для него нужно новое откровение, в котором бы раскрылась христианская истина о человеке и полноте его земного предназначения.

Отрицание возможности нового откровения означало бы, что общение Бога с человеком прервалось, что Бог больше не присутствует в истории. В связи с этим Тернавцев высказал совсем иное, чем прочие выступавшие, понимание догматов. Догматы — это вовсе не «изложение» Откровения на языке нашего несовершенного разума, они не являются и «метафизическим» обобщением и оформлением рели-

гиозного чувства (как подразумевал Розанов). Догматы, по мнению Тернавцева, — это непосредственное сверхчеловеческое выражение сути Откровения, они мистичны по своей сути и тождественны самому Откровению. Отождествляя таким образом догматы и Откровение, Тернавцев одновременно оговаривался, что их совпадение реально и жизненно только для святых, для тех, кто подлинно и глубоко проникает в суть христианской истины Однако далеко не все люди поднимаются до этого уровня. Для тех, кто не претендует на глубину своего переживания христианства, догмат остается только догматом, только рациональной формулой веры, в которой не видна живая энергия веры.

Возвращаясь к проблеме нового откровения, Тернавцев подчеркнул, что его насущность обусловлена все более расширяющейся пропастью между христианством и современной жизнью с ее счастьем, искусством, наукой и промышленностью. Сейчас вся культура носит не-христианский, а часто и антихристианский характер, и это связано с тем, что место христианства в качестве основы культуры занял противохристианский гуманизм. Причем теперь опасность со стороны гуманизма для христианства еще и возрастает в связи с тем, что он приобретает мистический характер, претендует на то, чтобы заменить собой религию, по-своему удовлетворить религиозную потребность человека (здесь Тернавцев, несомненно, намекал на превращение гуманизма в своеобразную «мистику сверхчеловека» у Ницше). Чтобы соединить христианство с современной культурой и тем самым противостоять противохристианскому гуманизму, и нужно новое откровение — откровение о человеке.

В завершение своего доклада Тернавцев обратился к истории раннего христианства. Только что родившееся и еще неокрепшее христианство было вынуждено стать опорой распадающегося античного, языческого мира. Оно было вынуждено принять в свои ряды множество людей, еще разделявших языческое мировоззрение и не способных вместить глубину Откровения. Поэтому само раннее, святоотеческое христианство стало компромиссом библейской теологии с языческой антропологией (отметим, что это мнение буквально совпадает с точкой зрения Вл. Соловьева, высказанной в работе «Об упадке средневекового миросозерцания»). Это ненормальное сочетание сохранялось в течение многих столетий, но в XX в., наконец, настало время преодолеть его и сделать христианство внутренне непротиворечивым и полным. Для этого необходимо создать подлинно христианскую антропологию, христиански понять человека и его задачи в мире. Сделать это можно только через принятие нового откровения, в котором родится новый догмат — догмат о человеке.

Наконец, еще одну оригинальную точку зрения на догматы и возможность их развития высказал Н. М. Минский. В противоположность подавляющему большинству богословов, которые исходили из наличия принципиальной противоположности между подлинным сверхъестественным содержанием Откровения и его несовершенным и неполным выражением на языке человеческого разума, Минский высказал убеждение в том, что рациональное выражение содержания веры и своего рода «проверка» этого содержания с помощью человеческого разума — это необходимые и плодотворные для самой веры этапы ее развития. Человечество когда-то верило искренне и наивно, не задумываясь глубоко над теми истинами, которые заключены в вере. Но разум человека окреп и «повзрослел», и теперь человечество уже не может просто доверять авторитету, оставляя веру вне контроля разума. Наступает эпоха свободной мысли, и теперь вера должна приниматься только в том случае, если она удовлетворяет нашему стремлению к истине и проверена философским мышлением. По сути это означает, что христианство должно получить более

ясное и рациональное оформление, стать философским мировоззрением. Нетрудно видеть, что в этом тезисе Минского получает развитие известная идея Соловьева о том, что современное развитие человечества должно завершиться органичным соединением религии, философии, искусства и науки в «цельное знание», в «свободную теософию», в центре которой будет находиться система вполне рациональных философских принципов.

Дискуссия о догматическом развитии, имевшая место на последних четырех Религиозно-философских собраниях 1903 г., не привела, да и не могла привести к какому-нибудь ясному и однозначному итогу. Ведь это была практически первая попытка публичного и свободного обсуждения главных проблем религиозно-церковной жизни. Ничего подобного нельзя было и вообразить несколькими десятилетиями раньше. Достаточно вспомнить официальную реакцию на публикацию первого «Философического письма» П. Чаадаева — автор этого письма был объявлен сумасшедшим. А ведь здесь чуть ли не впервые в истории русской мысли был беспристрастно поставлен вопрос о значении православия в судьбах России и о его собственном будущем (напомним, что в полном объеме «Философические письма» были опубликованы только в 1905 г., т. е. уже после рассматриваемых религиозно-философских собраний!). Даже богословско-философские сочинения А. Хомякова, безусловно православного мыслителя, не сомневающегося в незыблемости религиозных основ общественной жизни и культуры России, доказывавшего преимущество православия над католицизмом, впервые были опубликованы за пределами России и не допускались к распространению внутри страны вплоть до 1879 г.

Значение Религиозно-философских собраний 1903 г. заключалось прежде всего в том, что они заложили саму традицию гласного обсуждения религиозных и церковных проблем, т. е. стали важным шагом на пути к принятию русским обществом принципа свободы совести, свободы в отношении к различным формам религиозной веры и различным конфессиям.

Еще большее значение Религиозно-философские собрания имели для развития философской мысли в начале XX в. Здесь была ясно обозначена та проблема, которая всегда была одной из главных в рассуждениях русских философов, но которая редко проговаривалась (и даже осмысливалась) явно, в силу в том числе и цензурных соображений. Имеется в виду проблема выражения с помощью философии *истинного* и *все еще скрытого* содержания христианства. Мы уже говорили, что эта тенденция, это устремление стало явным в философии Вл. Соловьева; Религиозно-философские собрания начала XX в. сделали это устремление особенно наглядным, связали его с проблемами современной культуры и общественной жизни. Чуть позже эта тенденция получила выразительное отражение в сборнике «Вехи» и в связанной с ним общественной дискуссии.

Конечно, особенно важное влияние дискуссии, проходившие в Петербурге, оказали на их непосредственных участников. Идейное развитие Д. Мережковского, З. Гиппиус, В. Розанова (мы называем только наиболее известных мыслителей) во многом было задано их активным участием в собраниях. Позже собрания захватили еще более широкий круг выдающихся деятелей религиозного и философского движения в России, они помогли кристаллизоваться важнейшим философским тенденциям той эпохи.

Наиболее выразительным примером опосредованного влияния споров 1903 г. на общественную атмосферу явились дискуссии по поводу имяславческого движения, проходившие десятью годами позже. По существу, в этих дискуссиях речь также

шла о возможности догматического развития в православии. Наиболее яркие защитники имяславия — С. Булгаков и П. Флоренский — поняли его именно как давно чаемый сдвиг в основах православного учения. С. Булгаков прямо утверждал, что имяславие должно привести к формулированию нового догмата, который обозначит православную концепцию языка, а в более широком контексте — концепцию культуры, т. е. разрешит ту задачу христианского освящения современной культуры, которая была в повестке Религиозно-философских собраний в Петербурге[7]. Позже Булгаков дал развернутое изложение соответствующей философской концепции в книге «Философия имени», которая стала одним из шедевров философской мысли России и может оцениваться как самое отдаленное развитие идей рассматриваемых Религиозно-философских собраний.

К сожалению, православная церковь ни в малейшей степени не приняла и не учла той критики, которая звучала в дискуссиях начала века, и катастрофа 1917 г., окончательно лишившая ее былого влияния в обществе, в немалой степени обусловлена этим обстоятельством. Церковь так и не смогла противопоставить ничего конструктивного разрушительной революционной тенденции, которая только росла и крепла в условиях отсутствия достаточно плодотворных и давно назревших реформ старого уклада жизни. Понятно, что после воцарения большевиков в России дискуссии на те темы, которым были посвящены Религиозно-философские собрания начала века, надолго потеряли свою актуальность.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] См.: *Соловьев В. С.* Об упадке средневекового миросозерцания // Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. М., 1988. Т. 2. С. 348.

[2] Там же. С. 349.

[3] Здесь и в дальнейшем при анализе дискуссий на заседаниях 17–20 мы используем публикацию их содержания в «Записках Религиозно-философских собраний в Санкт-Петербурге», печатавшихся в качестве приложения в журнале «Новый путь» (1903. № 1–12); отчет о последних четырех заседаниях помещен в № 11 и № 12.

[4] Отметим, что позже подобную точку зрения на возможность догматического развития развивал Г. Флоровский, один из самых известных русских богословов XX в.; см. его работы «Оправдание знания», «Откровение и истолкование», «Затруднение историка-христианина» и др. (*Флоровский Г.* Христианство и цивилизация. СПб., 2005).

[5] Под названием «Об адогматизме христианства» этот доклад Розанова вошел в книгу «Русская церковь и другие статьи» (Париж, 1906; СПб., 1909, с сокращениями), за издание которой Розанов был привлечен к суду.

[6] *Мережковский Д. С.* О новом религиозном действии (открытое письмо Н. А. Бердяеву) // Мережковский Д. С. Больная Россия. СПб., 1991. С. 95.

[7] Полемика С. Булгакова с представителем традиционного богословия С. Троицким (ныне переизданная в книге «С. Н. Булгаков: pro et contra», СПб., 2003) по поводу имяславия выглядит как прямое продолжение дискуссий Религиозно-философских собраний 1903 г.

А. А. Ермичев

СЕЗОНЫ САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОГО РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОГО ОБЩЕСТВА

И пусть над нашим смертным ложем
Взовьется с криком воронье, —
Те, кто достойней, Боже, Боже,
Да узрят Царствие Твое!

А. Блок

В культурной и общественной жизни России начала XX в. роль Религиозно-философских обществ (РФО) была значительна. Об этом писал Н. А. Бердяев: «Одно время религиозно-философские общества были довольно популярны, публичные доклады и диспуты посещались очень хорошо. Культурная элита охотно ходила на собрания, это были умственные и духовные центры... Споры происходили на высоком культурном уровне и доходили до больших умственных утончений. Справедливость требует признать, что тут действовали люди самого высокого уровня умственной культуры, которую только знала Россия»[1].

Между тем мы совсем не знаем истории этих объединений. Например, имеются вполне достоверные указания на существование РФО в Нижнем Новгороде и Ярославле, о которых только и известно, что они — были... А религиозно-философское общество в Тифлисе? Возможно ли, что оно стало примером для инициаторов Московского общества, среди которых первые роли играли уроженцы Тифлиса В. Ф. Эрн и П. А. Флоренский? А, быть может, Тифлисское РФО стало примером и для Петербургских Религиозно-философских собраний (опять-таки, имея в виду тифлисскую родину З. Н. Гиппиус)?

В ряду обществ такого рода Петербургское занимало особое место уже потому, что оно было столичным. Речь идет не только о том, что Петербург был местом рождения русского декаданса и символизма, скоро шагнувших в религиозные искания, но и о другом, не менее важном для нашей темы, — о том, что Петербург-Петроград был городом трех революций.

Конечно же, сейчас никто не путает уже упомянутые Собрания и Петербургское/Петроградское Религиозно-философское общество, хотя главными действующими лицами и там и там были одни и те же люди, и оба объединения решали одни и те же проблемы. Но при всех этих сходствах РФС и РФО были разными организациями, имевшими различный институциальный статус.

Известно, что инициатива создания Религиозно-философских собраний принадлежала так называемой общественности, и последняя преследовала при этом свои вполне мирные, но миссионерские цели в отношении к церкви. Тем не менее, Собрания стали элементом жизни русской синодальной церкви. Церковь позволила Собраниям быть, и церковь выделила своих представителей для переговоров с лицами, которых никто не делегировал. Как бы ни была замечательна роль Собраний, они все-таки были «полу-казенным» заведением.

Что касается Общества, то оно, напротив, вполне было делом петербургской общественности; официальные представители церкви в его работе не участвовали. Но если в новой организации, как уже сказано, те же самые «общественники» решали вопросы, не разрешенные в Собраниях, то предысторию Общества нужно начинать с апреля 1903 г., когда они были закрыты распоряжением петербургского митрополита Антония. Ясно, впрочем, что с прекращением их работы, проблемы, которыми занимались Собрания, не исчезли. Они так и остались проблемами религиозной, общественно-культурной и даже политической жизни России, вопросами для суетливого интеллигентского ума.

А вот за время, протекшее от апреля 1903 г., когда были закрыты Собрания, до февраля 1907 г., когда был сделан реальный шаг к РФО, первым и главным стал вопрос о месте русской православной церкви в продолжающемся конфликте между самодержавным государством и обществом, охваченным революционным брожением. Он стал тем более главным, что синодальное руководство вело себя подчеркнуто солидарно с государственной властью. Одним из проявлений общественного протеста против подобной солидарности стало образование «Христианского Братства борьбы», которое в свою очередь инициировало создание Московского Религиозно-философского общества памяти Владимира Соловьева. Оно начало свою работу в мае 1905 г., а в октябре 1906 г. состоялась его официальная регистрация.

Вскоре по инициативе Н. А. Бердяева и при его ведущем участии стало создаваться Петербургское РФО. Николая Александровича к такой инициативе подвинули москвичи. В. П. Свенцицкий, рассказывая о создании Общества в Петербурге, изобразил дело так: «Фактическая сторона дела такова. Прошлой зимой (т. е. в 1906 г. — *А. Е.*) у основателей Московского религиозно-философского общества явилась мысль основать подобное же общество в Петербурге. Мысль эта встретила сочувствие в Петербурге»[2]. Более конкретно о реализации московского замысла мы узнаем из письма А. В. Карташева, отправленного им в Париж Д. В. Философову. Письмо датировано 4 февраля 1907 г. В нем сообщается: «Бердяев только что приехал из Москвы. Читал там реферат в Религиозно-философском обществе. Затевает открыть такое же здесь. В субботу у него учредительное собрание: Аскольдов, Успенский, Лосский, Нестор Котляревский, Прескочков, Тернавцев, Розанов, Ельчанинов (теперь живет здесь), Булгаков (ожидается в члены Думы от графа Ливен Орловской губернии). Это предлагаемые члены учредители (для подписания устава) и члены правления, а потом приглашать уже в действующие члены»[3]. Тогда же, т. е. весной 1907 г., состоялось несколько заседаний учредителей, в ходе которых был выработан устав Петербургского РФО, написанный по образцу устава Московского

РФО. Среди прочего на второй неделе апреля 1907 г. состоялось первое — иногда его называют «пробным», иногда — «подготовительным» — заседание Общества. На нем был заслушан (И единодушно осужден!) эпатажный доклад В. В. Розанова «Отчего падает христианство», известный читателям под названием «Отчего левые побеждают центр и правых»[4]. Общество еще не было легализовано, но пресса сообщала о большом количестве публики, бывшей на собрании.

Наконец, из сентябрьской заметки в «Новом времени» мы узнаем, что летом 1907 г. Устав Петербургского РФО «получил утверждение и таким образом формальная и юридическая сторона дела приведена в надлежащий вид»[5]. Легализованное общество начало свою жизнь.

Если условиться, что сказанное выше относится к предыстории Общества, то его последующая десятилетняя история при всей ее содержательной цельности тем не менее может быть разделена на три разных по длительности временных отрезка.

Первый из них, занимавший два сезона его работы — 1907/1908 гг. и 1908/1909 гг., — мы обозначим как время самоопределения Общества относительно содержания своей работы, осознания смысла своего существования.

Второй отрезок вместил в себя шесть сезонов — от 1909/1910 гг. по 1915/1916 гг. включительно. Это время разработки и проговаривания идей и целей Общества, какими они были осознаны в первые два сезона.

Третий, последний отрезок времени, занимает сезон 1916/1917 гг. Радикальным образом изменяются условия русской жизни. Для того, что было трудно и никогда не удавалось, т. е. для практической реализации смысла Общества, теперь открылись невероятные возможности. Hic Rodos, hic salta. Осуществляй то, что ранее в разговорах, в горячечных диспутах выстрадано! В жизни Общества начинаются радикальные перемены и оно, наконец, прекращает свою работу, уступив место кружку «вторничан».

Первые два сезона. Самоопределение Общества

Итак, работу легализованного Общества можно было начинать, и она началась. 7 сентября 1907 г. собранием 17 его членов-учредителей, избравших первый Совет Общества.

Председателем Общества стал сын известного метафизика-персоналиста А. А. Козлова С. А. Алексеев, его товарищем — А. В. Карташев, а секретарем — А. В. Ельчанинов. Обязанности казначея взял на себя В. В. Успенский. Помимо них членами Совета выбрали Н. О. Лосского, свящ. К. М. Аггеева и В. П. Тернавцева. Впрочем, двое последних по каким-то причинам через неделю из Совета вышли.

Теперь Общество могло приступить к «всесторонней разработке вопросов религии и философии»; согласно Уставу РФО именно такой была его цель. Однако самоопределение Общества, поиск вектора движения к цели, очередность проблем, встающих на этом пути, способ их решения затянулись еще на некоторое время.

Вполне понятно, почему так произошло. Каждый из семнадцати членов-учредителей Общества занимал славное и заметное место в русской культуре и, надо полагать, имел свой собственный взгляд на будущее Общества. Вот что об этом писал В. П. Свенцицкий: «Вокруг задач петербургского Общества собрались люди самых разных взглядов. Горячее участие в делах Общества принимают лица философского склада, которые еще не выяснили своего отношения к религии и не обдумали еще соответственного тома своей системы; вместе с ними есть и такие, которые,

оставаясь еще теоретиками, уже вплотную подошли в своих размышлениях к религиозной проблеме; рядом с ними выступают люди, всеми своими корнями сидящие в религии, одни — в православии, другие — вообще в христианстве, третьи — вообще в религиозности. Но эта разноголосица не предмет трений в работе, так как задача Общества — теоретически способствовать постановке и решению религиозных проблем, обща всем участникам Общества от В. В. Розанова до священника Аггеева»[6].

В. П. Свенцицкий предвкушает теоретические споры: «“Мережковисты” будут задавать вопросы православным; “московская группа” будет спорить с “мережковистами”, а философы будут делать попытки свести и тех и других на логическую почву. . . »[7].

Самоопределение Общества в более или менее завершенном виде состоялось только во втором сезоне, а точнее после того, как Мережковский и его единомышленники заняли в Обществе руководящую роль и стали формировать из него и посредством его «религиозную общественность».

Это произошло следующим образом. По-видимому, первоначальным настроем большинства учредителей был настрой исследовательский, теоретический. Так, во вступительной речи к первому Заседанию 3 октября 1907 г. А. В. Карташев сказал: «Мы хотим сбросить личины, с одной стороны, общественных деятелей, а с другой — врагов церкви. Мы представляем просто общество людей, желающих рассуждать»[8]. И, действительно, Общество начинает свою работу с аналитического доклада С. А. Алексеева «О старом и новом религиозном сознании».

Доклад очень хорош. В нем с точки зрения социально-научной и с точки зрения философско-богословской очерчено содержание нового религиозного сознания в толковании Мережковского и его группы и показана его несовместимость со «старым» христианским сознанием.

Но, кажется, на этом и закончилось замышляемое инициаторами Общества спокойствие и теоретичность. Сам предмет алексеевского доклада был слишком неспокоен, слишком актуален для петербургской публики, развращенной декадансом и политикой, чтобы относиться к нему только исследовательски, только теоретически. Для участника религиозно-общественного движения спокойное обсуждение неспокойной проблемы было равнозначно попытке голыми руками удержать раскаленный кусок металла. За алексеевским последовали доклады В. В. Розанова (один из них — печально известный, с названием «О сладчайшем Иисусе и горьких плодах мира»), Д. С. Мережковского «О Церкви грядущего», имевшего для неохристиан программное значение, возражения Н. А. Бердяева на второй доклад В. В. Розанова, В. Ф. Эрна о христианском прогрессе, В. П. Свенцицкого об аскетическом христианстве. Если все доклады именовались академическими, то трудно понять, что же академизму противоположно. . . Напор современного был очень силен и, чтобы превратить религиозно-культурную актуальность работы Общества в актуальность религиозно-политическую, нужен был приезд Мережковских.

Дело в том, что с 25 февраля 1906 г. по 12 июля 1908 г. чета Мережковских и Д. В. Философов проживали во Франции, где накоротко сошлись, с одной стороны, с представителями католического модернизма, а с другой — с русскими революционерами эсеровского толка. Главным теоретическим результатом поездки во Францию стала их интерпретация русской революции как религиозной по своей сущности. Оказывается, самодержавие и православие связано догматически; потому «низвержение русского единовластия» есть одновременно низвержение православия. В ко-

нечном счете русская революция возможна только в случае, если революционеры-позитивисты, революционеры-атеисты и т. п. соединят свои усилия с участниками религиозного движения, выступающими против византизма. Паденье самодержавия и православия означит начало царства Христа на земле — Единого Первосвященника и Единого Царя[9].

На это же время, т. е. на октябрь-ноябрь 1908 г. приходится дискуссия о цели и задачах Общества, прошедшая по страницам столичных газет. Поводом для нее стал выход первых двух выпусков «Записок Санкт-Петербургского Религиозно-философского общества». Дискуссию начали Д. В. Философов и С. Л. Франк, а приняли участие в ней Н. А. Бердяев, А. А. Блок, Л. Е. Галич, А. А. Мейер, Д. С. Мережковский. Не касаясь содержания дискуссии во всей ее полноте, укажу лишь на главное в ней, как оно было охарактеризовано С. Л. Франком. Возражая Д. В. Философову, он писал, что последний «исходит из какого-то априорного убеждения, что гражданские идеалы интеллигенции суть нечто столь же незыблемое и абсолютно достоверное, что всякое религиозное обновление осуществимо лишь, если оно не идет в разрез с этими идеалами»[10]. Такую позицию С. Л. Франк справедливо именует тенденциозной религиозностью, утверждая, напротив, что «религиозное отношение к жизни есть верховная и абсолютно независимая инстанция миросозерцания, которой должны быть подчинены все остальные убеждения личности»[11].

Дискуссия, как это всегда бывает, не привела к выработке общей позиции, но прояснила положение. «Мережковисты», естественно, остались при своем мнении, рассматривая работу РФО как религиозно-общественное служение. Борьба происходила не только на страницах печатных изданий. Совет РФО еще 18 октября 1907 г. вписал троицу Мережковских—Философова в число его учредителей. Теперь дело подвинулось дальше; еще не успев распаковать свои парижские чемоданы, Мережковские приходят к прямому руководству Обществом. В октябре 1908 г. Председателем РФО становится профессор-византолог И. Д. Андреев, его Товарищем — Д. С. Мережковский, а секретарем — Д. В. Философов. З. Н. Гиппиус вспоминала: де, Общество «затеянное Бердяевым и брошенное им, едва прозябало. Мы его взяли на себя. Сильно подняли и оживили»[12].

Как раз второй сезон — осени 1908 — весны 1909 — и был памятен большим количеством выступлений по темам, близким Мережковским. Они предоставляли великолепную возможность пропаганды «религиозной общественности», чем и не замедлили воспользоваться сторонники «религиозной революции». Обсуждались вопросы о демотеизме, т. е. народобожии, о богостроительстве и его отношении к богоискательству (авторами были Г. А. Баронов, А. А. Блок, В. В. Розанов, Вяч. Иванов, Д. В. Философов). В связи с этим обсуждался очень актуальный доклад П. Б. Струве «Религия и социализм»; 21 апреля обсуждался и был осужден сборник «Вехи». Дело дошло до того, что свое антивеховское выступление Д. С. Мережковский закончил возгласом: «Да здравствует русская интеллигенция, да здравствует русская революция!».

Группа Мережковского — а в нее помимо З. Н. Гиппиус и Д. В. Философова входили также А. В. Карташев, С. П. Каблуков и другие, менее заметные лица — сознательно навязывала Обществу новые ориентиры — религиозно-общественные и даже религиозно-политические, оттесняя исследовательски-теоретические цели работы РФО.

Так сложилось дуальное самоопределение Общества: на его заседаниях философское исследование сменялось «выбросом» общественного возмущения, вопрос из

христианской истории выворачивался оценками современного положения православия и т. п. Постоянно питаемый возможностью различного толкования «социального христианства», такой дуализм не мог не стать источником напряженности и даже конфликта внутри Общества. Первый звонкий сигнал несогласия с новыми веяниями подал В. В. Розанов. 17 января 1909 г. в газете «Новое время» он публикует «Письмо в редакцию», заявляя о своем выходе из Совета РФО: «Вследствие совершенно изменившегося характера религиозно-философского общества в Петербурге», когда оно «превращается в литературное, с публицистическими интонациями», он, Розанов, чтобы «не нести ответственности за измену прежним, добрым и нужным для России целям», покидает Совет и прямо называет Д. С. Мережковского, З. Н. Гиппиус и Д. В. Философова виновниками нового положения дел в Обществе[13]. Розанов заявил, что «Общество, имевшее задачи в России, превратилось в частный, своего рода семейный кружок без всякого общественного значения». Конечно, Розанов увлекся. Как раз, напротив, общественный успех Общества и был достигнут благодаря этой самой «публицистике», но на суть дела он указал точно.

Ситуация усугублялась тем более, что Мережковские вели в Обществе двойную игру. Широкая публика, посещавшая Общество, разумеется, превосходно представляла цель его — соединение религии и общественности. Но только немногие знали, что руководители Общества в своем кругу ведут бесконечные переговоры о сокровенном — о возможном облике новой церкви, почти встав на путь ереси. Еще в 1901 г. Мережковские создали свою независимую от официальной церкви религиозную общину, в которую входили Т. Н. и Н. Н. Гиппиус, А. В. Карташев, С. П. Ремизова, В. В. Кузнецов. В общинных молениях в разные годы принимали участие Андрей Белый, Е. П. Иванов, А. А. Мейер, М. С. Шагинян и др.[14] В частности, такие потуги на новую церковь были одной из причин прохладного отношения москвичей к Петербургскому РФО[15].

Также немногим было известно о настойчивых попытках Мережковских организационного оформления пресловутой религиозной общественности. С апреля 1909 г. у них начались интенсивные контакты со старообрядческим епископом Михаилом, в ближайшем будущем создателе секты «свободных христиан» и одним из идеологов «голгофского христианства». Мережковский подчеркивает, что Обществу «чрезвычайно дорого» участие преосвященного. Переговоры с Михаилом были длительны и многосторонни — от вопросов канонических до организационных. В центре этих переговоров были взаимные отношения старой и новой церкви.

Организация работы РФО и его участники

Согласно Уставу Санкт-Петербургское/Петроградское Религиозно-философское общество — это просто все участники его работы — «общество составляют члены: почетные, действительные и члены-соревнователи». Что касается почетных членов, то, кажется, их не было, а основную работающую массу Общества составили действительные члены. Изначально ими стали семнадцать членов-учредителей. Они постепенно пополняли свой круг из числа членов-соревнователей (о них ниже). Три действительных члена рекомендовали новичка и, если за него подавалось 2/3 голосов, то счастливчик вступал в их ряды.

Действительный член имел право решающего голоса при обсуждении вопросов жизни Общества: он мог избирать Совет Общества и мог быть избранным в него. По своему хотению он мог быть членом любой из секций, организованных при Обще-

стве и мог рекомендовать в Секцию кого-либо из соревнователей. Наконец, только действительные члены могли решать радикальные вопросы жизни РФО: изменение устава, исключение членов или ликвидация Общества. Такие вопросы решались на общем закрытом собрании 2/3 голосов присутствующих в Петербурге действительных членов. Но бóльший контингент Общества составляли члены-соревнователи. Ими были все, кто изъявлял желание вступить в него, а вступив, исправно платил членские взносы в размере 5 рублей в год. На собраниях он имел право совещательного голоса. Правда, когда желающих вступить в Общество стало слишком много, то сложилась неучтенная Уставом практика рекомендации неофитов. Например, охотно давал рекомендации А. В. Карташев. Иным рекомендующим Совет указывал, как нужно правильно рекомендовать. На заседании 16 февраля 1916 г. Совет постановляет: «просить действительного члена И. С. Книжника представлять Совету при рекомендации им новых лиц в члены-соревнователи мотивированное ходатайство о желании данных лиц вступить в Общество»[16]. Более того, еще раньше, 4 февраля 1914 г., на заседании Совета было принято следующее решение: «В виду большого числа членов-соревнователей принимать новых представляется нежелательным, а потому временно принимать лишь тех, кто будет рекомендован не только действительными членами, но членами Совета Об-ва»[17].

При обычных обстоятельствах Обществом (а мы помним, что Общество — это его участники) руководил Совет, состоящий из Председателя Общества, его Товарища и пяти членов Совета, среди которых были предусмотрены должности секретаря, библиотекаря и казначея.

Для проверки финансовой стороны работы РФО общее собрание выбирало ревизионную комиссию из трех человек; причем члены Совета в ее состав входить не могли.

Совет располагал широким кругом полномочий: от заведования текущими хозяйственными, издательскими и административными делами Общества до созыва общих собраний и предварительного рассмотрения предоставляемых докладов. Обязанности Председателя Общества и его Товарища, равно как секретаря Совета не прописаны в Уставе; по-видимому, их определила сама практика РФО. Имена Председателя и его Товарища обозначали стратегию жизни Общества, а в ведении секретаря — находилась непосредственная организационная работа согласно с начертанной стратегией. Он занимался неизбежной, но необходимой рутиной: ведение документации, составление приглашений на заседания, их распечатка и рассылка по сотням и тысяче адресов, подыскание и наем помещения, поездки к градоначальнику за разрешениями на заседания и приглашение полицейских приставов... Не случайно, что исполнение должности секретаря очень скоро стало платной. Первоначально оклад был положен в 25 рублей в месяц, а потом был поднят до 50 рублей.

С большей или меньшей отчетливостью отдельные авторы подчеркивают связь руководителей Петербургского РФО с масонством[18]. Действительно, некоторые рядовые члены РФО были масонами, а некоторые из них, такие как В. Я. Богучарский или А. Я. Гальперин, занимали видные посты в масонских ложах. Более того, руководители РФО — Д. С. Мережковский, З. Н. Гиппиус, А. В. Карташев, А. А. Мейер тоже стали масонами в годы Первой мировой войны, когда «Великий Восток народов России» создал специальные ложи — «Литературную» и «Мережковский». На этом основании горячие авторы сообщают, что Петербургское РФО «быстро превращалось во враждебный всему русскому центр масонства». Для такого резкого

вывода нет никаких оснований. Данных, которые свидетельствовали бы о масонском характере деятельности столичного РФО, не существует[19].

Итак, Совет был руководителем, вожаком, инициатором дел Общества, но, повторюсь — согласно Уставу, радикальные вопросы его жизни решались на общих собраниях путем голосования. Общие собрания были различных типов: закрытые (для членов Общества), открытые (с приглашением посторонних, но — за плату), очередные (когда читался какой-то очередной доклад. Так что в повестке могло значиться: «Общее и очередное заседание...» и всем был понятен этот набор слов). Регулярность собраний Уставом не оговаривалась; однако сложилась практика сбора участников 8–9–10 раз в сезон, начинавшийся осенью — в октябре и завершавшийся в мае следующего года.

Для более специального и глубокого изучения каких-то вопросов Устав предусматривал образование секций. В составе Общества одно время — отдельно, со своим руководящим Советом, но не автономно — работали две секции — христианская и по изучению истории и философии религии.

Финансы Общества складывались из членских взносов, денег, вырученных от продажи входных билетов на открытые заседания и от продажи выпущенных Советом «Записок Санкт-Петербургского Религиозно-философского общества». Всего вышло четыре выпуска. Таким образом, финансовое положение Общества было весьма скромно и несравнимо с тем, как подпитывалось Московское общество, имевшее своего мецената в лице М. К. Морозовой.

Своего постоянного помещения Общество не имело, а арендовало залы у какой-либо организации. Чаще всего местом встречи его участников были залы, предоставляемые Географическим обществом. Оно располагалось сначала в здании Министерства народного просвещения (Чернышева площадь, 2), а когда Географическое общество получило свой особняк в Демидовом переулке и переехало по новому адресу (дом 8а), то РФО последовало за ним. Впрочем, заседания время от времени происходили и в других местах Петербурга.

Бытует представление о какой-то «кружковой» малочисленности и потому малозначимости Общества, интимности и почти келейности проводимых заседаний. Следует со всей определенностью отказаться от такого заблуждения. Количество участников его работы было большим, весьма большим и их культурный статус высоким. Одно это делало Общество серьезным фактом русской жизни начала XX в. Как бы Совет Общества не предпринимал усилия по регулированию притока новых членов в Общество, но, в итоге, и, заметьте, *по неполным данным*, сложилась следующая картина.

Начальное количество членов Общества, образованное членами-учредителями (они же — действительные члены) составляло 17 человек. В 1909 г. в Обществе числилось 712 человек. В годичном отчете за 1913 г. названо 1263 участника работы Общества. Данных о поступивших в Общество в 1914 г. у автора нет; зато точно известно, что в следующем 1915 г. Общество пополнилось 188 членами-соревнователями, а в 1916 г. еще 163. По данным на 2 февраля 1917 г. в Общество вошло 8 человек.

Разумеется, по разным причинам Общество теряло своих членов: естественная кончина, переезд на иное место жительства, служба в армии, даже демонстративный выход из РФО в связи с несогласием с какими-то акциями его руководства... Все это было, но ведь и выбывшие тоже были членами Общества. Таким образом, даже эти далеко не полные данные дают нам внушительное число членов Об-

щества, равное более полутора тысячам участников ($1263 + 188 + 163 + 8 = 1622$!). В работе Общества принимали участие студенты и курсистки, семинаристы и учащиеся Санкт-Петербургской Духовной академии, священники и офицеры, инженеры и чиновники, писатели поэты и критики, политики и журналисты, профессора и письмоводители, домохозяйки и депутаты Думы, скульпторы и живописцы, мистики и позитивисты, толстовцы и марксисты, социал-демократы и кадеты, масоны и люди без всяких тайн ... В списке множество неизвестных имен, но, кажется, еще более имен известных, очень известных (как, допустим, Пешков Алексей Максимович, вступивший в Общество в 1916 г.), просто известных (теоретик марксизма и его пропагандист Любовь Исааковна Аксельрод или скульптор Леонид Шервуд), и известных лишь в узком кругу специалистов (например, психолог Крогиус Август Адольфович или литератор Тиняков Александр Иванович). Возможно, что кто-то только числился в Обществе исправно (или неисправно) уплачивая членские взносы. Это, в конце концов, не так уж важно, ибо никак не колеблет представления о востребованности работы РФО со стороны столичной интеллигенции.

Осень 1909 — лето 1916 гг. Часть 1. Руководство Д. В. Философова

Таковы временные рамки семи сезонов очень насыщенной жизни Общества со многими выдающимися докладами и заседаниями. Авторитет РФО среди петербургской публики укреплялся; о том свидетельствовал неуклонный рост численности его рядов. Общество живо реагировало на события в стране, понуждая прессу писать о себе. Мережковские вместе с группой единомышленников окончательно закрепили свое руководящее положение в Обществе, а в Петербурге уже некому было претендовать на руководство РФО.

29 ноября 1909 г. на пост Председателя был избран Д. В. Философов; его Товарищем стал Д. С. Мережковский (через год он уступил место Вяч. Иванову), а секретарем — близкий знакомый З. Н. Гиппиус, знаток духовной музыки, гимназический учитель Сергей Платонович Каблуков. Впервые в истории Общества это руководство отработало весь свой трехлетний, оговоренный Уставом срок. Уход этого руководства не изменил стратегии Общества, ибо в октябре 1912 г. пост Председателя занял «мережковист» А. В. Карташев. Его Товарищем стал Д. В. Философов, секретарские обязанности в 1914 г. приняла на себя К. А. Половцова — возлюбленная А. А. Мейера, очень близкая по своим взглядам к Мережковским.

При руководстве Философова—Мережковского—Каблукова (осень 1909 г. — осень 1912 г.) было сделано очень много.

Созданная в марте 1909 г. Секция по изучению вопросов истории философии и мистики христианства; ее так и именовали — христианской — успешно работала в течение двух лет. Ею руководил Вяч. Иванов. На ее пятнадцати заседаниях (последнее состоялось в марте 1911 г.) заслушивались и обсуждались доклады К. М. Аггеева, Н. А. Бердяева, Вяч. Иванова, В. В. Розанова, Ф. А. Степуна и других теперь известных деятелей русской культуры. Среди них был основательный доклад Н. А. Бердяева «О христианской свободе», изящное исследование В. В. Бородаевского о «Религиозной правде К. Леонова», интереснейший доклад Ф. А. Степуна «Мистическое переживание и религиозное сознание».

В ноябре 1909 г. по инициативе З. Н. Гиппиус была создана другая секция — по

изучению истории и философии религии. Правда, инициатива эта имела вполне политический характер, о чем позднее писала Зинаида Николаевна. «Общество многолюдное и чисто интеллигентское не удовлетворяло нас. И мы вздумали создать секцию — нечто более интимное, но в то же время более широкое по задачам. Чтобы обойти цензуру, назвали секцию секцией по изучению истории религий»[20]. Что все это значило — пояснила конечно, тоже много позднее юная приятельница «декадентской мадонны», а потом известная советская писательница М. Шагинян: секция была задумана для «подбора и единения душевно-духовно схожих людей, стоящих на платформе «религиозной революции»[21]. Быть может, из-за этой искусственности секция и просуществовала недолго — менее полугода, проведя семь заседаний; кажется, никем не замеченных.

Что касается общих заседаний, состоявшихся за время руководства этого триумвирата, то по сезонам они распределились следующим образом: в 1909/1910 гг. состоялось 9 заседаний, в 1910/1911 — 8, а в последнем 1911/1912 — только три. Первые два сезона были весьма удачны. В 1909/1910 Общество «открестилось» от теософии при обсуждении доклада председательницы Русского теософического общества А. А. Каменской, выслушало доклады философов-профессионалов С. И. Гессена, Н. О. Лосского и С. Л. Франка, обсудило остроумные наблюдения Корнея Чуковского о наступлении массовой культуры и, конечно, рассматривало свои излюбленные темы об отношении христианства к миру (доклады Д. В. Философова и Н. А. Бердяева). Второй сезон также был удачен. Не имея возможности перечислить все интересные доклады и последующие их обсуждения в этом сезоне — а выступали Д. В. Философов, Вяч. Иванов, Ф. А. Степун и другие — укажу лишь на три, по-своему выдающихся, заседания. В первую очередь, речь идет о заседании 22 ноября 1910 г., посвященного памяти скончавшегося Льва Николаевича Толстого. Оно было подготовлено особенно тщательно, и только оно одно могло бы выделить этот сезон от прочих. Выступавшие на заседании — а их было девять авторитетных и уважаемых деятелей РФО[22] говорили о пропасти, разделявшей Л. Н. Толстого и синодальную церковь и самодержавие. А заключительное пение евангельских «блаженств» и «вечной памяти» человеку, в сущности, отлученному от церкви, сделало это заседание почти политической демонстрацией.

К несчастью, другое выдающееся заседание тоже было памятным. Вспоминали скончавшегося Василия Андреевича Караулова — в прошлом народовольца, а до кончины бывшего членом Государственной Думы от партии народной свободы. Для Общества он был человеком, который сумел в своей душе «совместить горячее и живое общественное чувство ... с глубокой христианской религиозностью»[23], т. е., согласно представлениям РФО он и был реальным представителем чаемой «христианской общественности».

Наконец, для отечественной науки — в данном случае речь идет об историографии философии — совершенно выдающееся значение имело заседание 22 ноября 1910 г. На нем выступил московский гость Общества В. Ф. Эрн, прочитавший доклад об «Основном характере русской мысли и методе ее изучения». Автор приезжает в Петербург после отзвучавшей в журнале «Русская мысль» его полемики с С. Л. Франком о природе философского знания и, в частности, об особенностях русской философии. Надо сказать, что позиция С. Л. Франка в этой полемике не выглядела убедительной. Наверное, многие ожидали жаркой схватки диспутантов, но этого не произошло. Позицию рационалистов отстаивал редактор «Логоса» С. И. Гессен, а С. Л. Франк, к сожалению, был в этот день болен, о чем он и известил

секретаря Общества. Между тем выдающееся значение доклада в том, что в нем впервые в отточенной форме была предложена концепция русского национального мышления, которая сегодня считается почти общепринятой.

Но, похоже, руководство Философова—Мережковского—Каблукова, взяло слишком напряженный темп работы, и это имело свои не очень приятные, но закономерные последствия. Судите сами. В сезоне 1909/1910 г. состоялось вместе с секционными — 26 заседаний! Неудивительно, что в следующем году их было вполовину меньше — только 11. И уж совершенно надломился ритм в 1911/1912 г., когда было проведено всего три малозначащих заседания, а внимание руководителей отвлекалось на ленивую свару с В. В. Розановым, огорчавших их антисемитизмом и наскоками на В. С. Соловьева. С. П. Каблуков даже заговорил об исключении В. В. Розанова из РФО.

Конечно же, причиной спада активности была простая усталость руководителей, а быть может, и рядовых членов РФО. Вести работу в Обществе, в котором состояли многие творческие и амбициозные люди, не было легким занятием. Нужны были особые душевные качества, нужна была терпимость, умение держать себя в руках... Нужно было рассматривать эту работу как долг. Не всегда эти качества были у Философова и тем более у Мережковского. Да и просто масштабы работы РФО были таковы, что не все могло быть в ней удачным: приглашенный докладчик, располагая добротным материалом, не мог его складно изложить; монотонные вариации одной и той же «мережковской» темы раздражали слушателей и прессу.

И вот в начале третьего года руководства 28 сентября 1911 г. в «Дневнике» С. П. Каблукова появляется запись, в которой он резюмирует свой разговор с Вяч. Ивановым: «Мы говорим еще о будущем Религиозно-философского общества. Оба мы согласны, что нельзя допустить ни его закрытия, ни оставления Философовым должности Председателя... Несомненно, что самый факт существования целой группы лиц, стоящих на высших ступенях культуры и просвещения и утверждающих как свою веру в Бога и мир невидимый, так и ценность религии с общественной точки зрения, сам по себе стал важен и значителен, что мы обязаны сохранить Общество целым до лучших времен»[24]. Значит, вновь возобновились какие-то разговоры о прекращении деятельности Общества[25]. А в октябре 1912 г. перед самыми выборами нового состава руководства у С. П. Каблукова появляется еще одна раздраженная и тревожная заметка: «... Я подумываю об уходе из Совета, где едва удержал остаться Д. В. Знаменского. Аггеев дурит во всю, публика собирается вяло, доклады заменяются собеседованиями. Философов виляет и дошел до того, что 9 октября сказал мне дерзости, назвав мое намерение отказаться от обязанностей секретаря шантажом... Струве и Франк бастуют, а А. С. Алексеев “пропал без вести”. Курсистки от Раева и убогие тихо невролгисты обоего пола наводнили наши заседания...»[26].

Осень 1909 — лето 1916 гг. Часть 2. Руководство А. В. Карташева

Интенсивная жизнь Общества возобновилась при руководстве А. В. Карташева. Напомню, что он стал Председателем 18 октября 1912 г. Д. В. Философов подвинулся на место его Товарища (Вяч. Иванов покидает Петербург из-за пересудов о его личной жизни), а С. П. Каблуков еще некоторое время секретарствует, но когда на эту работу согласилась Александра Николаевна Чеботаревская, то 16 февраля 1913 г. он с облегчением покинул свой пост.

Первый сезон Карташев провел неотличным от других. Конечно же, были весьма интересные доклады: М. В. Одинцова, впервые ознакомившего русскую публику с Кьеркегоором, доклады, вызвавшие полемику, допустим, С. С. Кондурушкина об известном Илиодоре, но не было знакового обсуждения, которое могло бы придать сезону требуемую цельность. И. Книжник-Ветров, писавший об РФО в «Речи», ворчал: «Уже шесть заседаний устроено Обществом. Темы докладов были чрезвычайно разнообразны. Религиозно-философские воззрения Серена Кьеркегоора, бытовая сторона христианства, народная вера, древнее христианство. В пестром чередовании докладов не видно плана и связи»[27]. Раздражение ощущается в другом замечании автора: «На каждом собрании выступают одни и те же ораторы с одними и теми же речами. Интерес собраний для публики не в содержании прочитанных докладов, а в выступлениях некоторых, являющихся постоянными ораторами. В центре их стоят Мережковский и Карташев. Представьте, что они выехали из Санкт-Петербурга, и РФО перестанет посещаться. В предпоследнее заседание большой интерес возбудил Струве, но тоже лишь постольку, поскольку он подвергся рьяному обстрелу со стороны Мережковского»[28].

Критика Книжника хотя и верна, но несправедлива. Указанные им особенности работы Общества такими и были, и назвать их достоинствами довольно сложно. Но, с другой стороны, Общество просто не может работать по рассчитанному плану учебного курса. Нужно какое-то особенное стечение обстоятельств, чтобы сезон обрел требуемую цельность. И, правда, следующие сезоны — вплоть до начала 1917 г. эту цельность получали.

Знаком сезона 1913/1914 гг. стала неуклюжая и даже — по ее окончании, — в чем-то фарсовая попытка исключения В. В. Розанова из РФО. Дело Бейлиса волновало всех, а Мережковский с его склонностью к энергичным фразам назвал его «духовно-нравственным разгромом России» и «кощунством» над первоисточником христианства — Израилем. И тут очень кстати подвернулся Розанов с его антисемитизмом и издевками над благородной общественной позицией руководителей РФО.

Фактическая сторона заседания 26 января 1914 г., на котором исключали Розанова, получила достаточное освещение в литературе. Нужно подчеркнуть другое. В этом событии, как в каком-то искусно подготовленном эксперименте, выразилось основное противоречие русского социального христианства и, значит, идеологии Общества. Об этом превосходно написал П. Б. Струве в своей статье «Почему застоялась наша духовная жизнь?»[29] Мережковский, указывал автор, напрямую увязывает свое христианство с какими-то странными формами социализма и социальной оппозиционности. Потому, поучительно делает вывод Струве, пресловутое заседание РФО Розанова стало не демонстрацией религиозной независимости, а «общественной шумихой», дискредитирующей и религию и политику.

Искупая «грехи России перед еврейством» (это выражение принадлежит Мережковскому), РФО в этом сезоне провело еще три заседания, выясняя природу иудаизма. 19 октября 1913 г. Д. С. Мережковский прочитал доклад «Об отношении Ветхого Завета к христианству», 25 апреля 1914 г. Общество радушно принимало знаменитого неокантианца и проповедника иудаизма Г. Когена, а 3 мая недавно принятый в действительные члены РФО философ С. О. Грузенберг сделал доклад «Ветхозаветная мораль в истолковании В. С. Соловьева».

Следующий сезон, 1914/1915 гг. тоже был целен, хотя и по другим основаниям: он прошел под знаком начавшейся мировой войны. А. А. Мейер по этому случаю писал: «В истории Общества наступила новая эпоха, оно явилось местом, где свободно

обсуждались темы войны, но чисто теоретическая деятельность его, направленная к сближению религии и общественности, была оставлена и, в сущности, должна быть признана незаконченной»[30]. А «свободное обсуждение тем войны» было делом неблагонадежным и, быть может, небезопасным. Первый год войны всю Россию охватил патриотический подъем, который нередко принимал форму агрессивного национализма. Гражданский долг велел философам высказаться о происходящем. В первыми на своем заседании 6 октября сделали это москвичи из Соловьевского общества. Блестящие выступления Г. А. Рачинского, С. Н. Булгакова, Вяч. Иванова, Е. Н. Трубецкого, В. Ф. Эрна религиозно, культурно и политически оправдывали войну. Тысячная аудитория Политехнического музея с энтузиазмом внимала каждому слову ораторов.

Петроградское РФО заняло принципиально иную позицию. Ее формулировку дала З. Н. Гиппиус: религиозно войну осудить, но по необходимости принять ее практически. На заседании 26 октября А. А. Мейер и Д. С. Мережковский начали ряд обсуждений военной темы. Точно так же с точки зрения универсального, внеконфессионального христианства петербуржцы осудили национализм, расцветавший под прикрытием патриотизма. Когда приехавший из Москвы С. М. Соловьев на одном из заседаний стал развивать идеи Булгакова и Эрна, то встретил со стороны слушателей «решительную критику и отрицательную оценку»[31]. Постоянный критик РФО П. С. Юшкевич был удивлен: его «приятно поразили свобода и независимость духа, которую как будто утеряло наше общество». Ему показалось интересным и ценным «пестрота точек зрения, сама возможность разногласий» при взгляде на войну. Он особенно отмечал привязанность Д. С. Мережковского к европейской культуре»[32].

Тот же Д. С. Мережковский указал на трудный антиномизм позиции РФО. Наши Сцилла и Харибда, — сказал он на одном из заседаний, — это бескровный, неживой универсализм и кровавый национализм. «Как пройти между ними?» — спрашивал он. В этом попытался разобраться С. И. Гессен, прочитавший доклад «Идея нации». В нем он предложил светский вариант религиозного решения вопроса Мережковского; «Только пока нация не выделена, а включена в целое человечества, есть она живое творчество, обладает она своим лицом»[33].

Однако в этот сезон Общество занималось не только разговорами о войне (хотя известно, что «слово поэта и есть его дело»). Первое же его собрание, состоявшееся 21 сентября, приняло практические решения об участии РФО в событиях. Общество стало содержать за свой счет три кровати в лазарете для раненых воинов (правда, из-за ограниченности средств с января 1916 г. оно обеспечивало только одну кровать). Кроме того, при Обществе была создана и работала Комиссия по оказанию помощи раненым и семействам запасных и ополченцев.

Столь же цельным, прошедшим под знаком одной темы, стал предпоследний, 1915/1916 гг. сезон существования Общества. Он был посвящен обсуждению вопроса о реформе церкви. Этот вопрос всегда был интересен для неохристиан, но в данном случае, скорее всего, поводом к столь долгому и целостному его рассмотрению послужила записка священников — членов IV Государственной думы, поданная на имя обер-прокурора Св. Синода А. Д. Самарина 4 августа 1915 г. «Записка», составленная далеко не оппозиционными думцами-иереями, констатировала катастрофическое падение авторитета церкви в народе и называла причину подобного положения — подчиненность церкви государству, ее бесправие в этих отношениях и ее бюрократизацию, когда пастырство было отстранено от дел церковного устро-

ения. Один из журналистов заметил: «Интеллигенция наша о церковной разрухе говорит давно, — но вот голос самих служителей алтаря ... Им ближе знать и им можно поверить»[34].

Содержание записки обсуждалось два раза (11 и 25 октября). Затем с докладами выступили В. П. Соколов (8 ноября), Д. В. Философов (28 ноября); декабрьского заседания не было из-за болезни А. В. Карташева. Обсуждение вопроса возобновилось в январе 1916 г., когда впервые в истории РФО с докладами выступили католические прелаты И. Свирский и Д. Колпинский.

28 февраля с трехчасовым докладом «Реформа, реформация и исполнение Церкви» выступил А. В. Карташев, 12 марта — Д. С. Мережковский, а затем эти вопросы обсуждались еще два раза — в марте и апреле. В длившейся целый сезон дискуссии главным автором был А. В. Карташев. Доклад его, задуманный по началу как ответы на вопросы, прозвучавшие в осенних выступлениях, стал своеобразной экклезиологической декларацией Общества, и в ней раскрылась противоречивость церковной позиции «нового религиозного сознания». Ситуацию в отношениях церкви и общества А. В. Карташев оценивает драматически. По его мнению, в современном обществе церковь охватывает только то, что неподвижно, что не несет в себе творческого потенциала; «увы, все творчески живое, передовое, действительно увлекающее, поистине господствующее, носящее на себе печать молодости и таящее в себе залог будущего, не может поместиться в Церковь»[35]. А Религиозно-философское общество хочет иного: «мы желаем расширения власти религии на все вновь открытые материки и острова человеческого творчества, чаем нового расцвета ее силы в приложении к новым проблемам человеческого духа и человеческого общества»[36]. При этом оказывается, что А. В. Карташев не только не признает теократию, но даже полагает, что теократичность является признаком истинной церковности. Обнаруживается также, что «положительное обогащение объема религиозной жизни» не ограничивается «теократическим объемом ее», приобретенном «в историческом воплощении Церкви»; — т. е. не ограничивается теократией, позитивно данной в форме папства, к которому Карташев относится негативно. У него речь идет о «новой теократии, основанной на автономно-теономной личности, соединенной церковными органическими узами с другими себе равными и со всем космосом»[37]. Докладчик ожидает, что новое качество религиозного сознания уже наступает сейчас — «в самом опознании тех религиозных запросов, которыми живет наше время» он видит «некоторую волну пророчества»[38]. Кажется, выше оценить русское «новое религиозное сознание» невозможно.

В начале 1916 г. в жизни Религиозно-философского общества произошло важное событие — было создано книгоиздательство «Корабль». «Мережковисты» вели деловую и идейную сторону жизни издательства, рассматривая его как альтернативу православному московскому «Пути». В течение года оно выпустило 4 книжки: А. А. Мейера «Во что сегодня верит Германия?», Г. И. Чулкова «Судьба России: беседа о современных событиях», Д. С. Мережковского «Зачем воскрес? Религиозная личность и общественность» и А. В. Карташева «Реформа, реформация и исполнение Церкви». Идейная доминанта выпущенных книжек — та же, которой вдохновлялись руководители РФО. Они же чаяли новой церкви — не просто церкви как внутреннего, невидимого общения, но и воплощенной во внешних формах церковности. Но при всей своей «видимости» она все же является вполне новой, совсем не похожей на церковь старую, хотя бы и подновленную, реформированную. Об этой новой церкви в книжках говорилось так, как будто она уже сейчас волнует всех,

как будто она есть та единственная сила, которая может вывести человечество на новые пути.

К сожалению, по ряду причин объективного и субъективного характера издательство прекратило свою деятельность в том же 1916 г.[39]

Последний сезон — 1916/1917 гг.

Он разделен Февралем. До Февраля все шло, как обычно, т. е. при случайном наборе заседаний обсуждали книгу Н. А. Бердяева «Смысл творчества», провели поминальный вечер по убитому еп. Михаилу, выслушали С. М. Соловьева с его докладом «Кризис славянофильств» и вычурного Андрея Белого об александрийской эпохе... Все это — до февраля и в феврале 1917 г. Но на десятом году жизни Общества наметились какие-то перемены. Ряд долгих попыток одействорения «религиозной общественности» (переговоры с еп. Михаилом, издательство «Корабль», выезд А. А. Мейера и А. В. Карташева на открытие Рыбинского РФО) увенчивается предложением созыва съезда всех Религиозно-философских обществ в России. Наверное, Петроградское РФО начинает осознавать, что оно и ему подобные объединения представляют какую-то общественную силу и для блага России они должны заявить о себе.

Совещание, оценившее возможность съезда представителей различных РФО (Петрограда, Москвы, Киева, Нижнего Новгорода, Рыбинска и Ярославля) состоялось 17 февраля. Участниками его были К. М. Аггеев, А. Белый, З. Н. Гиппиус, С. П. Каблуков, А. В. Карташев, Д. С. Мережковский и С. М. Соловьев. На совещании А. А. Мейер заявляет: «Людям, заинтересованным религиозной культурой, пора съехаться. Это момент объединения. Задача объединительная. Она обнаружит существующие разделения. Этого бояться нечего»[40]. Более конкретно высказывается А. В. Карташев: «Задача — установить, что вся задача всей общественности стихийно сделать то, что не может сделать Церковь. Начать создавать религиозную культуру. Ее нет. Ее могут создавать свободные общественные люди. На этой задаче сознать себя едиными несмотря на разногласия. Съезжаются христиане в языческой стране и сознают необходимость создания религиозной культуры»[41].

Итак, целью предполагаемого съезда было объединение свободно мыслящих религиозных людей для строительства религиозной культуры, т. е. исполнение того, чего не делает синодальная церковь. Мотив отмежевания от церкви не раз звучал на совещании. Характерна в этом отношении реплика З. Н. Гиппиус: «Только бы не был съезд церковным»[42]. Очевидно, инициаторы съезда хотели «опробовать» провинциальные РФО на их готовность к восприятию идей Мережковского—Карташева (Антон Владимирович проявил себя достойным продолжателем дела Мережковского—Гиппиус). Но вместе с тем участники совещания понимали различия, существующие между разными РФО. Особенно тревожила позиция Московского РФО; однако решать богословские и метафизические вопросы инициаторы съезда не собирались, думая объединиться на каких-то практических минимумах. Уверенные в том, что москвичи в Петербург не поедут, участники совещания хотели провести съезд в Москве в срок от 4 по 10 апреля. По-видимому, итогом совещания было создание «Центрального бюро по сношению религиозно-философских обществ и кружков в России». Возможно, что сильный замысел осуществился бы, если бы не Февральская революция; ровно через неделю после совещания все меняется в стране, все становится тревожным. В «Дневнике» З. Н. Гиппиус за 28 февраля появляется: «... Если

не будет власть — будет очень худо России. Очень худо! ... Будет еще борьба. Господи! Спаси Россию. Спаси, спаси, спаси. Внутренно спаси, по Твоему веди»[43]. Ее верный Д. В. Философов 6 марта рассказывает о разговоре Ф. Д. Батюшкова с большевиками на квартире у Горького: «Они страстно ждут Ленина, недели через две. «Вот бы дотянуть до его приезда, и тогда мы свергнем нынешнее правительство». Нашу судьбу будет решать Ленин»[44].

Но, как говорят сегодня, за что боролись ...

Теперь Общество могло действовать не только в районе Демидова переулка, а непосредственно вмешаться в политическую жизнь. 11 марта Совет РФО принимает Обращение к временному правительству. Совет советует ему строить свои отношения с Церковью основательно, решительно и осторожно: во-первых, руководиться принципом отделения церкви от государства. Это необходимо и для республики, и — главное — для церкви. (В этом — единственная гарантия реальной свободы религиозной совести!). Во-вторых, упразднить коллегиально-бюрократическую форму управления церковью и устранить с ответственных постов всех иерархов, бывших оплотом самодержавия. В-третьих, взамен прежнего, создать «Временный Священный Синод». Наконец — Совет РФО в этом отношении был мудр — он подсказывал правительству, что свой внутренний строй церковь определит на соборе, который может быть созван после установления «нового правительственного строя»[45].

Естественно, что РФО, всегда выступавшее за перемены в стране, было востребовано новыми условиями жизни. Некоторые из его членов стали активными участниками налаживания новых отношений церкви и государства (К. М. Аггеев, С. П. Каблуков, Б. В. Титлинов). Более того, именно в качестве Председателя РФО А. В. Карташев был назначен Товарищем обер-прокурора Св. Синода (20 марта), а потом и обер-прокурором (25 июля). Тогда же внутри Общества начинается размежевание по социально-политическим симпатиям; выделяется небольшая активная группа «левых», желающих соединить марксизм и социализм с христианством. Это — А. А. Мейер, К. А. Половцова, быть может, А. Н. Никифорова...

О мировоззрении А. А. Мейера этого времени его знакомая сообщала: «Единственно, что он берет праведно целиком сначала — это социализм. И даже сначала в виду цельности — берет и большевиков и их дух небытия с.-дэческий и уже внутри сидя — ими давится. И давится праведно. Но внутри сидя»[46]. Уже в марте А. А. Мейер и К. А. Половцова активно включаются в издательскую деятельность кружка «друзья свободы». За короткое время кружок выпустил 11 дешевых брошюрок (тиражом не менее 320 тысяч экземпляров), выдержанных в политических тонах социалистов-неонародников (трудовики, народные социалисты, правые эсеры). А здесь и обстоятельства складываются так, что «левым» пришлось взять руководство Обществом на себя. В самом деле, А. В. Карташев с головой ушел в работу в Синоде и у него просто нет времени, чтобы заниматься еще и Обществом, а Мережковские покидают Петроград и 8 апреля уезжают в Кисловодск. Общество было брошено на произвол судьбы.

Т. Н. Гиппиус в своих ежедневных письмах в Кисловодск сообщала, с каким трудом налаживалась новая жизнь Общества; наконец, А. А. Мейер и близкие ему люди, трезво рассудив, что «общество есть общество, а не только религиозный орган Мережковского», начинают действовать. По-видимому, основным направлением работы по реанимации общества было привлечение новых членов из числа молодежи — курсисток, загоревшихся революционным энтузиазмом, образование «демократиче-

ской секции»[47] и частый выход руководителей РФО с чтением лекций перед петроградской публикой.

Отчет о работе «демократической секции» за май 1917 г. богат сведениями. Здесь и указания на лекции А. А. Мейера (семь лекций), С. Л. Франка (одна), Н. О. Лосского (одна) и три собрания секции с докладами и выступлениями его членов, и, наконец, на собрание с целью учреждения какого-то «Союза Духовной революции» г. Мясоедовым...[48]. Но главное дело, исполненное секцией, — организация последнего Общего и очередного собрания членов Общества, состоявшегося в день Святой Троицы мая 1917 г.

Подготовка его шла трудно. Поначалу новые руководители задумывали провести митинг на тему «Бог или Я». Были варианты — «Бог или мы» и «Бог, мы и я», но смысл один — Божеское или человеческое? В проекте объявления о митинге объяснялось, почему созывают его: «Пусть Московское Религиозно-философское общество устраивает почтенные ученые заседания. Петербургское Религиозно-философское общество, бывшее в существе своем социалистическим обществом, должно и проявить себя иначе, не торжественным собранием, а представлением себя, своей формы, своей организации для голоса народа. Надо услышать сейчас всех, а не учить»[49]. На митинге предполагалась дискуссия — наверное, по одной, может быть двум темам из следующего набора: «Церковь и государство», «Религия и революция», «Революция сознания», «Бог и наука», «Социализм и религия». Предполагалось участие А. Ф. Керенского, супругов Савинковых, А. В. Карташева, А. А. Мейера, Н. Д. Соколова, В. П. Соколова. Между двумя Соколовыми стояло имя Ленина, затем зачеркнутое карандашом, а после фамилии В. П. Соколова карандашом же были вписаны имена Н. О. Лосского, тов. Куликова и Г. В. Плеханова.

Ничего не скажешь — проект амбициозный. Слава Богу, от этой глупости ее инициаторов отговорили Т. Н. Гиппиус и А. В. Карташев, и вместо митинга состоялось уже упомянутое заседание — там же, как обычно, в Демидовом переулке в малом зале Географического общества. Но это было последним заседанием РФО. Народу было немного. Публика, отмечал в «Записной книжке» А. А. Блок, «какая-то, черт ее знает, приличная», скромная, готовая все выслушать и все ей понравится. На собрании выступили 4 человека, а главное сказали А. А. Мейер и А. В. Карташев. А. А. Мейер говорил, что боится «опустошения» революции, и предложил «креститься в марксизм», так как марксизм последователен, не останавливается на политическом перевороте, а идет дальше. В нем, конечно, имеется нечто неприемлемое — нечувствие свободы и отрицание личности, но — уверял оратор, — только будучи в марксизме и можно протестовать против этого. Иную позицию изложил А. В. Карташев. Он тоже за социализм, но считает его вопросом будущего. А что касается марксизма, то «он не марксист и никогда им не будет», а определенно и решительно видит там антихристианство, ибо раз — как сам Александр Александрович говорит, — там нет личности и свободы, следовательно нет и Христа, и это — не ошибка... И отречься от старого мира он не может бездушно, как от хлама, ибо там есть человечность. А рассчитывать соединить марксизм с религией, все равно, что крестить чорта»[50]. А. В. Карташев еще говорил о том, что надо было не портить войну, а продолжать ее. «За марксизм, за приказ № 1, за удар в спину — отомстится второй войной», — запомнил А. А. Блок слова Карташева[51].

Так закончилась история Санкт-Петербургского/Петроградского Религиозно-философского общества.

* * *

Жизни Обществу было десять лет — с 1907 по 1917 г. Значение их для России, ее культуры, религии, для любого русского огромно и понятно...

Общество было большим — за эти годы в нем числилось не менее 1600 человек, а, скорее, их было больше. Зная темпы прироста численности участников в 1915 и 1916 гг., можно предположить, что общее число РФО переваливало за 1800 человек. А ведь нужно учитывать еще и тех, кто? не будучи членом Общества, посещал доклады и собеседования РФО ...

За эти десять лет Общество вместе со своими секциями провело не менее 109 заседаний, на которых было заслушано и обсуждено 114 докладов, 11 развернутых вступительных слов, не считая выступлений на фиаско-знаменитом собрании по исключению В. В. Розанова и уж тем более не считая всяких-разных (иной раз весьма пространных!) выступлений в прениях! Еще состоялось не менее 8 публичных лекций, прочитанных от имени Общества! Все или почти все эти выступления углубляли, раскрывали, поясняли, конкретизировали, разжевывали одну главную-преглавную идею Общества — идею возможного одействорения христианства: «Приидет Царствие Твое!». Это было осью РФО[52]. Затем доклады и прочие выступления, «объективировались» статьей, брошюрой, книгой, либо как-то какой-то идеей обогащали выступления автора или его единомышленника или его оппонента. В пределах петербургской культуры авторы и слушатели РФО создавали определенную субкультуру, излучавшую общественное мнение относительно много важного в русской жизни — «Вехи», богостроительство, кончина Л. Н. Толстого, политика вообще и политика Синода, дело Бейлиса, мировая война ... И это мнение было критичным, подчас остро оппозиционным в отношении наличной России ...

Петербуржцы — Д. С. Мережковский, З. Н. Гиппиус, В. В. Розанов, другие — первыми поставили вопрос о религиозном оправдании культуры, став инициаторами Религиозно-философских собраний 1901–1903 гг., преемником которых стало РФО.

«К историческому христианству предъявлены были огромные неоплаченные векселя. Мережковский закричал, завопил, пожалуй, визгливо и нескладно, но с совершенной искренностью о правах “натуры и культуры”, о том, что, ведь, должна же история иметь какой-то смысл, если она тянется после Голгофы две тысячи лет?»[53]. Однако значительности проблем, поставленных на Религиозно-философских собраниях, не соответствовала ни религиозная, ни философская сила в их разрешении[54]. Мережковский, — замечал Н. А. Бердяев, — «слишком остался в литературе и нереальной политике». И тогда приоритеты в теоретической разработке вопроса об «одействорении» христианства перешли к москвичам. Они развивают два замечательных учения — о мире как богочеловеческом процессе и софиологию.

Почему не петербуржцы осиливали эти идеи, в общем и целом — понятно... Философский климат в Петербурге был враждебен метафизике (Ал-др И. Введенский, И. И. Лапшин и их Философское общество, С. И. Гессен и Философское собрание); Н. О. Лосский, С. Л. Франк, Л. П. Карсавин еще только растут в метафизику, хотя и верят в нее... Москва же, бывшая всегда центром русского философского движения, была усилена С. Н. Булгаковым и Н. А. Бердяевым, перешедшим от марксизма к метафизике.

Таким образом, в процессе религиозного пробуждения русской интеллигенции между Московским и Петербургским РФО произошло своеобразное разделение труда. С оговорками, но можно утверждать, что москвичи взяли на себя теоретическую

разработку темы «Бог и мир»; петербуржцы — ее общественно-политическое и церковное применение. Но и первые, и вторые образовали общий фронт борьбы за Халкидонский догмат — против монофизитского отрицания мира и его несторианского самодовления[55].

Вместе с тем, нельзя не видеть, что предмет занятий петербуржцев был опасен и соблазнителен для всякого рода «революционеризмов». Конечно, называть Петербургское РФО революционной организацией было бы неверно, но «свою долю политической и идейной демократизации среди обывательской интеллигенции Общество вносило»[56].

Вожаки Общества в каком-то романтическом ослеплении вызывали революцию, совершенно не представляя себе ее катастрофических масштабов. Как писал один из современников «страшных лет России», «у большинства революция не вызывала ужаса, но лишь возбуждала их любопытство. Пили, ели, женились, с улыбкой говорили “углубляйте революцию”, и не предчувствовали, что это лишь первые порывы бури, первые содрогания идущего циклона, что “что придет потоп и утопит всех”»[57].

О волке речь, а волк навстреч. И руководители РФО и руководимые в РФО опомнились только после Февраля, а то и после Октября, когда встретились с разгулявшейся народной вольницей. Советские судьбы большинства участников РФО были трагичны...

Прошло сто лет. Оставляя в стороне еще не исследованный теоретический пласт, оставленный Обществом, скажем, что их вопросы о соотношении христианства и жизни и их ответы на эти вопросы — это наши нынешние вопросы, это наши нынешние ответы. А что касается их революционных грехов, то, во-первых, грехи эти не так уж велики, а, во-вторых, они понесли за них незаслуженно жестокое возмездие. Можно ли винить участников РФО за то, что они стали жертвами русской истории?

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Н. А. Бердяев.* Самопознание. Опыт философской автобиографии. М. 1991. С. 159.

[2] *С. В.* Религиозно-философское общество в Петербурге // Живая жизнь. 1907. 27 ноября. № 1. С. 57.

[3] *Temira Pachmuss.* Intellect and Ideas in Action. Selected Correspondence of Zinaida Hippius. München, 1972. С. 673.

[4] П. Б. Струве об этом докладе заметил, что в нем содержалась «совершенно некритическая идеализация материалистического радикализма 60-х годов, преподносимая рядом с довольно грубым высмеиванием христианства». (*Струве П. Б.* Patriotica. Политика, культура, религия, социализм. 1997. С. 273).

[5] *Розанов В. В.* О возобновлении Религиозно-философских собраний // Новое время. 1907. № 11311. 8 сентября. М., 1997. С. 273.

Первые два сезона. Самоопределение Общества

[6] *Свенцицкий В. П.* Религиозно-философское общество в Петербурге // Живая жизнь. 1907. № 1. С. 582.

[7] Там же. С. 61.

[8] Записки Санкт-Петербургского Религиозно-философского общества. Вып. 1. СПб. 1908. С. 3.

[9] См.: *Соболев А. Л.* Мережковские в Париже (1906–1908)// Лица. Вып. 1. Биографический альманах. М.; СПб., 1992. С. 319–371; *Павлова М. М.* Мученики великого религиозного процесса // Д. С. Мережковский, З. Гиппиус. Д. Философов. Царь и революция. М. 1999. С. 7–56.

[10] *Франк С. Л.* О задачах религиозно-философского общества. По поводу статьи Д. В. Философова // Слово. 1908. 21 октября. № 596.

[11] Там же. — Свою особую и невнятно выраженную позицию в газете «Новое время» 8 сентября № 11311 заявил В. В. Розанов. Согласно ей, «Общество тщательно отгородило себя от всякого академического духа и хочет быть местом встречи верующих людей, а не людей религиозно-осведомленных, не ученых, для которых религия есть пережиток старины, любопытный только для исследователей и исследования». Василий Васильевич, конечно же, человек верующий. Но каково?

[12] *Гиппиус З. Н.* Дневники. 1. М., 1999. С. 141.

[13] *Розанов В. В.* Письмо в редакцию // Новое время. 1909. 17 января. № 11800. С. 13.

[14] О церкви Мережковских см.: *Гиппиус З.* «О бывшем» // Дневники. 1. М. 1999. С. 89–164, а также: *Пахмусс Т.* Страницы из прошлого. Переписка З. Н. Гиппиус, Д. В. Философова и близких к ним в «Главном» // Памятники культуры. Новые открытия. Письменность. Искусство. Археология. Ежегодник. 1997. М., 1999.

[15] С. Н. Булгаков после встречи с Д. С. Мережковским в декабре 1908 г. пишет своему другу А. С. Глинке-Волжскому: «Говорят, что нас разделяет гораздо менее отношение к православию, чем к политике, но это — детский вздор и новая игрушка — несерьезно... Их еретичество закостенело и это почувствовалось — мы как бы лбами стукнулись... "Таинства», — боюсь утверждать, но таково наше общее предположение, — все-таки есть"». (Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках. М. 1997. С. 18).

Организация работы РФО и его участники

[16] РГАЛИ. Ф. 2176. Оп. 1. Д. 64. Л. 44.

[17] Там же. Л. 3.

[18] Выдающийся исследователь масонства А. И. Серков пишет: «... Создание специальной ложи для Д. С. Мережковского и З. Н. Гиппиус обеспечило влияние (масонов. — *А. Е.*) на петербургское Религиозно-философское общество» (*Серков А. И.* История русского масонства. 1845–1945. СПб. 1997. С. 117). Вслед за А. И. Серковым и Е. А. Голлербах в своей последней статье просит «иметь в виду то немаловажное обстоятельство, что и Карташев, и Мейер, и супруги Мережковские, и многолетний сожитель и соратник последних Д. В. Философов в течение 1910-х (некоторые — уже в 1912-м) вступили в масонские ложи "Великий Восток народов России" и "Литературная". Некоторым из них (Карташеву и Мейеру) удалось даже за короткое время стать весьма высокопоставленными членами масонской организации» (*Е. А. Голлербах.* «Наш маленький корабль». К истории петербургского религиозно-философского издания // Книжное дело в России в XIX — начале XX века. Сборник научных трудов. Вып. 13. СПб., 2006).

[19] А что это такое — масонский характер? — *А. Е.*

Осень 1909 — лето 1916 гг. Часть 1. Руководство Д. В. Философова

[20] *Гиппиус З.* Живые лица. Воспоминания. Тбилиси. 1991. С. 21.

[21] *Шагинян М.* Человек и время. История человеческого становления. М., 1982. С. 307.

[22] Ими были Д. В. Философов, З. Н. Гиппиус, П. Б. Струве,С. Л. Франк, В. И. Иванов, Д. С. Мережковский, А. В. Карташев, еп. Михаил.

[23] *Мейер А. А.* Петербургское Религиозно-философское общество // Вопросы философии. 1992. № 7. С. 111.

[24] ОР РНБ. Ф. 322. С. П. Каблуков. Ед. хр. 16. С. 324–325 авторской нумерации.

[25] И ранее были такие разговоры. Вопрос о прекращении деятельности Общества обсуждался на Совете 27 апреля 1909 г., но большинство голосов было подано за продолжение его работы.

[26] ОР РНБ. Ф. 322. С. П. Каблуков. Ед. хр. 22. С. 368–369 авторской нумерации.

Осень 1909 — лето 1916гг. Часть 2. Руководство А. В. Карташева

[27] *Книжник-Ветров И. С.* Борьба за религию // Речь. 1912. 19 февраля. № 348.

[28] Там же.

[29] «Русская мысль». 1914. Кн. III. Паг. 2. С. 104–118.

[30] *Мейер А. А.* Петербургское Религиозно-философское общество // Вопросы философии. 1992. № 7. С. 113.

[31] В религиозно-философском обществе // Речь. 1914. 23 декабря. № 374.

[32] *Юшкевич П. С.* В Религиозно-философском обществе // День. 1914. 7 ноября. № 303.

[33] *Гессен С. И.* Избранные сочинения. М., 1998. С. 94.

[34] *Надеждин Н.* Церковная боль // День. 1915. 12 октября. № 281. С. 2.

[35] *Карташев А. В.* История России. Статьи и выступления. М., 1996. С. 200.

[36] Там же.

[37] Там же. С. 211. — Н. А. Бердяев, анализируя доклад А. В. Карташева, замечает: «Исполнение Церкви» Карташев мыслит как новую теократию, хотя бы и революционно-демократического толка» (См.: «Русская мысль». 1917. Кн. 3–4. Разд. II. С. 73).

[38] Там же. С. 216.

[39] О «Корабле» см. статью Е. А. Голлербаха «Наш маленький корабль». К истории петербургского религиозно-философского книгоиздания // Книжное дело в России в XIX — начале XX века. Сборник научных трудов. Вып. 13. СПб., 2006.

Последний сезон — 1916/1917 гг.

[40] ОР РНБ. Ф. 601. Половцовы. Ед. хр. 1583. Л. 2.

[41] Там же. Л. 9.

[42] Там же.

[43] *Гиппиус З. Н.* Дневники. 1. М., 1999. С. 460.

[44] Звезда. 1992. № 2. С. 199.

[45] См. ОР РНБ. Ф. 601. Половцовы. Ед. хр. 1576. Л. 1–2.

[46] ОР РНБ. Ф. 481. Мережковские. № 60. Л. 15.

[47] В «Отчете о деятельности секции РФ Об-ва за май 1917 г.» (см. ОР РНБ. Ф. 601. Половцовы. Ед. хр. 1579. Л. 1–2) указывается, что ее организационное собрание состоялось 30 апреля. Под датой 10 мая записано: «Собрание кружка (секции РФО)». 13 апреля Т. Н. Гиппиус пишет в Кисловодск своей сестре: «Возрождается ряд лекций р-ф. об-ва и секции... Спрашивали меня, нельзя ли вашу квартиру под демократическую секцию. Я отказалась. ... Не своим местом распоряжаться не могу» (ОР РНБ. Ф. 481. Мережковские. № 60. Л. 9).

[48] ОР РНБ. Ф. 601. Половцовы. Ед. хр. 1579. Л. 1.

[49] Слово «социалистическим» было написано вместо слова «демократическим» (См. ОР РНБ. Ф. 601. Половцовы. Ед. хр. 1593. Л. 18).

[50] ОР РНБ. Ф. 481. Мережковские. № 60. Л. 15: «где нет религии, там разговоры о личности и ее свободе — одно жалкое недоразумение», — говорил А. В. Карташев в своем выступлении «Реформа, реформация и исполнение Церкви».

[51] *Блок А. А.* Записные книжки. 1901–1920. М., 1965. С. 341.

* * *

[52] Курт Воннегут в «Колыбели для кошки» говорит о карассе и вампитере. «Нет карасса без вампитера, так же, как нет колеса без оси».

[53] *Чулков Г. И.* Валтасарово царство. М., 1998. С. 491.

[54] Это — несколько измененное выражение Н. А. Бердяева: «Но значительности поставленных проблем не соответствовала религиозная сила в их разрешении» (Русская религиозная мысль и революция // Версты. Париж, 1928. Кн. 3. С. 54).

[55] См. *Епископ Кассиан (Безобразов).* Антон Владимирович Карташев // А. В. Карташев. Церковь. История. Россия. Статьи и выступления. М. 1996. С. 17.

[56] Записка И. С. Книжника // ОР ИРЛИ. Ф. 668. Ед. хр. 43. Л. 4.

[57] *Энгельгардт Н. А.* Эпизоды моей жизни. Воспоминания // Минувшее. Исторический альманах. 24. СПб., 1994. С. 52.

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ: МЕТОДОЛОГИЯ, ТЕМЫ, ИМЕНА

Б. В. Емельянов, В. М. Русаков

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ: ДЕФИЦИТ МЕТОДОЛОГИЧЕСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Историко-философские исследования в развитии философской мысли в нашей стране занимают особенное место. В конце XIX в. их значительный подъем подготовил такие замечательные явления, как философскую систему Вл. Соловьева и «серебряный век» русской философии, обеспечив полноценное равноправное вхождение отечественной философии в мировую. В «железный век» русской философии, годы господства тоталитаризма, — историко-философские исследования спасали ее честь, обеспечивая преемственность и развитие ее. Примерами, достоверно подтверждающими сказанное, по нашему мнению, могут служить и почти тридцатилетняя история плодотворной деятельности первого русского философского журнала «Вопросы философии и психологии» (1889–1918), дававшего широкую и глубокую панораму развития мировой философии, и историко-философские исследования советских авторов в 50–70-е годы XX в., создавших доныне непревзойденные образцы работ этого типа.

Сегодня можно с известным удовлетворением констатировать факты резкого расширения спектра направлений историко-философских исследований (различных философских направлений, персоналий, этапов, школ, течений мировой и отечественной философии), ясно наметившихся попыток углубления в существо историко-философского процесса (разработка исследовательского инструментария, обогащения его за счет привлечения методологических ресурсов других областей познания, новое «прочтение» классики). Возвращены в научный оборот целые пласты и даже эпохи истории русской философии; сегодня можно говорить о том, что мы точнее и глубже представляем течение историко-философского процесса в нашей стране.

Надо сказать, что методологическим проблемам истории философии как науки в отечественной литературе традиционно уделялось самое серьезное внимание. Даже беглый взгляд показывает, что к этой области познания сохранялся постоянно высокий интерес. Исследовалось положение истории философии как науки, принципы и методы историко-философского познания, историография и источниковедение,

историко-философское истолкование текста, этапы, приемы и навыки историко-философских исследований[1].

Но философская рефлексия, лежащая в основе истории философии как науки, заставляет пристально вглядеться в наметившиеся лакуны и прорехи современной русской историко-философской науки. И областью, где они всего явственнее проступают и дают знать о себе, является область методологии историко-философского исследования.

Наугад отобрав, к примеру, сотню авторефератов кандидатских и докторских диссертаций, выполненных по специальности «история философии» за последние двадцать лет, мы невооруженным глазом можем увидеть целый ряд методологических проблем, имеющих, безусловно, важное значение для судеб отечественной историко-философской науки и российской философии в целом.

* * *

Прежде всего, бросается в глаза ослабление внимания к *методологическим основам* историко-философских работ (диссертаций, статей, книг, докладов на конференциях). Контент-анализ обязательной рубрики в диссертациях и автореферате — «Методологические основания исследования» — рождают двойственное чувство: во-первых, заметно, что авторам часто практически нечего сказать об используемой методологии и применяемых методах, а во-вторых, сегодня все чаще можно встретить перечисление пестрого набора подчас взаимоисключающих методологий и методик, якобы использованных в этих работах. В большинстве случаев это означает лишь одно: авторы сползают к описаниям, констатациям и пересказам.

Здесь настораживают сегодня три тенденции.

Первая заключается в некритическом отношении к методологиям и методикам, в тот или иной период широко тиражируемым в зарубежной философской литературе — структурно-функциональный анализ, герменевтика, дикурс-анализ и т. п. Речь не идет о застарелом предубеждении по принципу «что русскому хорошо — то немцу смерть». Можно было бы только приветствовать факт широкого вовлечения отечественных исследователей истории философии в поиски наиболее адекватного объекту и современного инструментария исследования. Но чаще, как представляется, дело сводится к упрощенной реакции на господствовавший до недавнего времени (по идеологическим и политическим причинам) гиперкритицизм в отношении зарубежных авторов, течений и школ, в особенности — немарксистских. Однако понимание происхождения этого недуга не освобождает от необходимости искоренения его.

Не учитывается, как правило, два обстоятельства: *эвристическая ценность* методологий и методик, к которым заявляется столь горячая приверженность, и, разумеется, их природа и *происхождение*.

Эвристическая значимость всякого метода или подхода, как известно, в общем плане только тогда достаточно обеспечена, когда есть четкое представление о границах применимости его. В противном случае, как это многократно имело место в прошлом и происходит сейчас, всякая абсолютизация несет гибель даже вполне плодотворной методе или успешному в своих границах инструментарию.

Надо сказать, что нынешние социально-идеологические условия отнюдь не располагают к критическому анализу новомодных западных методологических откровений, если не сказать более — предрасполагают к некритическому тиражированию

их. Новейший идеологический миф неолиберального фундаментализма навязывает всему миру клише методологической «непогрешимости» этих теоретических выражений мировоззрения вполне отчужденных агентов рыночного производства (как материального, так и духовного) и общества.

В результате, мы сталкиваемся с исполненными ложной многозначительности пересказами работ и идей очередных «властителей дум» очередного момента. Впрочем, это характерное проявление так называемой «шоу-» или «поп-науки», агрессивно прокладывающей себе путь в нашу духовную жизнь не только с помощью СМИ, но и некоторых государственных и общественных институтов. Об этом сегодня не принято говорить по понятиям политкорректности. Но вопрос социально-исторического происхождения того или иного метода в философии неизбежно всплывает в ходе определения границ его применимости. Более или менее отчетливое понимание причин возникновения той или иной философской новации позволяет определить, на какую реальную социально-историческую или собственно эпистемологическую проблему «вышло» это направлении (в отличие, например, от заявленных претензий), почему оказалось недостаточно существующих, наработанных средств и лучше ли «работают» предложенные новые. От этих вопросов уклониться можно, но решать их рано или поздно придется.

Вторая тенденция, свидетельствующая о серьезном недостатке методологической культуры в историко-философских исследованиях последних десятилетий, проявляется в прямо противоположном превознесении истории русской философии на том основании, что она... русская. В нашей литературе подмечено, что это — современные вариации застарелого недуга: «Подобная установка... воспроизводит в принципе, в методологии взгляд на русскую философию тех ее интерпретаторов 40–50-х годов, ... которые доказывали, что русская философия внедрена в другие отрасли культуры, особенно художественную литературу, и благодаря этому была гораздо демократичнее, доступна более широкому кругу людей и более практически устремленной, чем западная, которой она и противостояла как специализированной, кабинетной, схоластизированной. Этими своими качествами русская философия превосходила западную, откуда делался вывод... о центральной будто бы роли России в мировой истории»[2]. Другой вариант этой идеи заключается в том, что русская философия, в отличие от западной, глубоко проникнута религиозным («софийным») началом. И вот уже не просто лучшими, но единственными знатоками русской философии претендуют быть служители церкви. Грустно наблюдать повторение некогда бывших трагических событий в виде фарса.

К счастью, в отечественной историко-философской мысли не просто имеет место взвешенный подход, но и конструктивная его реализация. А. А. Ермичев зорко подмечает, что «признав специфику русской социальной и культурной истории, мы будем обязаны также признать особенность русской философии, растворенной в русской жизни и в русской культуре»[3]. На этой основе удается понять главные особенности русской философии: «... говоря о первой характеристической особенности русского содержания философии, говоря об основном ее тоносе, мы называем активизм, праксиологичность ее, оправдание примата жизни-действия над познанием»[4]. Другой же особенностью теоретической русской мысли является «философский конкретизм, желание и стремление «философски понять и изобразить живой опыт»[5]. Это правомерно приводит нас к выводу, что русская философия есть русская и европейская одновременно.

Третья тенденция наглядно проявляется в *обеспечении общенаучных принципов*

и методов познания. Очевидно, эпистемологический анархизм с его тезисом о принципиальном «равноправии любого дискурса» является методологическим «обоснованием» пресловутой «плюралистичности» и «толерантности» в отношении к различным теориям и методам. Но логическим завершением этой тенденции является самоликвидация собственно теоретического познания по причине его полной неотличимости (в смысле отсутствия каких-либо преимуществ) от «дискурса» любого пациента психиатрической лечебницы. Расцвет всевозможных форм эзотеризма и «паранауки» — дополняют культурно-исторический фон подобных умонастроений, плавно перетекающих в методологические разделы историко-философских исследований.

Вообще, развившееся ныне пренебрежение к общенаучным категориям, методам и подходам наносит существенный вред историко-философским исследованиям русской философии, искажая и мистифицируя реальный историко-философский процесс[6]. Понятно, что в немалой степени это небрежение является следствием неглубокого усвоения идеи о том, что философия не является наукой, в особенности — в позитивистском смысле. Но философия не является наукой в том смысле, что она есть не только наука. Однако научно-теоретический аппарат философского знания (понятия, категории, принципы и методы) сохраняет в философии свое значение. Забвение этого момента приводит исследователя ровно к тому же, что философия в своей истории неоднократно переживала, — к фетишизации очередных идей, приемов и методов, к последующей деградации.

В отечественной методологической литературе существует давняя и основательная традиция исследования преимуществ и границ целого ряда современных общенаучных методов и подходов, доказавших свою плодотворность: системно-структурного, моделирования, информационного, вероятностного и др. Прекрасно показано — и это поныне сохраняет свое теоретическое и практическое значение, — сколь продуктивно правильное (диалектическое) сочетание исторического и логического методов, анализа и синтеза[7].

Однако проблема обеспечения подъема уровня методологической культуры историко-философских исследований очевидно требует нового и тщательного обращения к классическим общенаучным методам.

Нельзя обойти вниманием тот вывод, к которому приходит З.А. Каменский в итоге многолетних исследований в области истории философии: нужна не только теория историко-философского процесса, но на ее основе должна быть построена практически употребительная методология[8].

Большое значение приобретает не только вопрос применения традиционных, апробированных и надежных методов познания, но и дальнейшей разработки исследовательского инструментария в ответ на возникающие проблемы. И очень часто возникает типичный для всякой науки вопрос: насколько правомерно и обоснованно отказываться от старого метода и каковы основания применения новых?

* * *

Повышенное внимание вызывает метод *герменевтический.* Становится модным указать в диссертации, что используется именно такой метод, хотя зачастую бесполезно искать в тексте ее следы применения такой новации.

Как справедливо заметил видный отечественный специалист, «понимание как особый когнитивный психологический и эпистемологический процесс попало в фокус философских исследований относительно поздно — в конце XIX — начале XX в. С тех пор интерес к изучению понимания неуклонно нарастает. Гадамер, правда, обнаруживает... истоки философского анализа понимания даже в трудах античных мыслителей, но все же следует признать, что по-настоящему сильный импульс такому анализу дал Дильтей. То, что впоследствии в рамках философского, социологического и психолингвистического исследования сделали для выявления природы понимания Гуссерль, Хайдеггер, М. Вебер, Фрейд, Гадамер, Рикер, Витгенштейн, Тулмин, ван Вригт и многие другие более поздние авторы, прямо или косвенно инспирировано именно Дильтеем, который находился под определенным влиянием односторонне истолкованных взглядов Шляйермахера»[9]. С тех пор новинка так захватила некоторые умы, что возникли радикальные «попытки ликвидировать теорию познания при помощи теории понимания (как это делает Р. Рорти в нашумевшей книге «Философия и зеркало природы»)[10].

А. И. Ракитов кратко суммировал идеи, приведшие к выработке нового метода и свои тезисы по этому поводу: «1. Специфической для математического и естественнонаучного познания процедурой является объяснение. 2. Специфической познавательной процедурой для наук о культуре, наук о духе или, в современной терминологии, общественных наук, является процедура понимания. 3. Поскольку социальное познание и общественные науки как его высшая форма есть познание человеческой жизни и прежде всего индивидуального и неповторимого в каждом человеке, в каждом изучаемом персонаже, то понимание представляет собой фиксацию, отражение, постижение, выявление интимного, неповторимого, индивидуального в сознании другого лица (понимаемого). 4. Как следствие этих тезисов объяснение оказывается познанием общего, массового, понимание же — познанием индивидуального, неповторимого, интимного. Отсюда и механизм понимания, его главный метод представлялся Дильтею и многим его последователям по преимуществу психологическим процессом вживания в чужое “я”»[11].

Эти идеи породили как горячих сторонников, так и решительных оппонентов. Суть их А. Ракитов сформулировал так: «1. Понимание не является познавательной процедурой, специфичной лишь для общественных наук или социального познания в целом. 2. Понимание не является в силу этого альтернативой объяснению. 3. И понимание, и объяснение взаимодополнительны. ... 5. Специфика понимания как особого эпистемологического процесса определяется набором особых познавательных процедур. 6. Взаимоотношения понимания и объяснения могут быть выявлены лишь в рамках и с учетом определенной концепции рационального»[12]. Многие отечественные авторы сразу же обратили внимание на ряд аспектов, которые упускались из виду сторонниками герменевтики в ее иррациональном варианте. И. С. Алексеев подчеркнул, что понимание есть универсальный способ духовного бытия человека в мире и мира в человеке, а осуществляется оно «в живых актах жизнедеятельности, представляя собой смыслопорождение, наделение смыслом того, с чем человек имеет дело в этих актах». Смысл же «нельзя хранить, передавать, преобразовывать, как информацию, — его можно только порождать, продуктивно или репродуктивно»[13]. Этот аспект поддержал Г. И. Рузавин, подчеркнув, что «Ограниченность герменевтического подхода к проблеме понимания состоит в том, что он сводит понимание к усвоению готового смысла, вкладываемого автором в текст, и соответственно этому обращает внимание... на выявление индивидуальных, психологических особенно-

стей автора, присущего ему стиля мышления и способа выражения»[14]. На самом деле, смысл продуктов культуры творится в процессе общения. Поэтому-то не только возможны, но и реальны различные, в том числе самые неожиданные интерпретации прошлых идей, произведений искусства («новое прочтение»).

«Вопрос о понимании, — справедливо подчеркивает В. П. Филатов, — возникает там и тогда, когда существуют нарушения, разрывы в опыте людей. Эти нарушения являются причиной возникновения и существования ситуаций понимания, т. е. таких культурных, познавательных, информационных и т. п. ситуаций, в которых человек уже не может исходить из неявно принимаемого постулата о тождественности (непрерывности и интерсубъективности) собственного опыта и опыта других людей — постулата, вполне приемлемого в нашей повседневной жизни в привычном и в целом понятном окружающем нас мире»[15]. И если ограничиться только языковой сферой (хотя понимание, разумеется, имеет место и вне языковой сферы), то автор предлагает различать три типа ситуаций понимания: диалог, перевод и интерпретацию текста[16]. Ясно, что общим корнем всех типов подобных ситуаций будет проблема смысла, который должен постепенно выявляться в процессе разрешения этих ситуаций.

Наиболее остро данные проблемы обнаруживаются в ситуации перевода, поскольку здесь наиболее наглядно проявляется действие предрассудка, так называемой «номенклатурной» схемы перевода, якобы допускающей строго однозначный, не требующий понимания и интерпретации перевод, как если бы человек был способен встать «над» языками, как если бы объекты мира были достаточно четко расчленены и точно даны вне и до всякого языка, а человек был бы способен сознательно проконтролировать оба члена сопоставления[17]. Разумеется, мы сегодня достаточно хорошо знаем, что вряд ли можно точно указать «точки» сопряжения языка с миром объектов. Автор напоминает мысль У. Куайна о том, что даже в простейших случаях перевода с одного языка на другой, когда обозначаемый предмет непосредственно дан восприятию, — однозначный перевод невозможен (известно, сколь разнообразно бывают представлены в естественных языках различных народов те объекты, с которыми им приходится непрерывно взаимодействовать: множество слов для обозначения снега в различных его состояниях у народов Крайнего Севера, и, наоборот, в языке племени ануаков почти нет терминов, описывающих простейшие переживания и психологические состояния и отношения, они выражаются с помощью идиом, включающих слово «печень» — плохая, холодная и т. п.)[18].

Еще более заостряется центральная проблема понимания — проблема смысла В. Н. Порусом: «Каким образом понимание может *предшествовать* понимаемому?.. понимание — это специфическая форма познавательного отношения «субъект-субъект». Это знание, которое *творится* так, что ни один из субъектов не выступает в роли объекта... Человек может быть познан как природное существо, как социальный индивидуум... и т. д., но *понят* только как человек, т. е. как активный соучастник всякого диалога, сопереживания, со-бытия с другим человеком»[19].

Вообще говоря, дискуссии по поводу достоинств и недостатков герменевтического подхода и метода понимания быстро выявили причину появления этой проблемы: неудовлетворенность позитивистским взглядом, который «усматривает в естествознании идеал и модель, согласно которым должны строиться все другие области науки, включая науки об обществе. Этот взгляд отвлекается от особенностей познающего субъекта, от индивидуально-психологических и личностных характеристик познания, обращая внимание на логическую структуру научного объяснения»[20]. Прак-

тика обществоведческих исследований, как это точно подметили отечественные авторы, «заставила нынешних сторонников позитивистской (К. Гемпель, П. Гардинер, М. Скрайвен, Н. Решер) и герменевтической (Гадамер, У. Дрей, Т. Шидер, П. Рикер) методологии совершенствовать свои аргументы и под огнем взаимной критики идти на уступки, на поиски «мостиков». Однако все предпринимаемые попытки диалога и модернизации не затрагивают основ их принципиальных разногласий по поводу вопроса о соотношении объяснения и понимания. Напротив, «кризис оснований» усугубляется по мере поступления предложений от сторонников других методологических ориентаций в обществознании (экзистенциалистской, структуралистской, феноменологической). Как правило, изыскиваемые в этих предложениях средства решения данного вопроса несут на себе следы эклектизма, половинчатости, непоследовательности»[21].

В нашей отечественной литературе подверглась критическому анализу логически следующая из сказанного проблема: насколько правомерно приложение понимания к методологии научного познания[22]. Достаточно рано была зафиксирована и объяснена симптоматичная для постпозитивизма проблема соотношения «внутренней» и «внешней» истории науки, как это было сформулировано И. Лакатосом в его известной работе «История науки и ее рациональная реконструкция» (М., 1978).

В русле логического эмпиризма сформировалась и фактически затвердела до прочности предрассудка схема научного объяснения К. Гемпеля—П. Оппенгейма. Содержательность и социально-исторический характер развивающегося научного познания остались за рамками этой схемы. «Сама по себе схема Гемпеля—Оппенгейма, взятая без каких-либо ограничивающих содержательных допущений, процедура объяснения никак не соизмеряется, не соотносится с человеческим интеллектом, с человеческой познавательной деятельностью. В принципиальном отношении было бы, видимо, нетрудно построить для машинного интеллекта такую программу, которая давала бы объяснения и строила предсказания по этой схеме»[23]. Только ценность этих объяснений и прогнозов, вероятно, мало бы отличалась от известного софизма: «Все люди, хотя бы однажды в своей жизни попробовавшие огурцов, — умерли. Следовательно, огурцы — смертельно опасны».

Понимание, как и объяснение (поэтому корректнее было бы говорить о понимании-объяснении), при ближайшем рассмотрении оказывается, имеет сложную, по крайней мере, трехмерную структуру, так что условием понимания... является принадлежность участников научной коммуникации к некоторой общей социокультурной ситуации[24]. Если же мы пытаемся понять научный текст, созданный в другой социокультурной ситуации, то сможем достичь этого лишь в той мере, в какой нам удастся реконструировать эти элементы. В любой данный момент эти элементы оказываются предпосланными научной познавательной деятельности.

Осознание этих ограничений позволяет понять возможности и пределы герменевтики, причем в ее наиболее рациональной вариации. Иррациональное истолкование процедур «вживания» и «вчувствования», как видим, сразу же обнаруживают свою непродуктивность: уничтожается коммуникация, роль и значение общего социокультурного «поля» для понимающего и понимаемого. Такие схемы возвращают познание к предельно архаическим мифологическим «схематизмам», для которых, в сущности, не было ничего непознанного: миф знал все и сразу, в нем есть все ответы.

Совокупность процедур (куда входят интерпретация, описание, объяснение), связанных с пониманием текста, В. С. Горский, например, предлагает объединить в

термине «истолкование». Интерпретация означает установление предметной области значений терминов исследуемой теории. Историк философии имеет дело не с событиями, а со следами их, в виде текстов. Так вводится различие «остатка», «следа» или реликта и собственно источника, которым делается реликт по воле историка.

Сказанное напоминает некоторые истины, которые полезно усвоить исследователю, простодушно провозглашающему себя сторонником герменевтического метода, поскольку он принимает на себя ответственность за выявившиеся пороки и ограниченности данного метода.

Во-первых, понимание и объяснение не взаимоисключающие, а взаимодополняющие методы изучения. Во-вторых, гуманитарное и естественнонаучное познание не противоположны друг другу. Исходный тезис современной герменевтики о предельной однократности и индивидуальной неповторимости исторического ли события, продукта ли духовной деятельности — есть не более, чем пустая абстрактная схема, произвольно выпятившая один-единственный аспект изучаемого. Но она, следовательно, тут же вступила в массу противоречий с другими свойствами, обрекая себя на последующее «латание прорех» в своей однобокой конструкции. Объекты в мире и человек и уникальны, и содержат в себе нечто общее. И если мы обнаруживаем порочность и искажение реальности путем превознесения общего (закона, преемственности, повторяемости), то не менее уродливо и противоположное. Предельно однократное — это логически абсурдная вещь.

Крайним примитивизмом поэтому отдают сентенции о том, что «каждый человек — уникален!» (ценностью с ней может поспорить лишь тезис о том, что «человек по природе своей существо любознательное» и т. п.). Такое представление не имеет ничего общего с действительными людьми: в них в разной мере соединяется уникальность и повторяемость. Человек уникален лишь принципиальной незаданностью своей «природы», ее «открытостью». Но это, как известно, общее родовое свойство людей.

Верно еще почти тридцать лет назад резюмировала по поводу этих метаний герменевтики П. Гайденко: «Чтобы понимать чужую культуру, не нужно полностью “переселяться” в нее; напротив, чтобы понять другого, надо быть самим собой. Это — не эстетическая позиция игры, а вполне серьезный разговор, при котором собеседники не стремятся ни отречься от самих себя, ни замкнуться в изоляции. Такой диалог ведется с сознанием того, что и внутри чужой культуры, и внутри своей мы имеем дело с истиной, а не с множеством истин и что диалог — путь к ней»[25].

Вообще говоря, ряд существенных методологических пороков герменевтика унаследовала от феноменологии[26]. Фундаментальная философская проблема взаимосвязи единичного и общего с самого начала формулируется вопреки накопленному к началу XX в. опыту ее постановки и решения: постулируется существование предельной уникальности и индивидуальности (единичности) в полном отрыве от общего и тем более всеобщего. Такая исходная фетишизация единичности оборачивается ее мистификацией, мистификацией ее взаимосвязи и отношений с универсально-общим. Другой порок: замыкание в субъективном опыте индивида. Это резко обесценивает возможности таких критериев, как очевидность, истинность, правильность, реальность и т. п.

* * *

Сегодня мало кто может пройти мимо так называемого метода *дискурс-анализа.* Мы, разумеется, не имеем в виду значительные массивы разнообразной философской и околофилософской литературы, в которой термин «дискурс» употребляется как универсальная отмычка для истолкования любой проблемы. Дискурс-анализ стал модным направлением в новейшей методологии гуманитарных исследований благодаря трудам Т. ван Дейка, теориям дискурса Э. Лакло и Ш. Муфф, критического дискурс-анализа Н. Фэркло[27].

Это направление явилось развитием и конкретизацией традиционных методов, центральным пунктом сделав идею о том, что «совокупность письменных и устных текстов, которые люди производят в разнообразных ежедневных практиках», т. е. различные дискурсы, обладая смысловым полем, обретают самостоятельное существование, становятся самостоятельной реальностью, мощно воздействующей на поведение людей в жизни. Поэтому дискурс-анализ включает анализ текстовых, т. е. лингвистических сторон дискурсов, внетекстовых предпосылок — социальных, экономических, — существования дискурсов определенной структуры и содержания[28]. Этот давно известный момент активности продуктов сознания конкретизируется в общем представлении о том, что наш способ общения не только отражает мир, идентичности и социальные взаимоотношения, но, напротив, играет активную роль в его создании и изменении[29]. Именно с этим аспектом связано широкое использование категорий «идеология» и «власть» в различных вариантах дискурс-анализа.

Подчеркивая момент преемственности в появлении этой методы, обратим внимание на «ключевые предпосылки дискурс-анализа»: 1) критический подход к знанию, принятому на веру (наши знания не есть непосредственное отображение реальности, а продукт дискурса); 2) историческая и культурная обусловленность (мы встроены в исторический и культурный контекст, т. е. способы понимания и представления мира имеют специфику, связанную с историческим и культурным контекстом); 3) связь между знаниями и социальными процессами (наши способы понимания мира созданы и поддерживаются социальными процессами); 4) связь между знанием и социальным поведением (различное социальное понимание мира ведет к различному социальному поведению, и поэтому социальная структура знаний и истины имеет социальные последствия)[30].

Положение о том, что мы всегда воспринимаем реальность посредством языка, т. е. некоторой самостоятельной системы, только благодаря которой физические объекты приобретают значение. В этом и заключается конструктивистский аспект — созидание самостоятельной реальности значений и смыслов наряду с соответствующими ей реальностями физическими. Все это вызвало необходимость обращения к исследованию структур языка и его практического применения речи. Структуры языка-речи и образуют дискурсы. И поскольку дискурс отчетливо предстает субъект-объектным отношением, обладающим такой принудительной силой, внимание теоретиков данной парадигмы (М. Фуко) обратилось к категории «власть». Власть производит дискурс (концепция власти/знания).

В субъект-объектном отношении власти/знания субъект трактуется принципиально отличным от традиционного в европейской философии способом: он перестает быть автором, который сам «из себя» развертывает дискурс, скорее, это язык говорит через личность, субъект теперь создается в дискуссии (борьбе дискурсов). В последующем для каждого ключевого элемента дискурс-анализа (текст, дискурс, поря-

док дискурса, дискурсивные практики и т. п.) предполагается использовать вполне традиционные приемы формулирование проблемы (как в дискурсивных практиках создаются представления о мире, идентичности и т. п.), отбор типичных текстов, тематизация, лингвистический анализ текста (грамматика, метафоры, лексика, речевые практики), макро- и микро-социологический анализ социальных практик, соответствующих текстам.

Все эти идеи вполне прилагаемы к исследованию истории философии. Они могли бы быть полезны для раскрытия того, например, как задается и сохраняется идентичность автора, школы, течения, направления в философии на протяжении последовательно сменяющихся дискурсивных практик, задающих структуры поведения («властители дум», «ученики и последователи», «полемика», «философский спор» и т. п.). Однако полная отдача, которую можно было бы получить от данных новаций, возможна лишь при условии отчетливого понимания содержащихся в них ограничений и несомненных ничем не заполненных провалов и явных упрощений.

Прежде всего, обращают на себя внимание принципиальные вопросы, на которые в теориях дискурс-анализа не дается никакого ответа.

Во-первых, несостоятельная абсолютизация полной самостоятельности языка (может и допустимой для искусственных языков) и представления его совершенно самостоятельной реальностью. Во-вторых, в структурно-функциональном аспекте допустимо говорить о том, что дискурсы задают структуры поведения, но в общем генетическом плане все эти структуры своими корнями уходят в человеческую предметно-практическую деятельность. В-третьих, похоже, что и «слухи о смерти субъекта» оказались преждевременными: ведь постановка и формулирование проблемы дискурс-анализа, отбор и тематизация текстов, проверка валидности методики — все это вряд ли возможно без решающей («центральной») роли субъекта.

Методологические проблемы историко-философского познания требуют к себе пристального внимания. Вследствие явно недостаточного внимания к ним здесь появляются зияющие пустоты.

Мощное воздействие на историко-философские исследования оказывают непрекращающиеся споры о *предмете философии.* Расплывчатость толкования предмета этой области духовно-практического освоения мира приводит с неизбежностью и к весьма расплывчатым формулировкам предмета историко-философских работ: исследования не просто перенасыщаются чуждым материалом истории религий, теологии, литературоведения и журналистики, — но происходит явная подмена предмета. Вместе философско-теоретического анализа нам предлагаются теологические экзерсисы в работах, посвященным, например, истории русской религиозной философии (С. Булгакова, Г. Флоровского, П. Флоренского). В вопросах же вероучения теоретический спор неуместен и авторы таких работ фактически закрывают возможность критического исследования и столкновения конкурирующих точек зрения.

Аналогичным образом дело обстоит и с изучением философских мировоззренческих проблем в художественном творчестве корифеев русской литературы (Л. Толстого, Ф. Достоевского, М. Горького, А. Платонова, Е. Замятина): здесь философско-теоретический анализ идей и проблем подменяется литературоведческими разборами, а то и публицистикой.

Кроме того, здесь немалое число начинающих научную карьеру авторов не обращает внимания вовсе, либо мимоходом всуе поминает весьма серьезную проблему: философски проблемы и идеи в иных нетеоретических областях реализуются от-

нюдь не прямо и непосредственно (даже если исследователь сталкивается в таких произведениях с обширными монологами героев, где они декларируют те или иные идеи).

Выявление философско-теоретического содержания из материала принципиально нетеоретического (морально-нравственные заповеди, художественно-эстетические институты и практики — речевые поступки, произведения искусства, традиции и ценности) представляет из себя сложную проблему.

Необходима реконструкция, во-первых, идей, распознавание их по косвенным «следам» и «отпечаткам». При этом, разумеется, следует помнить, что в современном смысле под идеями понимается форма мысли, отображающая существенные, значимые стороны и связи какой-либо реальности — субъективной или объективной. Классическая традиция сформировала целый спектр смыслов: от идеи как понятия, объективной истины о вещах, до идеи как цели, порождающей модели реальности. Исследователю исходного нефилософского, нетеоретического материала необходимо осуществить реконструкцию тех идей, которыми либо явно, либо неявно руководствовался писатель, художник, отбирая и формируя чувственно многообразный материал. Довольно часто этот художественно оформляемый материал восставал против явных или неявных идей творца тогда мы видели гениальность его в улавливании тонко подмечаемых деталей и несостоятельность выстраиваемых идейных конструкций.

А во-вторых, из этого комплекса идей еще только предстоит вычленить собственно философско-теоретические и сделать это необходимо корректным образом. Иначе мы попадаем в область тривиальных и бессодержательных сентенций о том, что везде и у каждого есть «своя философия» («философия Иванова-Петрова», «философия экономики», «философия бейсбола» и «конного спорта»). Мировоззренческие проблемы, смысложизненные ориентации личности, выраженные в идейно-теоретических конструкциях показывают нам наличие тех или иных философских влияний и взаимодействий.

Поскольку культурно-исторический смысл идей менялся, то и менялось соотношение их с чувственным многообразием вещей, опыта, которое мы находим в художественных текстах, моральных практиках и т. п. Без учета этого обстоятельства исследователь рискует, с одной стороны, приписать писателю, художнику философские идеи, которых он не разделял, а с другой — огрубить, некорректно упросить и примитивизировать замысел его. Для того чтобы сделать вывод о том, что художник склоняется, скорее всего, к данным, а не иным философско-мировоззренческим идеям, нужно проделать значительную работу и привести немалое число аргументов.

До сих пор остается актуальной задача *текстологических* исследований и издания полного (как принято говорить — академического) корпуса философских источников русской философии. Это в значительной степени могло бы способствовать решению такого идеологически отягощенного вопроса, как спор о возникновении и своеобразии русской философии. В мировой историко-философской литературе накоплен основательный опыт такой практики. Знакомство с лучшими зарубежными образцами издания источников вызывает чувство зависти при виде той тщательности и скрупулезности, с которой отбираются и изучаются тексты (достоверно идентифицированные и спорные, основные труды и подготовленные материалы, переписка), создаются к ним комментарии, предметные и именные указатели и т. п. Парадоксально, но факт: и сегодня не слишком широк круг отечественных историков

философии, хорошо знакомых с корпусом философских публикаций в общественно-политической и художественно-публицистической периодике[31].

Именно отсутствие подобного корпуса источников рождает почву для бессодержательных и мистифицирующих построений как об особой уникальности и даже исключительности русской философии, так и об отсутствии в России какой бы то ни было серьезной философской мысли (вначале ее еще не было, а затем она, не успев сложиться и окрепнуть, целиком была вывезена на «философских пароходах», на чем вся история ее и закончилась). Мы не касаемся вопроса о том, какие идеологические запросы обслуживают эти рассуждения.

Совершенно очевидно, что указанная проблема неизбежно выводит нас на тщательные разыскания в области *источниковедения* истории русской философии. Дело в том, что эта дисциплина, к сожалению, до сих пор находится на периферии исследовательских интересов отечественной историко-философской науки, несмотря на очевидно возросшие сегодня разнообразные технические возможности для работы в этой области. В досоветский период источниковедение делало свои первые шаги в пионерских работах П. Я. Колубовского. В советский период этой дисциплине было вообще отказано в серьезном научном статусе[32], а произвол с изданием источников[33] открывал широкое поле произвольных идеологически заданных толкований (вспомним о гипертрофированном отношении в тот период к русским революционным демократам и материалистам, о вычеркивании больших фрагментов реального историко-философского процесса, связанных с творчеством философов-идеалистов или мыслителей консервативного направления).

Огромное значение для историко-философских исследований имеет проблема идентификации источника, установления авторства. Она каждый раз решается средствами наличного исследовательского инструментария. Известно на этот счет мнение выдающегося отечественного историка философии А. Ф. Лосева в отношении корпуса сочинений Платона. Не менее актуальна эта проблема для истории русской философии.

Комплексность и системность историко-философских исследований требуют помещения историко-философского процесса в *контекст культурно-исторического процесса*. Сегодня уже есть немало замечательных работ, в которых глубоко и нетривиально представлены контексты развития отечественной духовной культуры и философии в частности[34].

Составной частью культурно-исторического подхода является *персонология* истории русской философии. История уважающей себя национальной философии должна содержать корпус научных биографий ее творцов. Как известно, еще Г. Г. Шпет разрабатывал идею «Биографической библиотеки философов»: «Изображение жизни великих людей не только знакомит с типами обнаружения, осуществления и многообразного воплощения истинно человеческого, но также показывает нам образцы, достойные нашего подражания и могущие служить нам конкретными идеалами в осуществлении наших собственных жизненных целей. Сообразно этому и в изложении биографии философских мыслителей на первый план следует выдвинуть их личное: выбор задач, жизненное отношение к ним, борьбу за идею и убеждения, победное столкновение с косностью, несознательностью, невежественностью, конфликты между самопожертвованием идеи и требованиями будничных забот, чистые радости достижений и страдания разочарований, героизм и глубокую человечность — словом, все то, что составляет внутренние перипетии душевной драмы мыслителя»[35].

Естественно, что такая персонология должна избегать очевидных предвзятостей недавнего прошлого, когда значительному числу выдающихся мыслителей не просто было отказано в должном внимании, они были напрочь исключены из истории отечественной философии и культуры. К великому сожалению, печальная история эта грозит повториться с точностью «до наоборот», и радетели приобщения к цивилизованному сообществу снова с тупым рвением кромсают историю нашей философии и культуры. Только теперь воинствующее невежество вымарывают из нее имена Г. В. Плеханова, В. И. Ленина, Н. И. Бухарина и др.

Полновесная история отечественной философии и культуры должна быть дополнена *иконографией* русской философии. Мы еще крайне слабо знаем русскую философию, что называется, «в лицо». Стихийно сложилась традиция издания «безликих» произведений философов, что, разумеется, никак не может быть признано нормой. Поэтому необходимо тщательное разыскание портретов и фотографий (а философы XX в. уже запечатлевались кино- и видеосъемкой, оставляли фонограммы (интервью)) и бережное их сохранение. Жизненный и творческий путь многих отечественных философов еще нуждается в необходимых прояснениях[36]. Отрадно, что сегодня предпринимаются попытки развернуть исследования и в этом плане, в особенности в плане фиксации и изучения сегодняшнего, настоящего текучего состояния[37].

Наконец, признаком дефицита методологической культуры в историко-философских работах является, если можно так выразиться, увлечение объектом исследования. Объект исследования завладевает исследователем. Проявляется это в том, что историк философии начинает во что бы то ни стало превозносить свой объект — персоналию, течение, школу, неизбежно приписывая ему реально отсутствующие свойства: значение для истории и влияние на современников, плодотворность предлагаемых идей и решений. В таком случае не просто «закрываются глаза» на очевидные пороки, на слабость аргументации, нарочитую фундаментальность, многословие, скрывающее тщетные попытки пробиться к истине, но замалчиваются реакционность, даже прижизненное поражение воззрений и разочарование в них.

Другим проявлением низкой методологической культуры выступает стремление во что бы то ни стало представить исследуемый объект завершенным, законченным: все проблемы решены, на все вопросы даны окончательные ответы, извлечены все уроки. Этот подход, неистребимо присутствующий в работах молодых ученых, внешне происходит от общенаучных требований, предъявляемых к научному исследованию: оно должно быть законченным, содержать четко фиксируемые результаты. Так записано во множестве нормативных документов, регулирующих жизнедеятельность научного сообщества, так это закреплено в традициях, обеспечивающих преемственность развития знания. Но здесь происходит подмена: требование законченности относится к процедурам исследования, а не к объекту и его свойствам. Завершенность данного исследования заключается в том, что для решения поставленных в нем задач проделаны, выполнены все необходимые для этого процедуры (всесторонне проанализировано состояние научной разработки проблемы, применен весь привлеченный для исследования инструментарий, проделано необходимое количество анализов, измерений, наблюдений, описаний, сравнений и т. п.).

Поэтому в историко-философских работах часто мы слышим и читаем о тех или иных персоналиях, школах, направлениях философии, что они нечто открыли (закрыли), разрешили (проблему, задачу), дали ответы и т. п., — тогда как стоит только отрешиться от этой установки и мы сразу видим, что тот или иной мыслитель, то или

иное направление куда больше поставили вопросов, чем сформулировали проблем, не говоря уже о получении ответов. Более чем скромные результаты, крайняя противоречивость и расплывчатость даже в постановке проблем — вот обычная картина. Это относится, например, ко всем модным философским течениям: структурализму, психоанализу, герменевтике, дискурс-анализу и т. п. Мощное вторжение стереотипов и матриц массовой культуры и шоу-бизнеса (сенсационность, идеология мгновенного успеха, зрелищность и сиюминутность) в сферу духовного производства оказывает в том числе и отдаленное отравляющее воздействие на методологическую культуру.

Как только исследователь истории философии прямо или косвенно начинает утверждать, что в лице того или иного философского течения, школы, той или иной концепции он нашел «панацею», так, следовательно, можно говорить об окончании исследования научно-теоретическим средствами и начале культивирования чего-то другого (фетишизация, мистификация). Так, часто в обосновании актуальности исследования того или иного объекта истории философии (концепции, подхода, идей) можно встретить совершенно безосновательные и наивно-безграмотные утверждения, что эти идеи (например, раннехристианская философия, творения святых старцев и т. п.) — стоит только их реанимировать, непременно «оздоровят» страну, ее культуру, сформируют личность, спасут человечество.

Как же решается эта проблема? Путем возможно более точного и конкретного определения границ применимости данного метода и инструментария. А границы определяются в коммуникации в научном сообществе. Конечно, данный способ имеет ряд недостатков, но именно возможно более четкое понимание границ и возможностей всякого инструментария и метода — единственно рациональный путь.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] См. работы известного российского историка философии и методолога З. А. Каменского: *Каменский З. А.* 1) История философии как наука. М., 1992; История философии как наука в России XIX–XX вв.; 2) Методология историко-философского исследования. М., 2002; первый советский труд по теории истории философии: *Малинин В. А.* Теория истории философии. М., 1976; в работы: *Копнин П. В.* К вопросу о методе историко-философского исследования // Вопросы философии, 1967, № 5; межвузовские сборники: Методологические проблемы историко-философской науки. Воронеж, 1986; Методология и методика преподавания истории философии. Свердловск, 1982; о закономерностях историко-философского процесса основательно говорилось в работах: *Ойзерман Т. И.* 1) Проблемы историко-философской науки. М., 1969; 2) Основы теории историко-философского процесса. М., 1983 (в соавт. с А. С. Богомоловым); 3) Главные философские направления. М., 1971; *Богданов Б. В.* Ленинские принципы анализа истории философии. М., 1971; работы Уральской философской школы: *Емельянов Б. В., ЛюбутинК. Н.* Введение в историю философии. Уч. пособие для вузов. М., 1987; Историко-философские исследования. Проблемы методологии. Свердловск, 1988; вопросам специфики историко-философского исследования текста посвящены диссертация и монография: *Горский В. С.* Историко-философское истолкование текста. Киев, 1981; проблеме преемственности историко-философского процесса посвящена работа: *Исаев А. А.* Апория преемственности. История философии. М., 2005.

[2] *Каменский З. А.* Культурно-исторические типы или единство историко-философского процесса // Вопросы философии. 1995. № 2. С. 61.

[3] *Ермичев А. А.* О философии в России. Исследования, полемика, заметки. СПб., 1998. С. 18.

[4] Там же. С. 32.

[5] Там же.

[6] См. об этом: *Каменский З.* Культурно-исторические типы... С. 64–67.

[7] Замечательные образцы можно видеть в таких работах, как: *Бородай Ю., Келле В., Плимак Е.* Принцип историзма в познании социальных явлений. М., 1971; *Кузьмин В.* Принцип системности в теории методологии К. Маркса. М., 1981.

[8] *Каменский З. А.* Методология историко-философского исследования. С. 7.

[9] *Ракитов А. И.* Понимание и рациональность // Понимание как философско-методологическая проблема. Материалы «Круглого стола». Ч. 1 // Вопросы философии. 1986. № 7. С. 69.

[10] *Лекторский В. А.* Междисциплинарный и философский подход к проблеме понимания // Понимание как философско-методологическая проблема. Материалы «Круглого стола». Ч. 1 // Вопросы философии. 1986. № 7. С. 67.

[11] *Ракитов А. И.* Указ. соч. // Там же. С. 69–70.

[12] Там же.

[13] *Алексеев И. С.* Об универсальном характере понимания // Там же. С. 73–74.

[14] *Рузавин Г. И.* Понимание как коммуникативная деятельность // Там же. С. 75.

[15] *Филатов В. П.* К типологии ситуаций понимания // Вопросы философии. 1983. № 10. С. 71.

[16] Там же. С. 72. (Хотя Ф. Шляйермахер различал два вида понимания — грамматическое и психологическое).

[17] Там же. С. 75.

[18] Там же.

[19] *Порус В. Н.* «Концептуальные каркасы» проблемы понимания // Там же. С. 78.

[20] *Штофф В. А., Шилков Ю. М.* О соотношении объяснения и понимания в методологии общественных наук // Философские науки. 1984. № 2. С. 59.

[21] Там же. С. 61.

[22] *Юдин Б. Г.* Объяснение и понимание в научном познании // Вопросы философии. 1980. № 9.

[23] Там же. С. 54.

[24] Там же. С. 55–57.

[25] *Гайденко П.* Герменевтика и кризис буржуазной культурно-исторической традиции // Вопросы литературы, 1977, № 5. С. 165.

[26] «Разработка философской герменевтики как направления современной буржуазной философии была начата итальянским историком права Э. Бетти и немецким философом Гадамером, который был учеником Хайдеггера» (См.: Философский энциклопедический словарь. М., 1989. С. 120).

[27] См.: *Филлипс Л., Йоргенсен М. В.* Дискурс-анализ. Теория и метод. Харьков, 2004. С. 12–14.

[28] Предисловие научного редактора. Там же. С. 10–11.

[29] Там же. С. 15.

[30] Там же. С. 19–21.

[31] См., напр.: *Емельянов Б. В., Русаков В. М., Шляпугина Р. Я.* «Вопросы философии и психологии» — первый русский философский журнал (1889–1918). Екатеринбург, 2001. До сих пор нет специальной монографии, посвященной изучению таких значительных периодических изданий, как международный ежегодник но философии культуры «Логос» (1910–1914), журнал «Русская мысль», сборники «Новые идеи в философии» и др. Справедливости ради необходимо отметить, что большая подготовительная работа и этом направлении уже проделана: См.: *Емельянов Б. В., Ермичев А. А.* Журнал «Логос» и его редакторы: Биобиблиографический указатель. Екатеринбург, 2002; *Емельянов Б. В., Куликов В. В.* Русская философия на страницах русских журналов: Библиографический указатель. Вып. 1. Екатеринбург, 2001; *Колеров М.* Индустрия идей: Русские общественно-

политические и религиозно-философские сборники 1887–1947. М., 2000, и два фундаментальных библиографических указателя «Философское содержание русских журналов начала XX века» (СПб., 2001–2006), выпущенных под редакцией А. А. Ермичева.

[32] Эта работа, конечно, не прекращалась, но велась трудами таких одиноких подвижников, как В. М. Зверев и др.

[33] Возраставшая квалификация советских философов, например, позволяла обнаруживать существенные погрешности даже в канонизированных переводах текстов классиков марксизма. Не говоря уже о том, что аутентичное понимание марксизма и его философии остро нуждалось в издании полного корпуса их трудов (что и было предпринято в проекте MEGA).

[34] См.: например, ставшие классическими работы Ю.М. Лотмана, достигнутый высокий уровень демонстрируют прекрасные работы отечественных специалистов в серии «Жизнь замечательных людей»: *Гулыга А. В.* 1) Кант. М., 1981; 2) Шеллинг. М., 1994; 3) Гегель. М., 1994; *Гулыга А. В., Андреева И. С.* Шопенгауэр. М., 2003; а также: *Гайденко П. П.* 1) Философия Фихте и современность. М., 1979; 2) Герменевтика и кризис буржуазной культурно-исторической традиции // Вопросы литературы. 1977. № 5, или содержательная работа: *Эткинд А.* Толкование путешествий. Россия и Америка в травелогах и интертекстах. М., 2001.

[35] Цит. по: *Емельянов Б. В.* О русских философах, хороших и разных. Историко-философские очерки. Екатеринбург, 2005. С. 4.

[36] См.: *Емельянов Б. В.* «Железный век» русской мысли. Памяти репрессированных. Екатеринбург, 2004.

[37] См.: *Алексеев П.* Философы России XIX–XX столетий. Биографии, идеи, труды. М., 1993; *Емельянов Б. В., Куликов В. В.* Биобиблиографический словарь русской философии.

С. Н. Пушкин

Н. ДАНИЛЕВСКИЙ И К. ЛЕОНТЬЕВ КАК ФИЛОСОФЫ КУЛЬТУРЫ

Исходя из того, что всеобщих законов развития природы нет, Н. Данилевский приходит к выводу о том, что единой концепции развития культуры быть не может. Однако при этом его философско-культурологические идеи не представляют собой лишь «сколок с биологии». Он справедливо утверждал, что каждая культура органически принадлежит как природе, так и духовному миру. «Само развитие культуры, — подмечает одну из характерных особенностей концепции нашего мыслителя Э. Соколов, — следует понимать как процесс выделения культурного человеческого начала из природной стихии...»[1]. Поэтому у Данилевского действительным объектом исследования являются отдельные культурно-исторические типы. Каждый из них может прожить три этапа: этнографический, государственный и культурный. Обладающие достаточной «жизненной силой» к самостоятельному развитию «исторические народы» из этнографического состояния переходят в государственное и только затем — в культурное состояние.

Народ, утверждает Данилевский, формирует самобытную культуру в соответствии со своим психологическим складом и государственно-национальным характером. И, несмотря на то, что каждый культурно-исторический тип вырабатывает свои начала под влиянием других культурно-исторических типов, эти начала не передаются. Все это обосновывается мыслителем главным образом при помощи понятий «дух», «природа» народов, которые не заимствуются. Подобного рода заимствования неизбежно обусловили бы усвоение народом чужой культуры и утрату собственной. Но творить по чужим образцам — значит обречь себя на подражательность и эпигонство. Такие попытки чрезвычайно опасны, так как они могут перечеркнуть путь собственного культурного развития. Он может завершиться еще до перехода культуры в цивилизацию, которая, по Данилевскому, — неизбежное и органическое завершение культурно-исторического типа. Именно в это время расцветают искусства и науки, осуществляются идеалы свободы, общественного благоустройства и благосостояния. Но поскольку творческая активность довольно быстро иссякает, цивилизация впадает или в «апатию отчаяния», или в «апатию самодовольства», гибнет.

Обозначив десять существовавших ранее культурно-исторических типов, завершивших свой путь развития, и два культурно-исторических типа, погибших «насильственной смертью», Данилевский определяет действующие во второй половине XIX в. цивилизации: романо-германскую (европейскую) и славянскую. Рассматривая в этой связи проблему взаимоотношений России и Европы (проблемы за их пределами его не особенно интересовали), он утверждает, что слово «Европа» имеет не географический, а культурно-исторический смысл. «Европа есть поприще романо-германской цивилизации — ни более, ни менее; или, по употребительному метафорическому способу выражения, Европа есть сама германо-романская цивилизация, — заявляет он. — Оба эти слова — синонимы»[2]. Ибо Англия, Германия, Франция, по многочисленным утверждениям Данилевского, всего лишь политические единицы, тогда как культурной единицей является Европа в целом — германо-романская цивилизация.

Он явно сожалеет, что Россия была насильственно «перевернута на иностранный лад» Петром I, которому Европа внушала страстную любовь. Влюбившись в Европу, Петр и Россию стремился превратить в Европу. Поэтому петровские реформы — очень тяжелая и болезненная операция для России. Они не способствовали развитию самобытной русской культуры, европейская культура в России также не усваивалась должным образом. Данилевский полагал ненужным и даже вредным подстраиваться под европейскую цивилизацию, которая, уже пережив свои лучшие времена, клонилась к упадку. России, внушал он, необходимо переварить все западные заимствования, в противном случае она может превратиться в культурный придаток Европы, влачащий жалкое существование. Мыслитель в полной мере разделяет идею о том, что «Запад гниет». Он постоянно ищет и находит подтверждение «взгляду на общий ход европейской цивилизации, — взгляду, по которому ее творческие созидательные силы вступили уже около полутораста или двухсот лет тому назад на нисходящую сторону своего пути»[3]. Данилевский утверждал, что ни одна цивилизация не может быть вечной. На смену отходящему культурно-историческому типу неизбежно должен прийти более молодой, каковым во второй половине XIX в. и был, по его мнению, славянский культурно-исторический тип.

Объединенной Европе, по Данилевскому, может противостоять только объединенное Славянство. Но более или менее полное разрешение проблемы объединения славянских народов он полагал возможным лишь в результате решения Восточного вопроса, трактуемого как противостояние романо-германского и славянского миров. По этой причине Данилевский уделял значительное внимание Константинополю (Царьграду) — будущей столице всеславянской федерации, культурному центру всеславянской цивилизации. При этом им особо подчеркивалось, что Царьград ни в коем случае не должен стать столицей России, которой имеет право быть только Москва, не должен входить в состав Российского государства. Для решения Восточного вопроса «нужно не поглощение славян Россиею, а объединение всех славянских народов общею идеею Всеславянства как в политическом, так и в культурном отношении, и в первом — главнейше и преимущественно для возможности осуществления последнего»[4]. Ведь всеславянский союз для Данилевского — важнейшая основа, позволяющая взрастить самобытную славянскую культуру и обеспечить ее успешное развитие, реально осуществимое лишь после решения стоящих перед государством политических задач.

Он внушал, что России необходимо постоянно думать о сохранении культурной самобытности, для чего она и должна заниматься укреплением своей политической

самостоятельности. Утверждая, что культурная деятельность западных славян продолжалась и после утраты ими политической независимости, мыслитель указывает на ее весьма невысокий уровень. Среди всех славянских культур лишь русская, по Данилевскому, отличается наличием действительно выдающихся шедевров. А поэтому все славянские народы должны активизировать свою борьбу с Европой. Только в ходе этой борьбы может зародиться «спасительное отчуждение» от ценностей европейской цивилизации и проявиться интерес к своему родному, самобытному, славянскому. «Борьба с Западом, — писал Данилевский, — единственное спасительное средство как для излечения наших русских культурных недугов, так и для развития общеславянских симпатий. . . »[5]. Значительную роль во взаимном плодотворном культурном общении славян должен, по его мнению, сыграть русский язык, который после их объединения неизбежно станет общеславянским, хотя далеко не все из исследователей его творчества с ним согласны. У него не очень много последователей. Но, пожалуй, единственным, кто, ощутив на себе влияние Данилевского, не только развил его идеи, но и создал собственную оригинальную концепцию, был К. Леонтьев.

Испытывая вслед за Данилевским приверженность идеям циклического развития, Леонтьев утверждал, что национальные культуры, как и прочие социально-культурные организмы, во многом уподобляемые им живым организмам, также рождаются, живут и умирают. Все они (если насильственно не обрывается их развитие) переживают три периода: «первичной простоты», «цветущей сложности» и «вторичного смесительного упрощения». Таким образом, одна из важнейших идей Данилевского — о подчиненности культурно-исторического бытия законам органической природы — получила у Леонтьева дальнейшее развитие в его концепции «триединого процесса», которой он очень гордился. В формировании его взглядов на культуру большое значение имели натурализм, эстетизм и религиозность.

При этом натурализм, являясь одним из важнейших элементов культурологических построений Леонтьева, как правило, активно дополняется эстетизмом. У него наблюдается не только сближение, но порой и совпадение натуралистического и эстетического восприятий и критериев. А. Корольков верно отмечает, что «в методологии К. Леонтьева жило утраченное ныне единство культуры, в которой не предполагалась несовместимость естествознания и гуманитарного знания. От фактов и обобщений естествознания он перебрасывал мостки к социологии, искусству, литературе»[6]. Утверждая, что в культуре необходимо разграничить эстетику жизни и отраженную красоту искусства, мыслитель ищет прежде всего многоцветия и силы. Эстетика жизни для него значительно важнее эстетики искусства. А поэтому в основе его требований к культуре — стремление к красоте, общий закон которой (в известной мере тождественный гармоническому развитию законов природы) он определяет как «многообразие в единстве».

Но если, по Леонтьеву, эстетика искусства большинство людей обычно утешает и успокаивает, то эстетика жизни, напротив, многих шокирует. Он убежден, что гармония законов культуры, как и законов природы, не исключает, а предполагает борьбу и страдания, требует контрастов. Красота для него — добро, а уродство зло. В этой связи мыслителя более привлекала не христианская, а языческая культура — культура красоты и силы. «Леонтьев ощущает красоту всего трагического и демонического. Где нет зла и насилия, порождающих трагедию, — пишет С. Франк, — там для Леонтьева жизнь скучна и пошла; всякое благополучие, всякая спокойная добродетель есть начало духовного разложения и смерти»[7]. И вместе с тем Леонтьев

пытается (особенно после 1871 г.) поставить христианские установки и критерии в положение, доминирующее в своих культурологических построениях.

Однако приоритет христианства над натурализмом и эстетизмом Леонтьевым так и не был осуществлен. И в последние годы своей жизни он, сам того не желая, провозглашает «примат эстетики». Вся его оставшаяся жизнь — борьба эстетизма с религиозностью. «Но в этой "жестокой борьбе" двух начал, — справедливо отмечал священник К. Аггеев, — помимо воли самого К. Н. Леонтьева побежденное в значительной мере стало победителем: религия подгонялась под эстетику»[8]. Очевидно, что его взгляды на культуру формировались на вполне выраженной дуалистической основе. И это неудивительно. Будучи эстетом в миру, он страстно стремился стать христианином в религиозной жизни.

Н. Бердяев, значительно смягчив в эмиграции свои оценки идей Леонтьева, писал о его «трагическом дуализме», в котором язычество и христианство оказались «раздельными, но сосуществующими». Подобное же «раздвоение между простою субъективною религиозностью и объективным культурным идеалом смешанного характера с преобладанием мирских элементов»[9] отмечал и В. С. Соловьев. Являясь прежде всего «поборником красоты», Леонтьев вынужден бороться с самим собою, стремясь примирить эстетизм с религиозностью. В этой связи у него не могло не сложиться непростых отношений со многими русскими писателями, и прежде всего с Гоголем.

Испытывая к Гоголю — писателю «с лицом какого-то неприятного полового» — личное нерасположение, Леонтьев воспринимал абсолютное большинство его художественных образов или чудовищными уродами, или невзрачными и ничтожными людьми. (Хотя некоторые его произведения явно импонировали ему. Так, например, он весьма одобрительно воспринимал повесть «Тарас Бульба», очерк «Рим», лирические отступления в «Мертвых душах», могучую поэзию «Вия».) Вместе с тем мыслитель не мог не осознавать, что Гоголь внес в русскую жизнь тему, ставшую одной из центральных в отечественной интеллектуальной мысли, — тему русской православной культуры. Леонтьев не мог не обратить внимание, что у Гоголя обосновывалась идея, которая ранее в России имела преимущественно декларативное выражение. Он, заявляет В. Зеньковский, указывал, что «путь России по существу иной, чем путь Запада, так как дух Православия иной, чем дух западного христианства»[10].

Взывая к перестройке отечественной культуры в духе православия, заявляя о самобытном пути России, Гоголь несомненно вызывал у Леонтьева симпатии. Для Гоголя также было характерно и восхищение историческим наследием русской культуры, и критика ее уже значительно подорванного Европой современного состояния. Призывая вскрывать недостатки русской жизни, они предостерегали от намерений видеть в ней исключительно положительные черты и в то же время взывали не забывать свои культурно-национальные основы. К современной же культуре Европы, где, по их убеждению, преимущественно господствовала пошлость, они относились весьма негативно. В этом Леонтьеву помогал и Герцен.

Понятно, что он имел в виду не Герцена времен «Колокола», его Леонтьев не любил, а Герцена, издевающегося над «буржуазностью и прозой» современной европейской культуры. Он сам утверждал, что выражения «средний человек», «средний европеец», определяющие цель либерально-эгалитарного прогресса, разрушающего всякую самобытную культуру, были придуманы им, «следуя Герцену». Ему явно импонировали заявления Герцена, что мещанство, жестко определяющее культуре лишь обслуживающую роль, является идеалом, к которому активно стремится

современная Европа. Такие необходимо присущие мещанству «таланты», как умеренность и аккуратность, вызывали у них раздражение. Они усматривали в них проявление вульгарности, ограниченной посредственности. При этом Леонтьев подчеркивал, что расставание Герцена со сколько-нибудь серьезными надеждами на Запад, завершающий свое культурное развитие, произошли в период его европейской эмиграции.

Именно в Европе, утверждает Леонтьев, Герцен осознал очевидность скорого духовного вымирания, гибели европейской культуры. Но заявляя о приближающемся конце европейского буржуазного мира, Герцен начинает серьезно задумываться над перспективами самобытного культурного развития России, над ее небуржуазным будущим, с чем Леонтьев был, конечно, также полностью согласен. И тот и другой с удовлетворением констатировали, что в России европейская культура, распространившись в основном среди дворянства, по существу не затронула традиционно ориентирующееся на отечественную культуру крестьянство. Они утверждали, что в такой крестьянской стране, как Россия, чувство чрезмерной почтительности к западным ценностям не должно доминировать. Русский народ, по словам Герцена, «народ будущего». Но поскольку «будущее импровизируется на тему прошедшего», России ни в коем случае не следует вспоминать «европейские зады». Закончив период ученического подражания культуре Запада, встав на путь самостоятельного развития, она не должна повторять печальные итоги Европы.

Леонтьев резко отрицательно относится к современной ему Европе с ее культурой, порождающей уравнительные тенденции. Его взгляды на западноевропейскую культуру XIX в. формируются на основе критики идеалов буржуазного равенства, либерализма, парламентаризма и т. п., ведущих «к какому-то среднеевропейскому типу общества». А поэтому мыслителя не может не беспокоить, что Россия все более напоминает разрушающуюся Европу. «Увы! — восклицает он, — до Петра I мы были слишком похожи на Византию, с Александра II-го мы становимся слишком похожи на Европу (не на Францию, не на Англию или Германию, а именно на Европу), на какую-то среднепропорциональную Европу»[11]. Это, по его мнению, самым негативным образом повлияло на самобытные основы русской культуры. Леонтьеву жизненно необходимо, чтобы Россия избрала свой особый путь, для чего ей надо «совершенно сорваться с европейских рельсов», «заморозить» свою историю и культуру.

К. Леонтьев — один из первых русских мыслителей, почувствовавших всю опасность подмены духовных ценностей утилитарными ценностями буржуазного общества. Испытывая ужас от надвигающейся на Россию западноевропейской массовой культуры, он не любит современную Россию, так как не приемлет ее либерально-прогрессистские настроения, повсеместно разрушающие многовековые ценности отечественной культуры. Ему российский буржуа так же неприятен, как и буржуа европейский. Ибо насаждавшееся Западной Европой культурное однообразие, по утверждению мыслителя, неизбежно «ведет к холодной бездне тоски и отчаяния». И тем не менее он постоянно заявлял, что счастье и достоинство русской культуры, как и несчастье и недостоинство культуры западноевропейской прежде всего — в их историческом возрасте, а не истинности или ложности их содержания. Хотя, по его же словам, «большего противу прежнего разнообразия исторической жизни, увы, теперь уже нечего ждать впереди! Человечество пережило его — оно уже перезрело»[12], — сокрушенно замечает Леонтьев.

Он утверждал, что культурное своеобразие гибнет не только от разрушения кра-

соты, но и от распространения политических свобод. Цветение культуры у него обусловлено и разнообразием, и неравенством. Ибо любые уравнительные процессы (эстетические, политические и др.) принижают уровень культуры. То же самое можно сказать и о буржуазной цивилизации, которая самым неблагоприятным образом влияет на культуру. И это закономерно, так как культура, по определению мыслителя, состоит в «совокупности всех тех признаков, которыми одна цивилизация отличается от другой»[13]. Еще в детстве впитав в себя обаяние красоты и поэзии русских помещичьих усадеб, русского быта, русского православия, Леонтьев ощутил, и ощутил необычайно остро, всю бездуховность западноевропейской (германо-романской) цивилизации. Заявляя, что ее влияние на Россию неизбежно, он предупреждал: не следует заимствовать все предлагаемое Западом, а то, что заимствуется, необходимо обязательно «перерабатывать в себе».

Стремясь сохранить национальное своеобразие России, Леонтьев заявляет, что в известном смысле даже безграмотность простого народа не горе, а счастье для самобытной русской культуры. Ибо безграмотный народ, в отличие от развращенных эгалитарными европейскими идеями дворян, чиновников и интеллигенции, только и сохранил свою «национальную физиономию», «без которой не может создаться своеобразная цивилизация»[14]. И вместе с тем мыслитель не был принципиальным противником распространения научных знаний среди народа. Он лишь полагал, что время для его просвещения еще не наступило. Заявляя, что просвещение России надо начинать с «предмета», определяемого им как «национальное своеобразие», Леонтьев подчеркивал, что простой народ им хорошо владеет. Стало быть, вначале обучать надо не его, а «зараженную» современной западноевропейской культурой часть русского общества. Для отечественной культуры благо, что хорошо усвоивший национальное своеобразие народ не только не стремится подражать европеизированному населению России, но, напротив, относится к нему с недоверием.

Леонтьев полагал необходимым четко разграничить национализм политический и национализм культурный, ибо первый воздействует на второй самым неблагоприятным образом. И если культурный национализм для него — основа самобытности различных народов, то политический национализм — «принцип племенной национальности» — путь к космополитизму, лишающему Россию национально-культурного своеобразия и оригинальности. Выступая против политического национализма, который наиболее заметно проявляется в движении, называемом Леонтьевым «эгалитарно-либеральным разложением романо-германской цивилизации»[15], он ратовал за возрождение культурного национализма, называя себя культурным славянофилом, хотя и не любил западных и южных славян за то, что они оказались в зависимости от западноевропейской цивилизации и в большей или меньшей мере были развращены ею. Поэтому, предостерегая против политического сближения с другими славянскими народами, Леонтьев призывал сохранить в России оригинальные самобытные начала русской культуры.

Однако он отнюдь не был равнодушен к проблеме освобождения славян. Полагая, что «судьбы исторические должны совершаться вопреки историческим соображениям», мыслитель заявлял: освобождение славян для России должно быть не целью, а только средством. «Цель, – по его мнению, — была цивилизация своя, непохожая на западную, культура по возможности независимая от хода европейской культуры»[16]. Огорченный, что славянского в славянах остается все меньше, а европейского становится все больше, Леонтьев подвергает критике современную ему Европу. Именно из-за ее влияния *свое старое* у славян погибает. Однако они еще могут создать и

свое новое, но только с помощью России. В этой связи В. Розанов утверждает, что Леонтьев пытается «продлить культурное существование человечества чрез отсечение славянского мира от очевидно разлагающейся культуры Западной Европы»[17]. Для него важны не столько сами славяне, сколько их культурная оригинальность.

Леонтьева страшили призывы повторить путь западноевропейской буржуазной цивилизации, порождающей главным образом не духовные, а материальные ценности. При этом он постоянно напоминал, что эгалитарный буржуазный прогресс губительно влияет как на природную жизнь общества, так и на его культурное развитие. «Тема о судьбе культуры, — замечает Н. Бердяев, — была им очень остро поставлена. Он предвидел возможный декаданс культуры»[18]. Утверждая, что культура — это «не что иное, как своеобразие», Леонтьев не мог не размышлять над проблемой сохранения культурного своеобразия России. Для него современная Западная Европа — только пример неподражания, ее культурные ценности, «изуродованные мещанской цивилизацией», не могут в достаточной мере соответствовать подлинным духовным запросам. Яркая культурная самобытность России, ее цивилизации — единственная задача, которую до конца жизни он пытался решить.

Несмотря на известную утопичность некоторых своих взглядов, Данилевский и Леонтьев выдвинули идеи, ценность которых в настоящее время не только сохраняется, но и умножается. Они одни из первых отечественных мыслителей, кто, предупреждая об опасности космополитизма в истории и культуре, большое внимание уделяли постановке и рассмотрению национальных проблем. Мыслители предостерегали от угрозы денационализации культуры, навязывания Западом всему миру своего единственного цивилизационного пути, собственных культурных ценностей, выдаваемых за общечеловеческие и пр. Данилевский и Леонтьев искренне стремились к тому, чтобы Россия отказалась от поверхностного культурного подражательства. Однако лишая Запад статуса единственного обладателя общечеловеческих культурных ценностей, они неизбежно ограничивали его влияние на многие из них как во времени, так и в пространстве.

Стремление ускорить возрождение России, часто отождествляемое с поклонением нашим религиозно-духовным святыням, придают культурологическим построениям Данилевского и Леонтьева повышенную актуальность. Неудивительно, что в настоящее время эти мыслители вызывают значительный интерес. Они становятся все более современными, их идеи привлекают многих. И так, по-видимому, будет и впредь. По крайней мере до тех пор, пока Россия не только определит пути развития своей самобытной культуры, но и будет способна успешно их осуществлять.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Соколов Э. В.* Проблема взаимодействия культур в теории культурно-исторических типов Н. Я. Данилевского // Взаимовлияние форм культуры в духовной жизни общества. Л., 1986. С. 12.

[2] *Данилевский Н. Я.* Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германо-Романскому. СПб., 1995. С. 48.

[3] Там же. С. 144.

[4] Там же. С. 329.

[5] Там же. С. 368.

[6] *Корольков А. А.* Пророчества Константина Леонтьева. СПб., 1991. С. 25.

[7] *Франк С. Л.* Мировоззрение Константина Леонтьева // Критическое обозрение. 1909. № 11. С. 83.

[8] *Аггеев К. М.* Христианство и его отношение к благоустройству земной жизни. Опыт критического изучения и богословской оценки раскрытого К. Н. Леонтьевым понимания христианства. Киев, 1909. С. 245.

[9] *Соловьев В. С.* Памяти К. Н. Леонтьева // К. Н. Леонтьев: pro et contra. СПб., 1995. Кн. 1. С. 24. См.: *Бердяев Н. А.* Константин Леонтьев. Очерк по истории русской религиозной мысли. Париж, 1926. С. 261.

[10] *Зеньковский В. В.* История русской философии. Л., 1991. Т. 1. Ч. 1. С. 192.

[11] *Леонтьев К. Н.* «Моя литературная судьба». Автобиография // Литературное наследство. М., 1935. № 22–24. С. 448.

[12] *Леонтьев К. Н.* Кто правее? // Наш современник. 1991. № 12. С. 172.

[13] *Леонтьев К. Н.* Собр. соч. М., 1913. Т. 7. С. 527.

[14] Там же. С. 23.

[15] *Леонтьев К. Н.* Собр. соч. М., 1912. Т. 5. С. 388.

[16] Там же. С. 264.

[17] *Розанов В. В.* Сочинения. М., 1990. С. 148–149.

[18] *Бердяев Н. А.* Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX в. и начала XX в. // О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 125.

А. Я. Кожурин

«СИМВОЛИСТ» В ПОВСЕДНЕВНОЙ ЖИЗНИ (В. В. РОЗАНОВ)

В последнее время тема «повседневности» стала одной из центральных для историков, культурологов, философов. Ведь даже такие, насыщенные интеллектуальными и художественными достижениями, равно как и политическими событиями эпохи, как «серебряный век» имели свою повседневность. Более того, именно они пытались возвести эту повседневность на уровень произведения искусства. Трудно отыскать в отечественной истории эпоху, способную соперничать с «серебряным веком» в создании такой «стильной», знаковой повседневности. Единственное сопоставление, приходящее на ум, — первые десятилетия XIX в., эпоха войн с Наполеоном и движения декабристов. Впрочем, и она блекнет в сравнении с разнообразием повседневности интересующего нас периода русской культуры.

Название и проблематика данной работы навеяны замечательной статьей Ю. М. Лотмана «Декабрист в повседневной жизни». Искусство «жить», вести себя «дома» и «на людях» было возведено и в эпоху декабристов и в начале XX в. в ранг подлинного искусства. Речь, естественно, идет о интеллектуально-художественной элите. Необходимо, правда, отметить одно существенное отличие: установку на выработку определенного стереотипа поведения у декабристов, при всей ярко выраженной индивидуальности каждого из представителей этого движения, и своеобразный «эгоцентризм» деятелей «серебряного века». Поэтому, говоря о них, предпочтительнее анализировать не групповое, но индивидуальное поведение. Хотя, несомненно, можно выделить некоторые характерные черты, которые достаточно четко отделяли «символистов», причем как от «интеллигенции», так и от «простонародья».

Мы не случайно поставили слово «символисты» в кавычки. Будучи центральным течением литературной и философской жизни России рубежа веков, символизм вынуждал все другие направления определяться по отношению к себе, тем самым четко очерчивая границы культуры «серебряного века». Так и акмеизм, и футуризм, занимая резко выраженные антисимволистские позиции, оказывались тем не менее в пространстве, обозначенном этим самым символизмом. В данной связи и Василий Васильевич Розанов, не будучи представителем символизма, в строгом смысле

слова, а быть может и наиболее последовательным антисимволистом, оказывается одним из родоначальников этого движения — в качестве инициатора дискуссий по целому ряду проблем. Причем его роль в генезисе данного течения, на наш взгляд, вполне сравнима с ролью, например, Владимира Соловьева.

Можно, конечно, вспомнить первое посещение В. В. Розановым редакционного вечера «Мира искусств», засвидетельствованное П. П. Перцовым. «Появление Василия Васильевича произвело эффект, и весь вечер внимание было устремлено на него. Но он сам был решительно сконфужен. Главное, его смущало, что он, тогда еще очень консервативно настроенный и хорошо сохранившийся провинциальный "дичок", попал на вечер к "декадентам", которые неизвестно еще, как ведут себя. Подозрительно оглядывался он по сторонам, как бы ожидая появления чего-нибудь неподобающего... Особенно его взоры привлекла висевшая посередине кабинета Дягилева резная деревянная люстра в форме дракона со многими головами. По окончании вечера мы пошли с ним вдвоем по Литейному. "Вы видели, какая у них люстра? — боязливо сказал он и, помолчав, прибавил: — Разве Страхов пошел бы к ним больше одного раза?"»[1].

Нельзя также забывать, что Розанов еще в 1896 г. подверг резкой критике («сечению розгами») первые сборники русских символистов и на этом основании лишить его права «причастности» движению. Но ведь и В. С. Соловьев, единодушно признаваемый символистами родоначальником течения, осмеял эти самые сборники, что, однако, не помешало последующей его «канонизации». Тем более что речь у нас пойдет не о жизни и творчестве Розанова в период написания «О понимании» или «Сумерек просвещения», хотя эти книги занимают важное место в наследии мыслителя, но о Розанове — авторе «В мире неясного и нерешенного» и «Опавших листьев». Кроме того, общеизвестно влияние Василия Васильевича на таких выдающихся представителей символизма, как Д. С. Мережковский, П. А. Флоренский, А. М. Ремизов.

Укажем даже дату, разделившую творчество Розанова на «досимволистский» и «символистский» периоды. Это — 1898 год, который можно обозначить как переломный. Вот как об этом вспоминал П. П. Перцов: «Я пробыл за границей год — и этот год — зима 1897–98 гг. был решающим в духовной жизни Розанова. По возвращении я не узнал его... Это был уже другой Розанов, вдруг пробудившийся к своим истинным интересам, — тот Розанов вопросов пола, религии Востока, семитизма, — одним словом, тот "египетский" Розанов, которого мы все теперь знаем»[2]. Данное наблюдение Перцова вполне разделяется и современными исследователями, в том числе и автором этих строк, что, впрочем, не снимает проблемы понимать творческое наследие Розанова как единое целое, ибо целый ряд идей, сформулированных великим мыслителем в ранних работах, нашел свое развитие в сочинениях, созданных после «перелома».

Наиболее проницательные критики отмечают двусмысленность интересующей нас эпохи, сочетание в ней элементов подлинного творчества с элементами упадничества. Вот как характеризовал особенности «литературного быта» начала XX в. представитель другого поколения: «В 1909–1910 гг. А. М. Ремизов советовал Пясту заняться обращением на себя внимания экзотическим костюмом, особым способом еды или какими-нибудь веселыми танцами. Сам Алексей Михайлович половиной своей славы обязан "Обезьяньей Вольной Палате", мышкам, травкам, коловертышам, кукушкиной Комнате да письмам, писанным старинным полууставом. Литература понемногу превращалась в театр. Актерствовал, позерствовал Гумилев, во-

рожил плащом и посохом Максимилиан Волошин. Да еще Коктебелем. Село Михайловское и Ясная Поляна вошли в историю неумышленно, но Коктебель — литературное сочинение. Сочинением была “Башня” Вячеслава Иванова. Поэты серебряного века, задолго до революции, начали наряжаться и придумывать себе позы и силуэты. Гумилев признал это очень важным и возвел в теорию, призывая заботиться о том, чтобы читатель мог догадаться о цвете глаз, о форме рук поэта. Народилось целое литературное поколение, думавшее прежде всего об этом»[3].

Действительно, эротика и эстетика преобладают в эти годы над этикой. Это, впрочем, является естественной реакцией на морализм предшественников — народников. «Переоценка всех прежних ценностей» очень часто оборачивалась их полным ниспровержением. Самоуверенность и самоутверждение сочетались с усталостью и беспомощной тоской. И, пожалуй, ни в ком эти противоречия не были соединены столь, как ни парадоксально это звучит, органично, как в В. В. Розанове. Еще бы: виднейшим деятелем эпохи, требовавшей оригинальности любой ценой, становится человек, характеризующий себя следующим образом: «Я самый обыкновенный человек; позвольте полный титул: “Коллежский советник Василий Васильевич Розанов, пишущий сочинения”»[4].

Дело не только в этих самых «сочинениях», оказавших колоссальное воздействие на современников, но, по большому счету, еще ждущих конгениального прочтения. Важна и сама личность творца, которую уж никак нельзя «ампутировать», отделить от созданных им текстов. Чтобы преодолеть кричащие диссонансы, схваченные розановской автохарактеристикой, Бердяев предложил следующую формулу: «гениальный обыватель». Сам Николай Александрович прекрасно понимал тот элемент стилизации, который использовал в своей литературной стратегии Василий Васильевич: «Презрение Розанова к идеям, мыслям, литературе не имеет пределов. Чиновник для него выше писателя. Чиновничья служба — дело серьезное, а литература — забава <...> Розанов хочет с художественным совершенством выразить обывательскую точку зрения на мир, тот взгляд старых тетушек и дядюшек, по которому государственная служба есть дело серьезное, а литература, идеи и пр. — пустяки, забава. Но до чего все это литература у самого Розанова. Он сам насквозь литератор, и литератор болтливый. Розанов был когда-то чиновником контрольного ведомства. Но вряд ли он захочет остаться в истории в таком качестве. Он захочет остаться в истории знаменитым литератором и ни от одной строчки, написанной им, не откажется»[5].

Бердяев подводит нас к проблеме социальной ангажированности того или иного деятеля культуры, выявлению его «психоидеологии». Вообще, Розанов — идеальная фигура для различных концепций социологизаторского толка. Практически все критики указывают на преломление в его творчестве психологии обывательского, мещанского сословия. Розанов возводит в ранг «ценности» все прелести этого мира: щи, папироски, малосольные огурчики, устои патриархальной семьи, постельные утехи с проституткой. В констатации данного факта сходятся такие разные интерпретаторы розановской «идеологии» как Л. Д. Троцкий и А. Ф. Лосев. В своей знаменитой «Диалектике мифа» А. Ф. Лосев даже писал о «мелкобуржуазной иудаистической мистике» В. В. Розанова.

Вместе с тем Василий Васильевич был «метафизиком» этого мира и метафизиком крайне чутким к сейсмическим процессам истории, взявшей курс на потрясение всех традиционных устоев. Отсюда — элемент недовольства и даже самокритики, характерный для творчества нашего героя. Причем его недовольство вызывают не

только приобретенные, но и прирожденные свойства, включая внешность и даже фамилию. «Удивительно противна мне моя фамилия <...> Иду раз по улице. Поднял голову и прочитал: “НЕМЕЦКАЯ БУЛОЧНАЯ РОЗАНОВА”.

Ну, так и есть: все булочники “Розановы” и, следовательно, все Розановы — булочники. Что таким дуракам (с такой глупой фамилией) и делать. <...>

Поэтому:

СОЧИНЕНИЯ В. РОЗАНОВА

меня не манят. Даже смешно.

СТИХОТВОРЕНИЯ В. РОЗАНОВА

совершенно нельзя вообразить. Кто же будет “читать” такие стихи?

— Ты что делаешь, Розанов?

— Я пишу стихи.

— Дурак. Ты бы лучше пек булки.

Совершенно естественно»[6].

Кроме того, недовольство Василия Васильевича вызывает не только собственное «имя», но и внешний вид, «тело». «Такая неестественно отвратительная фамилия дана мне в дополнение к мизерабельному виду». Это — фрагмент из «Уединенного», а в «Опавших листьях» мы находим следующий автопортрет: «С выпученными глазами и облизывающийся — вот я. Некрасиво? Что делать»[7]. Вот это-то «что делать» и снимает остроту проблемы. Розанов не был бы самим собой, если бы не нашел положительных моментов своей «непривлекательности»: она способствовала самоуглублению, а, следовательно, созданию трилогии — «Уединенного» и «Опавших листьев».

Впрочем, звучит еще слишком рационально, а потому Василий Васильевич продолжает в интересующем нас фрагменте развивать тему собственной непрезентабельности. «Теперь же мне даже нравится, и что “Розанов” так отвратительно: я с детства любил худую, заношенную, проношенную одежду. “Новенькая” меня всегда жала, теснила, даже невыносима была <...> На кой черт мне “интересная физиономия” или еще “новое платье”, когда я сам (в себе, в “комке”) бесконечно интересен, а по душе — бесконечно стар, опытен, точно мне 1000 лет, и, вместе юн, как совершенный ребенок... Хорошо! Совсем хорошо...»[8].

Прозаизм розановской внешности резко контрастировал с «ликами» его сотоварищей — «символистов» и деятелей «нового религиозного сознания». Говорили даже о типичности внешности Василия Васильевича («рыжий костромской мужичок», «тип старого чиновника или учителя» и т. п.), позволившей коллеге из «Нового времени» безошибочно опознать соотечественника даже в «Вечном городе». Говоря об истории культуры, можно выделить в ней «поэтические» и «прозаические» эпохи. Следовательно, и соответствующие данным историческим эпохам стили «повседневности». К «поэтическим», несомненно, относятся эпохи декабристов и символистов. Причем «поэзия», которую мы имеем в виду, налагает свой отпечаток не только на образ жизни и поведение, но и на внешний вид деятелей культуры. Вспомним, например, галерею портретов участников войны 1812 г. В связи же с интересующей нас эпохой позволим себе привести блестящую характеристику Ф. Степуна, который, характеризуя современников, писал: «Если... посадить за один стол Бердяева, Вячеслава Иванова, Белого, Эллиса, Волошина, Ремизова и Кузмина, то получится нечто среднее между Олимпом и кунтскамерой»[9].

Внешность Розанова, впрочем, имела некоторые характерные особенности, выделявшие его даже на фоне ярких современников. Внимание, однако, привлекали

глаза и особенно манера говорить: «пришепетывая» и «приплевывая», «обсюсюкиваясь». Разумеется, манера общения («интимничанье») нравилась далеко не всем собеседникам. Иных она настораживала («хитер нараспашку» — Андрей Белый), иных отталкивала (столкновение с Федором Сологубом, имевшее, впрочем, и «местническое» объяснение — розановские «воскресники» были более популярными, чем сологубовские), но большинство принимало Василия Васильевича таким, каким он был.

Определенный знаковый аспект был связан также с «зазором», который возникал между неказистой внешностью Розанова и исповедуемыми им идеями. Своеобразная «философия жизни», витализм, фаллизм и обоготворение чадородия не стыковались с его невзрачной, щупленькой фигуркой («В вас мужского только... брюки», — однажды заявила ему родственница). Действительно, образ «патриархального отца» плохо вязался с его внешностью. Ситуация становилась особенно комичной, если оппоненты Василия Васильевича из церковной среды («люди лунного света») оказывались богатырского сложения — вроде архимандрида Иллариона.

Розанов, кстати, был одним из организаторов так называемых «Религиозно-философских собраний», где и происходили встречи «символистов» с духовенством. Идейная сторона «собраний» нас здесь не очень интересует, но крайне показательно поведение нашего «героя» во время чтения докладов. Сам Василий Васильевич практически никогда не озвучивал собственных рефератов, — это делал кто-то посторонний. Ответы на вопросы и возражения писал, но зачитывал их опять-таки не он. Во время этих чтений Розанов чувствовал себя крайне неуютно, будучи готов «сквозь землю» провалиться, если публика поведет себя неодобрительно. Иное дело печатные работы — от них всегда можно «отречься», это своего рода отчужденный результат творчества.

На фоне других «символистов», блестящих ораторов и спорщиков, Василий Васильевич явно проигрывал, но он тут же брал своеобразный реванш в кулуарной части «собраний», в узком кругу. Это, разумеется, относилось не только к «религиозно-философским», но и к другим официальным собраниям и заседаниям. Еще более естественно чувствовал себя Розанов дома, особенно во время своих знаменитых «воскресников». К нему ходили буквально все, и участники, а среди них были — Белый, Бердяев, Мережковские, Ремизов, вспоминали о них единодушно положительно, особенно в сравнении с другими «сборищами» («скучными, холодными воскресниками Ф. Сологуба», например).

Дом Василия Васильевича в первое десятилетие века был одним из интеллектуальных фокусов Петербурга, что, впрочем, не мешало атмосфере живого, неформального общения. Вот как выглядели «воскресники» в восприятии Белого: «Розанова “воскресенья” совершались нелепо, разгамисто, весело; гостеприимный хозяин развязывал узы; не чувствовалось утеснения в тесненькой, белой столовой; стоял большой стол от стены до стены; и кричал десятью голосами зараз; В. В. где-то у края стола, незаметный и тихий, взяв под руку того, другого, поплескивал в уши; и — рот строил ижицей; точно безглазый; ощупывал пальцами (жаловались иные, хорошенькие, что — щипался), бесстыдничая переблеском очковых кругов...»[10]

На «воскресниках» эти люди, и какие люди, не присутствовали, а жили и даже блажили. Где, например, мог Ремизов безнаказанно перевернуть кресло-качалку с важно восседающим в ней Бердяевым, а сам хозяин бесцеремонно показывать кукиш

девице, заподозренной в симпатии идее украинской автономии. Ничуть, впрочем, не обидев саму «сепаратистку». Василия Васильевича отличала внимательность к людям, даже тревога за них, что нормальный человек не мог не заметить, а, заметив, — не оценить. Отсюда не только популярность домашних собраний, но и интимный характер взаимоотношений между хозяином и многими из гостей. От этой интимности, органически ему присущей, Розанов не мог отказаться, несмотря на отдельные инциденты — с тем же Ф. Сологубом, например.

Розанов, естественно, не только принимал гостей, но и сам наносил визиты. Часто это были визиты «своим», соратникам по «символистскому» делу. Попытки синтеза античной, ветхозаветной и христианской традиций приобретали в эти годы весьма причудливые формы. Этому были посвящены не только многочисленные печатные труды, но и действия практические. Причем действия, так и хочется сказать «действа», эти совершались в разных местах: и в «Башне» Вячеслава Иванова, и на квартире Минского, и в жилище Перцова. Интересно, что ходил туда Розанов тайком от жены, которую эти кощунственные, с точки зрения православия, «обряды» шокировали.

То, что эти действия принимали характер кощунственный, пусть подчас и независимо от воли организаторов, вспоминали многие. Так, Бенуа писал о попытке «форсирования благодати», предпринятой на квартире Перцова. Собравшиеся коснулись евангельского эпизода — омовения Христом ног своих учеников накануне последней Вечери. Причем «подвиг унижения и услужения» Христа решено было рассматривать не символически только, но и практически. Состав участников был традиционным: помимо хозяина квартиры и Бенуа, то были Мережковские, Философов и, несомненно, Василий Васильевич Розанов. Причем нашего героя охватил настоящий энтузиазм, вызванный, как посчитал мемуарист, «порочным любопытством». Еще бы, ведь среди участников этого «радения» была З. Н. Гиппиус — «декадентская Мадонна»[11].

Не менее характерно «действо», учиненное на квартире Минского. Участники окрестили его «сораспятием вселенской жертве». Присутствовали Бердяевы, Ремизовы, Вяч. Иванов с женой, Ф. Сологуб, В. В. Розанов. Особое нетерпение, как и следовало ожидать, проявлял Василий Васильевич: ведь «жертве» должны были нанести ранки, «до крови» (показателен розановский интерес к обонятельно-осязательным аспектам религиозного действа, пусть и такого, отдающего балаганом). После «принесения жертвы» началось «приобщение» ее крови, смешанной с вином — своеобразная «евхаристия», принимавшая, в зависимости от точки зрения оценивающего то характер однозначно кощунственный, то травестийный.

Это, однако, были символистские акты, не выходившие за рамки узкого круга участников. Но попытка воссоздания дионисийской мистерии, предпринятая по инициативе Вячеслава Иванова, получила общественный резонанс. «Надеялись достигнуть экстатического подъема, выйти из обыденности. Выражалось это в хороводе. В этой литературно надуманной и несерьезной затее участвовали выдающиеся писатели с известными именами — В. Розанов, В. Иванов, Н. Минский, Ф. Сологуб и др. Больше это не повторялось. Вспоминаю об этой истории с неприятным чувством. Пошли разные слухи и проникли в печать. Долгие годы спустя в правой обскурантистской печати писали даже, что служили черную мессу. Все приняло крайне преувеличенные и легендарные формы»[12].

Показательно, что Бердяев вспоминает именно этот случай, достаточно безобидный, а не эпизод с «сораспятием», в котором он также принимал участие. Уж не

потому ли, что «хороводом» заинтересовалась печать и дело вышло за рамки «символистского» круга? Но сейчас нас больше всего интересует то, что Розанов в очередной раз принял участие в «действе». Он, видимо, не мог пропустить ни одного из устраиваемых собратьями по перу мероприятий, и это при резко негативном отношении к ним семьи, которую Василий Васильевич боготворил. Стремление быть среди «своих», видимо, перевешивало семейные «табу».

Еще одной формой своеобразной символистской игры можно считать письма. Изысканность, знаковая нагруженность эпистолярного жанра вообще характерна для «стильных» эпох, и Розанов, чрезвычайно ценивший его, не мог этого не учитывать, становясь корреспондентом участников «движения». Вот приглашение чете Ремизовых: «Ждем. Серафиму Павловну и Алексея Михайловича без слонов, без зверей и без мифов, без "табаку" и вина 4 декабря в тихую обитель Б. Казачий, д. 4, кв. 12.

— вечером —

Смиренный иеромонах Василий»[13].

Перед нами образчик своеобразной «тайнописи». Если бы Ремизов не оставил нам «ключ», то можно было долго ломать голову над смыслом некоторых слов, да и всего послания в целом. «Слоны» — это любимцы Приапа, «обладающие сверх божеской меры». Здесь мы на «территории» Розанова, коего фаллические темы волновали весь «символистский» период жизни и творчества. Но, поскольку речь идет о приглашении в «дом», то такие сюжеты неуместны. Поэтому — без «слонов». «Табак» — это ремизовская повесть «Что есть табак» из цикла «Заветные сказы». Сюжет, опять-таки фаллический и, как бы Василий Васильевич не любил эту повесть, но — без «табаку». «Вина» Розанов не переносил и спиртное в доме, по воспоминаниям дочери, появлялось лишь по праздникам, для гостей. Философу Столпнеру, будущему известному переводчику Гегеля, выставлялся графин водки; любителем «зелья» Василий Васильевич считал и своего «двойника», по версии Ремизова, — Льва Шестова.

Таким образом, в одном письме мы можем обнаружить целую розановскую мифологию. И самоименование — «смиренный иеромонах», носящее весьма многозначительный характер: это и своеобразное травести (трудно представить автора таких работ, как «Темный лик» и «Люди лунного света», иеромонахом, причем «смиренным»), но также создание определенного зазора для дальнейших упражнений в области «фундаментальной мифологии». Кстати, именование друг друга титулами из церковного обихода будет неизменно входить в этикет взаимоотношений Розанова и Ремизовых. Среди «титулов» мы встретим и «матушку Серафиму», и «брате Алексея», и следующую характеристику друга: «чертенок-монашенок из монастыря XVII века». Можно, таким образом, констатировать, что церковный лексикон был «оккупирован» Василием Васильевичем прочно.

Правда, в письме 1906 г., а приведенное нами выше относилось к 1907, В. В. Розанов, заманивая «ухой из налима», так обращается к другу: «Дорогой Алексей Михайлович! Что Вы мне пишите как Архиерею в Консисторию: "Глубокоуважаемый!" Разве мы не социал-демократы и не "товарищи"!»[14] Это был период наибольшего увлечения Василия Васильевича «левыми», именно в это время он писал статьи, вошедшие позднее в книгу «Когда начальство ушло». Интересно, что Розанов, не слишком разбиравшийся в вопросах партийной догматики, объединяет под шапкой «социал-демократы» целый спектр леворадикальных движений: от собственно эсдеков до эсеров и трудовиков. Но сейчас это не важно и, поскольку левые

увлечения захлестнули Василия Васильевича, то любые иерархические условности, в том числе и религиозного свойства, должны быть отброшены.

Показательно, однако, что, несмотря на все свое «еретичество», Розанов всегда относился к представителям духовенства с подчеркнутым уважением и даже симпатией. Он любил, чтобы за ужином у него присутствовало несколько священников. Причем на стол в это время подавались традиционные яства, особенно рыбные, столь любимые русскими священнослужителями. Но это еще не все. Любя «плоть мира», Василий Васильевич обожал и «плоть церкви», ее быт, обряды и обычаи. Уже в эмиграции З. Н. Гиппиус вспоминала: «Со вкусом он исполняет их, зовет в дом чудотворную икону и после молебна как-то пролезает под ней (по старому обычаю). Все делает с усердием и умилением»[15].

Все это резко выделяет Розанова из среды его соратников по «духовному ренессансу». Действительно, трудно представить Бердяева или Мережковского пролезающими под иконой. Даже ставшие священниками Флоренский и Булгаков кажутся, в сравнении с Василием Васильевичем, слишком «интеллигентами», слишком рассудочными, не так органично связанными с бытовым православием. Водораздел проходил скорее на уровне мироощущения, чем мировоззрения. И «батюшки», особенно из «простых» («с яйцами»), чувствовали это и прощали Розанову его печатные «еретические» выходки.

Можно сказать, что, будучи жрецом своеобразной религии «частной жизни» и пола, Василий Васильевич весьма почтительно относился к чужому культу и его представителям, тем более, что сам род Розановых был традиционно «левитским», практически все его предки по мужской линии принадлежали к духовному сословию — исключение составлял лишь отец писателя, прервавший данную традицию. Но все же собственный культ тянул Розанова больше, и поэтому, приняв участие в церковном мероприятии (будь-то крестный ход или торжества по случаю канонизации Серафима Саровского), он неизменно возвращался «ко щам» и к жене — причем не только в буквальном, но и в фигуральном смысле.

Во втором коробе «Опавших листьев» Розанов своеобразно обнажает механизм мыслительной деятельности: «Больше всего приходит мыслей в конке. Конку трясет, меня трясет, мозг трясется и из мозга вытрясаются мысли (в конке)»[16]. Конка — демократичное средство передвижения, и пользовался ей Василий Васильевич, как правило, в чиновничий период жизни (90-е годы XIX в.). Интересно, что дополнительный стимул к полемике с Владимиром Соловьевым придавала и разница в их социальном положении. Соловьев, получавший солидные гонорары в либеральной периодике, мог позволить себе пролетку, а Розанов, обремененный нуждой и большим семейством, лишь «верх» конки. Такие аспекты добавляют градус самой идейной полемике, особенно если либеральный оппонент хорошо зарабатывает на своем «свободолюбии», что мы сплошь и рядом видим в истории российского «освободительного» движения.

Но куда же конка или коляска, ведь теперь он сотрудник «Нового времени» — самой влиятельной газеты дореволюционной России, везет Василия Васильевича? Если не на работу, то Розанов едет в лавку. «Много есть прекрасного в России, 17-е октября, конституция, как спит Иван Павлыч. Но лучше всего в чистый понедельник забирать соленья у Зайцева (угол Садовой и Невск.). Рыжики, грузди какие-то вроде яблочков, брусника — разложена на тарелках (для пробы). И испанские громадные луковицы. И образцы капусты. И нити белых грибов на косяке двери. И над дверью большой образ Спаса, с горящей лампадой. Полное православие»[17].

Совмещая здесь, используя архаический оборот, «далековатые понятия», Розанов выражает суть своего мироощущения, соединяющего прелести «частной жизни» с погруженностью в религиозно-метафизическую сферу. И даже православие, особенно в его бытовом варианте, вполне устраивает Василия Васильевича — речь ведь идет не о монастыре и аскетизме.

Вернувшись домой, где он записал расходы в «кухонную книжку», стоящую «Писем Тургенева к Виардо», Розанов просматривает газеты (в них его больше всего интересуют последние страницы — со всякого рода «страшными историями») и закуривает. Курит он много, и это, пожалуй, единственный бытовой порок, свойственный Василию Васильевичу. Он чужд традиционной русской склонности к горячительным напиткам и, кроме того, никогда не сквернословит. Хотя русский человек, по определению, должен говорить на двух языках — Пушкина и матерном. Но последнего Розанов никогда не употреблял, почитая это за великий грех и тем самым обнаруживая знание его сакральных оснований. Недокуренную папиросу он никогда не выбрасывает, «вытряхивает окурочки», чтобы их утилизировать — и это, заметим, при 12 000 годового дохода.

Но вот дочитаны газеты, положена заплаточка на папиросу, закончен обед. Наступает отдых. «Папироса после купания, малина с молоком, малосольный огурец в конце июня, да чтоб сбоку прилипла ниточка укропа (не надо снимать) — вот мое “17-е октября”. В этом смысле я “октябрист” (в купальне)»[18]. Василий Васильевич провозглашает здесь своеобразный «символ веры» — с отвращением от «политики» в эпоху повального политиканства (хотя «октябристы» — правая партия и Розанов за них в свое время голосовал) и опорой на «естественность» (будь это семья или прилипшая к огурцу ниточка укропа).

Нет ничего страшного, что мы сразу перенеслись от «чистого понедельника» (начало Великого поста) в конец июня. Важнее показать определенную упорядоченность жизни Розанова, ее ритм. Иногда отдых принимал форму путешествия по России или Европе. И тогда рождались замечательные путевые заметки, навеянные «Письмами русского путешественника» Н. М. Карамзина, которые Василий Васильевич очень любил. Или курьезные случаи, вроде описанного Ю. Беляевым, встретившим коллегу в Риме, когда тот пытался объяснить извозчику маршрут предполагаемого путешествия на... семинарской латыни.

Но это, как говорится, не ежедневный отдых. А практически каждую ночь, если он не был занят написанием статей, Розанов уделял своей замечательной коллекции античных монет. Впервые мысль собирать монеты возникла у него в 1880 г. и к началу Первой мировой войны его коллекция включала 1300 римских и 4500 греческих монет. Об этом, кстати, мы узнаем из розановского письма М. Горькому, который считался одним из крупнейших коллекционеров того времени. В полночь Василий Васильевич начинает разбирать монеты, рассматривать их, сверять с каталогом. «Нумизматическая» ночь могла продлиться до 4–5 часов утра, но для Розанова это был не только лучший отдых, но и своеобразная прелюдия к писательству, особенно на античные темы.

В составлении описи монет ему помогал не менее страстный почитатель античности — П. А. Флоренский. Другой помощницей Василия Васильевича была сестра Зинаиды Гиппиус — Татьяна Николаевна, срисовывавшая наиболее достойные образцы по его заказу. Кстати, розановская коллекция превосходила собрания великого князя Сергея Александровича и Московского университета, что не могло не вселять в него чувство гордости («150 лет собирали дураки, и меньше моего собра-

ли!!!». — это из письма Горькому[19]). Пропажа ценнейших монет, последовавшая за преждевременной кончиной единственного сына, окончательно подкосила Василия Васильевича.

Накануне Октябрьской революции Розанов выехал из Петрограда в Сергиев Посад, где жил его лучший друг из числа младших символистов — священник П. А. Флоренский. Интересно, однако, что свое наиболее антихристианское сочинение, «Апокалипсис нашего времени», он написал именно в цитадели русского православия. Когда П. А. Флоренский, вкупе с несколькими преподавателями Московской Духовной Академии, пришел вразумлять Василия Васильевича, то им в ответ раздалась следующая фраза: «Не трогайте Розанова: для вас будет хуже». И, как утверждает Н. О. Лосский, донесший до нас этот эпизод, в следующем году всех их постигли серьезные несчастья. Не иначе как Розанов оказался рупором неких инфернальных сил. Пример очень точно характеризующий «символистский» менталитет.

Розанов не мог не реагировать на бушевавшую кругом революцию, но делал он это весьма причудливым образом. Наш герой, бродя по столице вместе с С. Н. Дурылиным осенью 1918 г., останавливал прохожих с просьбой показать «настоящего большевика». Когда это любопытство не было удовлетворено, Василий Васильевич, войдя в Моссовет, заявил: «Покажите мне главу большевиков — Ленина или Троцкого. Ужасно интересуюсь. Я — монархист Розанов». Несравненно более здравомыслящий Дурылин просто не знал, что ему делать со столь словоохотливым и любопытным спутником.

Смерть Розанова моментально обросла множеством легенд. Самая распространенная из них гласила, что перед смертью он поклонялся «Озирису» (об этом говорят практически все мемуаристы, включая Бердяева и Флоренского), «Иегове» (настаивали Гершензон и Эфрос с «сотоварищи»), а Гиппиус присоединила к ним «Аписа», «Изиду» и «Астарту». Такое множество «богов» вызывало и вызывает недоверие. Хотя политеистические симпатии Розанова, декларируемые на протяжении практически всего «символистского» периода творчества, лежат на поверхности, но такому количеству богов перед смертью явно не поклоняются. Тем более что определенная структура религиозного чувства, сформированная христианством, была Василию Васильевичу свойственна.

Кроме того, он не был бы самим собой, если бы даже перед смертью не совершил поступка, который не поставил бы в двусмысленное положение большинство критиков и толкователей. Речь, естественно, идет о «христианской кончине раба Божьего Василия». Перед смертью Розанов много раз приобщался и просил его соборовать. Интересно, что все эти обряды совершал не ученейший и лично близкий ему Флоренский, а другой священник — из «простых». В последние дни у него были странные видения: все окружающее начинало двоиться в глазах, но это «физически», а метафизически — учетверяться, принимать форму креста.

Да, умер Василий Васильевич как христианин. Но и здесь можно задаться вопросом, не осталось ли христианство для него «религией Голгофы», религией смерти? И тогда, приближаясь к окончанию жизни, естественно обратиться к христианским «богам», как при жизни поклоняться богам языческим. Ведь Розанов не отрекся от своих антихристианских книг, считая, что в них схвачена существеннейшая сторона реальности. «Тайну размножения» он по-прежнему считал величайшей тайной жизни. Об этом вспоминают как дочь, так и Флоренский. Последний, правда, прибавляет, что Василий Васильевич «принял как-то и Христа». Еще один символист-

ский парадокс: не менее загадочный, чем «молчание» Блока после создания «Двенадцати» или ивановский переход в католичество, но без процедуры формального отречения от православия.

Похоронили Розанова рядом с могилой Константина Леонтьева — друга и наставника. Все прошло естественно, без театральных аффектаций, свойственных культуре «серебряного века». Впрочем, и время, зима 1919 г., к ним не располагало. Но это, вспоминает Флоренский, был лишь «просвет». «А потом и пошло и пошло. Словно все бесы сплотились, чтобы отомстить за то, что В[асилий] В[асильеви]ч ускользнул от них. Для могильного креста я предложил надпись из Апокалипсиса, на котором В[асилий] В[асильеви]ч последнее время (пропущено слово) и на котором мирился со всем ходом мировой истории: “Праведны и истинны все пути Твои, Господи”. Представьте себе наш ужас, когда наш крест, поставленный на могиле непосредственно гробовщиком, мы увидели с надписью: “Праведны и немилостивы все пути Твои, Господи”...»[20]

Выведение на сцену неких потусторонних сил и сама манера письма выдают в его авторе представителя символизма, пусть и философского крыла. Это заставляет нас вновь поставить вопрос о границе, отделявшей «символистов» от их собратьев по перу из других литературных группировок и различных слоев интеллигенции. Мы уже приводили слова Победоносцева, воспринявшего ближневосточные увлечения Розанова в качестве симптома умопомешательства. Но и другие представители «правительственной» интеллигенции, в том числе и коллеги по «Новому времени» (В. П. Буренин, М. О. Меньшиков), оценивали розановскую метафизику пола с плохо скрываемым раздражением и сарказмом. Мы уж не говорим о церковных иерархах. Это притом, что Розанов был близок им «партийно», по консервативному лагерю.

Но, может быть, интеллигенция оппозиционного толка лучше понимала символистов? Да, Борис Савинков писал под диктовку четы Мережковских свои бестселлеры, но это не изменяет общей картины. Достаточно почитать тот фрагмент «Самопознания» Бердяева, где речь идет о посещении «Башни» Луначарским, принявшимся трактовать символическое значение серпа и молота, чтобы ощутить непроходимую грань, отделявшую представителей интересующего нас движения и левую интеллигенцию. Это при всей симпатии большинства символистов революционным идеям и тому, что Анатолий Васильевич был наиболее «продвинутым» в сторону новой культуры леворадикальным идеологом.

«Символисты», таким образом, оказывались на своеобразном культурном островке, посреди бушующего политико-идеологического океана. Естественно, они пытались структурироваться, но наибольшего успеха в этом направлении добились течения, которые могут быть обозначены как постсимволистские (гумилевский «Цех поэтов», например). Собственно символисты тяготели либо к созданию «малых церквей» (в духе Мережковских), либо к всевозможным эротическим «треугольникам» — вольным (здесь преуспел Вяч. Иванов) или невольным (Блок, Белый, Любовь Дмитриевна). Большинство же, в том числе и Розанов, оставались одиночками.

Единственным обществом, коего членом («кавалером») Василий Васильевич согласился стать с радостью и неподдельным энтузиазмом, был ремизовский «Обезвелволпал» («Обезьянья великая и вольная палата»). Причем «кавалером» он был не простым, а «старейшим», наряду с М. О. Гершензоном и Л. И. Шестовым. И, кроме того, «великим фаллофором» («удоношей» — используя ремизовскую кальку), что и вовсе было по его части. Таким образом, можно констатировать тот факт, что принципиальный индивидуализм не позволил символистам создать серьезных ор-

ганизационных структур (хотя бы наподобие писателей-«знаньевцев»), а созданные организации моментально превращались в орудия сведения личных или политических счетов (исключение Розанова из «Религиозно-философского общества» в связи с делом Бейлиса, инициированное Мережковскими).

Ю. М. Лотман считал величайшим вкладом декабристов в русскую культуру создание ими нового типа человека, с необычайно развитым чувством собственного достоинства и чести. Это заставляло их рассматривать каждый поступок как имеющий особое значение и придавало поведению несколько картинный или театральный характер. Можно говорить о поэзии поведения представителя декабристского лагеря, своеобразной «эстетике существования». В отличие от поколения нигилистов («Базаровых»), демонстративно отказывавшегося от выработанных культурой норм этикета, декабристы стремились к усвоению и переработке этих норм. В этом отношении они выбирали ориентацию не на Природу, а на Культуру.

«Жизнетворчество» символистов — порождение эпохи более «разорванной», чем эпохи декабристов и даже нигилистов. «Органичность» ей свойственна в значительно меньшей степени, и подчас поведение некоторых представителей течения кажется нарочитым, причем не в высоком, но в каком-то фарсовом стиле. И тогда мы видим паясничанье Андрея Белого, донжуанизм Брюсова и Вяч. Иванова или розановское юродство. Повседневное поведение «символиста», таким образом, было принципиально гетерогенным: оно включало как моменты сознательного творчества по определенным канонам («жизнетворчество» в собственном смысле слова), так и элементы «бессознательного». Последние элементы тем не менее могли восприниматься посторонними наблюдателями, особенно «непосвященными», как нарочитость или даже кривляние. В случае с Розановым это осложнялось тем обстоятельством, что сам канон был сознательно «приземлен» («обыватель») и отклонения от него подчас «поднимали» нашего героя (в одних случаях позволяя говорить о «жречестве», в других — о своеобразном «юродстве»).

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] *Перцов П. П.* Литературные воспоминания. 1890–1902. Цит. по: *Розанов В. В.* Pro et contra. Кн. I. СПб.,1995. С. 249.

[2] *Перцов П. П.* Воспоминания о В. В. Розанове. Цит. по: Русская литература. 1989. № 3. С. 230. — Ср. с репликой К. П. Победоносцева, прозвучавшей в письме С. А. Рачинскому в 1899 г.: «Розанов, я думаю, близок к сумасшествию. Теперь он ходит в Публичную библиотеку исследовать сирийские и египетские культы любострастия» (Письмо С. А. Рачинскому. Цит. по: *Розанов В. В.* Pro et contra. Кн. I. СПб., 1995. С. 469). Показательно, что «посторонний», пусть и сколь угодно умный и эрудированный, наблюдатель воспринимает розановское увлечение ближневосточными культами как сумасшествие. Для любого символиста (в кавычках или без) такой подход был бы абсолютно неприемлем. Это, кстати, позволяет весьма четко отделить творцов интересующей нас культурной линии начала прошлого века от «интеллигенции», причем как правительственной (бюрократия), так и оппозиционной. Для «интеллигента», в лучшем случае, розановская проблематика — юродство.

[3] *Ульянов Н. И.* Литературная слава // Русская литература. 1991. № 2. С. 84. — Статья написана русским эмигрантом «второй волны» и поэтому понятна горечь представителя поколения, которому «отцы» оставили «оскомину на зубах».

[4] *Розанов В. В.* О себе и жизни своей. М., 1990. С. 379. Коллежский советник — чиновник VI класса, которому в армейской иерархии соответствовал чин полковника, а в придворной — камер-юнкера. Таким образом, Василий Васильевич был «одних чинов» с Пушки-

ным. Свои чины и ордена (Святой Анны III степени и Святого Станислава III степени) Розанов получил во время службы в Государственном контроле — до перехода в «Новое время».

[5] *Бердяев Н. А.* О «вечно бабьем» в русской душе // В. В. Розанов. Pro et contra. Кн. II. СПб., 1995. С. 47.

[6] *Розанов В. В.* О себе и жизни своей. С. 54. — Интересно, что в этом фрагменте Василий Васильевич упоминает своего «антипода» по символизму — В. Я. Брюсова, который, по его предположению, «постоянно радуется своей фамилии». Говоря о Брюсове как антиподе Розанова, мы имеем в виду не идейное или творческое противостояние, которого в действительности не было, да и быть не могло, но прямо противоположные стратегии «жизнестроительства», разводящие их по разным полюса культуры «серебряного века».

[7] *Розанов В. В.* О себе и жизни своей. С. 54, 332. — В этой связи любопытно свидетельство К. Чуковского: «Страшно хотел, чтобы Репин написал его портрет. Репин наотрез отказался: “Лицо у него красное. Он весь похож на...”» (*Чуковский К.* Дневник. 1930–1969. М., 1994. С. 403).

[8] *Розанов В. В.* О себе и жизни своей. С. 55–56.

[9] *Степун Ф.* Россия накануне 1914 г. // Вопросы философии. 1992. № 9. С. 103.

[10] *Белый А.* В. В. Розанов (отрывок из книги «Начало века») // В. В. Розанов. Pro et contra. Кн. I. С. 188.

[11] Кстати, С. К. Маковский сохранил интересную подробность внешнего вида Гиппиус, имеющую существенную значимость для воссоздания богемного мироощущения начала XX в. Вот как выглядит интересующее нас место в мемуарах С. К. Маковского: «Вдобавок густые, нежно вьющиеся бронзово-рыжеватые волосы она заплетала в длинную косу — в знак девичьей своей нетронутости (несмотря на десятилетний брак)... Подробность, стоящая многого! Только ей могло прийти в голову это нескромное щегольство “чистотой” супружеской жизни (сложившейся для нее так необычно)» (*Маковский С.* На Парнасе «серебряного века». Мюнхен, 1962. С. 89).

[12] *Бердяев Н. А.* Самопознание. М., 1991. С. 157.

[13] *Ремизов А. М.* Кукха. Розановы письма // Ремизов А. М. Царевна Мымра. Тула, 1992. С. 241. — Ремизовская «Кукха» является незаменимым источником для воссоздания не только образа Василия Васильевича Розанова, но и всего «литературного быта» начала XX в.

[14] Там же. С. 249.

[15] *Гиппиус З. Н.* Задумчивый странник // В. В. Розанов. Pro et contra. Кн. I. С. 153.

[16] *Розанов В. В.* О себе и жизни своей. С. 559.

[17] Там же. С. 179.

[18] Там же. С. 280.

[19] Письмо 1911 г. Цит. по: Вопросы литературы. 1989. № 10. С. 163.

[20] Письмо М. В. Нестерову от 1 июня 1922 г. // В. В. Розанов. Pro et contra. Кн. I. С. 258.

ПУБЛИКАЦИЯ

ИВАН ИВАНОВИЧ ЛАПШИН И БОРИС ВАЛЕНТИНОВИЧ ЯКОВЕНКО: ПЕРЕКЛИЧКА ФИЛОСОФОВ

Хранитель архива Б. В. Яковенко в Праге А. М. Шитов предложил для публикации в «Вестнике Русской христианской гуманитарной академии» внутреннюю рецензию И. И. Лапшина на первый вариант рукописи книги Бориса Валентиновича Яковенко «История русской философии» и ответ на нее автора.

К сожалению, машинописная копия рецензии И. И. Лапшина неполна; для работы Б. В. Яковенко над ней она была разделена (редакцией? Самим Яковенко?) на отдельные части, разрывы между которыми отмечены здесь тремя звездочками.

Напомним, что книга Б. В. Яковенко «История русской философии» издана в Москве, в издательстве «Республика» в 2003 г.

Публикация материалов и примечания к ним принадлежат А. М. Шитову (Прага).

И. И. Лапшин. Внутренняя рецензия на первый вариант рукописи «Истории русской философии» Б. В. Яковенко

Книга Б. В. Яковенко представляет интересную попытку дать очерк истории русской философской мысли во всем ее объеме от Радищева и Сковороды до наших дней. Этому очерку предпослано введение, посвященное обсуждению некоторых общих положений, касающихся главным образом вопроса об *оригинальности* русской философской мысли. Г. Яковенко пытается установить главный критерий *ценности* философской мысли в ее оригинальных проявлениях. Этот признак Яковенко усматривает в *разумно-критическом* отношении к объекту изучения, в *научном* характере философской творческой работы и в ее *синтетической* продуктивности, являющейся результатом сочетания логической остроты мысли и фактической обоснованности с интуитивною непосредственною чуткостью и проницательностью в противоположность религиозному произведению, по самой своей сущности подчиненному *«логике чувств»* и императивам слепой веры. В этом противопоставлении, мне думается, есть некоторая *неполнота*. Приведенное противопоставление верно, если понимать под религиозностью слепую веру и мистическую настроенность, в рамках *церковного традиционализма*. Если же под религиозностью понимать веру в сохранение ценностей — в нравственный, интеллектуальный и эстетический смысл жизни, то философия в ее высших проявлениях всегда была и будет проникнута религиозным пафосом, «вселенским чувством». Даже такой крайний материалист и атеист, как Евг. Дюринг (Dühring) не отвергал этого пафоса, но высоко ценил его и называл *универсальным аффектом*[1]. Исключение составят только крайние скептики

и крайние пессимисты, отвергающие все роды ценностей — и интеллектуальные, и этические, и эстетические. Шаблонные упреки философии со стороны церковников (Бердяев) заключаются именно в том, что она занимается *научным мышлением*, а научное мышление в противоположность высшему мистическому является *низшей*, даже *патологической* формой мысли. Враги свободной философской научной мысли являются самыми бесцеремонными *узурпаторами того религиозного пафоса*, который присущ почти всем свободомысленным философским системам, но который церковники считают своей неотъемлемой *монополией*, а доверчивые читатели их публицистических писаний простодушно верят их демагогическим выкрикам и, поддаваясь внушению бойких журналистов, готовы верить в то, что научная философия *суха*, лишена «целостности», заражена *гносеологизмом* (т. е. неугасимым духом критики) и т. д.

Яковенко справедливо указывает на важность *национального* начала в философском творчестве, поскольку оно заключается в *традиции определенных творческих исканий* и своеобразной складке мышления. Национализм в философии, как проявление узкой обособленности народа от общего потока человеческой мысли, справедливо осуждается Яковенкой. Философское творчество является синтезом смелых порывов пытливой личной мысли с продуктивными для научного знания добрыми народными традициями. Яковенко *удачно* рассеивает предрассудок, к сожалению, благодаря самим русским распространенный среди иностранцев, будто главная особенность русской философии есть ее *религиозность*. Здесь заключается явная *игра слов*: религиозность в смысле известного пафоса, конечно, присуща русской философии, но *так же, как всякой другой*. Если же под религиозностью разуметь *панправославизм*, т. е. специфическую форму *церковного традиционализма*, то бесспорно в этой тенденции нужно видеть одну из главных *препон* к развитию русской научно-философской мысли, а отнюдь не отличительную особенность русской философии. Так думал Магницкий, упрекавший Галича: «Вы предпочли развратную философию девственной невесте Церкви Христовой, безбожника Канта самому *Христу, а Шеллинга — Духу Святому*»[2].

Равным образом ошибочно считать *экстремизм* специфически русской чертой. *Экстремизм* есть следствие недостатка философской культуры и эмоциональной неуравновешенности. Вспомните *Очарованного Странника* Лескова, и того героя Чехова, который с одинаковым энтузиазмом увлекался нигилизмом, революцией, эстетизмом, толстовством и который говорит себе: «Я верил не как немецкий доктор философии, не *цирлих-манирлих*, а каждая вера гнула меня в дугу, ломила мне душу и тело»[3]. Эти метания, однако, оказываются, как у дяди Вани, совершенно бесплодными. С другой стороны, русский экстремизм, т. е. духовную порывистость, можно признать ценным симптомом для будущей русской философии, поскольку в ней проявляется страстная и *бескорыстная жажда всезнания*. Яковенко справедливо отклоняет обвинение русского ума в практицизме, правильно указывая, что этот момент ярко выражен и у других народностей. И в Америке, и в Западной Европе некоторые современные философы низко оценивают теоретический интерес в философии и определяют удельный вес философского произведения его непосредственной практической полезностью. К этим господам применимо замечание Шкловского, что и хронометром можно вбивать в стену гвозди, только что будет с хронометром?.. Русский *негативизм* имеет своей оборотной стороной творческий конструктивизм, но недостаток *умственной культуры и эмоциональной выдержки* иногда *на русской почве приводит* у одних к патологическим проявлениям négateurs

délirants), у других — к невниманию к чужой мысли. Так, в большевистском обороте процветает вместо спокойной критики *отборная ругань* по отношению ко всем, иначе мыслящим в философии; Ленин, например, называл интерес к философскому идеализму *труположством*[4]. Но с развитием философской культуры, при наличии духовной свободы, подобные проявления экстремизма исчезают.

Яковенко совершенно основательно доказывает, что было бы заблуждением думать, будто интуитивизм или, что то же, мистицизм, составляет специфическую особенность русской мысли. Наоборот, интуитивизм русских мыслителей в значительной мере связан с немецким идеализмом. Так, например, мною отмечалась связь идей Хомякова и Якоби (см. мою статью «Метафизика Достоевского» (Воля России 1931)). Можно установить такое же сродство идей Лосского с Тейхмиллером, Липпсом и Ремке (см. книгу С. Л. Франка «Предмет знания», 1915), на это же указывал болгарский профессор Михалчев[5].

Это, разумеется, не значит, что в прошлом русской религиозно-философской жизни не имеется созвучных современному интуитивизму идей, но они даны в виде лишь неясных намеков, отнюдь не в виде разработанного и обоснованного хода мысли.

Следующая глава посвящена краткому, но обстоятельному изложению философского мышления в русской литературе XVIII в., причем особенное внимание уделено Григорию Сковороде. Сочинения Радищева «О человеке, его смертности и бессмертии» (1795) почему-то оставлено без внимания, хотя оно представляется необыкновенным явлением в России для своего времени. Нужды нет, что оно не оригинально. Ведь и Сковорода не внес решительно ничего нового в европейскую философию, хотя г. Эрн и уверяет нас в биографии Сководы, будто один мистический сон, приснившийся Григорию Саввичу, имеет более значения для европейской культуры, чем вся философия Декарта[6].

Вторая глава посвящена изложению взглядов представителей русской университетской и духовно-академической школьной философии. Перед нами проходят довольно тусклые и не особенно интересные для иностранцев фигуры преподавателей философии, которые в свое время сыграли весьма полезную роль распространителей и насадителей философской культуры в России, хотя историческая обстановка, в которой они действовали, была, начиная с 1821 г. (разорение С.-Петербургского университета и сильнейшая еще реакция после декабрьской революции) крайне неблагоприятна. Хорошо было бы, если бы была установлена более отчетливая хронологическая связь между распространением идей немецких идеалистов в России и в других европейских странах, например, в Польше, в Чехословакии, в Югославии, в Италии и т. д. Это повысило бы интерес этой главы для иностранцев и достижимо приложением к книге таблицы с установлением *синхронистических сопоставлений* по вопросу о распространении, например, шеллингианства или гегельянства. М. М. Ковалевский в своих статьях о русском шеллингианстве и гегельянстве указывает, например, 1835 год как год, когда идеи Гегеля не через кафедры учебных заведений, а через Бакунина проникли в Россию[7]. В 40-х и 50-х годах Гегель уже был *властителем дум* в русской дворянской интеллигенции, и Жемчужников писал о русском дилетанте-философе, увлеченном Гегелем:

«В тарантасе, в телеге ли
Еду ночью из Брянска я,
Все о нем, все о Гегеле
Моя дума дворянская. . . »

Замечу в частности, что натурфилософия Павлова и Белланского не оказала ни малейшего влияния на развитие русской философской мысли, несмотря на свой шумный успех у публики. Философское движение русской мысли в области физики и химии, начавшееся в 60-х годах и развивавшееся в 80-х (Страхов «Мир, как целое», Чичерин, Введенский), *восходит к Ломоносову*, который является подлинным родоначальником русской научной философии. Подробности о философском значении гения Ломоносова читатель найдет в статьях Вальдена о Ломоносове и в книге академика В. Стеклова «Ломоносов»[8], а также в моей работе, изданной в Югославии «О философски значаиу руске науки», 1929.

В дальнейшем я остановлю внимание читателя на том, как трактует Б. В. Яковенко в своем изложении взгляды некоторых русских философов. В общем, его передача обстоятельна и точна. Я позволю себе, однако, сделать критические замечания, вносящие в мысли автора некоторые поправки и дополнения.

* * *

В отделе, посвященном русскому материализму, Яковенко обстоятельно знакомит читателя с их идеями. Я позволю себе лишь дополнить его изложение, некоторыми соображениями о том, какие в будущем при разработке русской истории философии могли бы быть внесены дополнения по данному вопросу.

Было бы желательно проследить *непрерывность* материалистической традиции в России от Ушакова и Радищева (вторая половина XVIII в.) до наших дней. Эта традиция была в троякой форме — у врачей, у бар-вольнодумцев и у публицистов. У *врачей — медицинский материализм* существовал в России в первую половину XIX в., о чем свидетельствуют Павлов-Сильванский и В. В. Сиповский[9], о чем давно свидетельствовал Герцен («Былое и Думы»), описывая яркую фигуру химика-материалиста 40-х годов, а также фармацевта. Эта традиция доходит до времени Сеченова и передается в новейшее время биологам Тимирязеву, Лесгафту, Павлову[10]. По поводу оживления материализма в России с конца 50-х годов не безынтересны следующие сопоставления с Западной Европой. Материализм сначала возобновляется в Германии, как реакция против гегльянства и спиритуализма 40-х годов. Характерная дата 1854 г. — *спор о душе* между Вагнером и Руге, немного позднее между Молешоттом и Либихом[11]. Во Франции характерной датой является 1858 г., когда произошла знаменитая полемика между Пастером, с одной стороны, и материалистами Пуше и Жоли — с другой, который так восторженно приветствовал Писарев, не предвидевший торжества Пастера и полного поражения его противников[12]. Для Англии такой датой является 1859 год, когда появилась гениальная книга Дарвина «The origine of Species», которая не заключала в себе материализма, но косвенно содействовала его успеху*. Для России, я думаю, такою датой является дата появления «Эстетических отношений» Чернышевского (1855) и особенно капитальной книги Сеченова «Рефлексы головного мозга» (1866), которая имела большое научное и общественное значение; из этого круга идей вышло в XX столетии и учение

* В первом издании Дарвин высказывает предположение, что *Бог* вложил жизнь в первую клетку, позднее он опустил это ненаучное утверждение, которое ничего не объясняет и напоминает такое же ненаучное утверждение Ньютона, будто *происхождение* нашей планетной системы необъяснимо без Бога:

Ni omnes motus regulores originem non habent est causis mechanicis.

Кант устранил этот предрассудок.

Павлова об условных рефлексах. Оригинальность Сеченова в том, что он из закона сохранения энергии (1841–1847) сделал *полностью* для физиологии вытекающие выводы задолго до того времени (1894), когда Этуотер (Atewater)[13] экспериментально подтвердил распространенность закона сохранения энергии *на живой человеческий организм*, когда оказалось, что механический эквивалент *«активности»* души равен *нулю*. Книга Сеченова своею философскою оригинальностью *перевешивает* всю русскую материалистическую публицистику, в которой *для европейца мало интересного*. Теория Сеченова для всех сторонников *психофизического параллелизма*, в том числе и *идеалистов*, и последователей *критической философии*, сохраняет свою неоспоримую ценность, как полезная рабочая гипотеза. Есть несомненное политическая связь между идеями кантианца проф. А. И. Введенского по вопросу об объективных признаках одушевленности (1892) и идеями Сеченова, книгу которого, Введенский конечно, читал и которого слушателем в Московском университете мог быть, ибо он два года учился в Московском университете на физико-математическом факультете, и лишь потом перешел в С.-Петербургский университет на историко-филологический факультет. В Чехословакии в начале XX в. в споре о Канте представители материализма нападали на проф. Мареша[14] за его «идеализм», утверждая, что *произвольное зарождение* живого из мертвого есть *доказанный наукой факт*. В России в 70-х годах полемика о *душе* происходила между физиологом Сеченовым и юристом Кавелиным, в этой полемике приняли участие Лавров, Самарин, и другие публицисты[15].

Успех материализма в Чехословакии и позднее (90-е годы) в Болгарии имел место не без влияния русских материалистов.

Тип русского материалиста нашел в себе художественное изображение у ряда русских писателей. Так, Пушкин выводит вольнодумца Швабрина (Капитанская дочка), Лермонтов — материалиста-врача Вернера, Тургенев в «Отцах и детях» Базарова, и Кушевский в ныне забытой, но для истории русском мысли весьма интересном романе «Николай Негорев» — главного героя[16]. Грубые карикатуры у Гончарова, Писемского, Б. Маркевича («Перелом»), и Е. Маркова[17] («Черноземные поля») в счет не идут.

Нужно еще отметить, что материалистом был глава передвижников Крамской, гениальный композитор Мусоргский (под влиянием Гольбаха, Дарвина и Чернышевского) и художественный критик В. Стасов.

Наряду с материализмом медицинским процветал материализм богатых *барвольнодумцев*. Таким материалистом был отец Костомарова, который в 40-х годах был убит. Этот барин — «афей» убит собственным кучером, которого сперва «распропагандировал»[18]. Эта традиция материалистического вольнодумства докатилась до самого времени большевиков. Так, уже при большевиках недавно умер В. И. Танеев, брат известного композитора С. И. Танеева[19]. Он был богатым московским помещиком, обладателем драгоценной библиотеки по материализму и атеизму французских «либертинцев». В главном зале библиотеки над дверями у него висел портрет одного лица, которое он ценил превыше всех, — Пугачева; вводя гостя в зал, он всегда низко кланялся этому портрету. Однако к Ленину он не проявил особенно восторженного отношения (см. Воспоминания А. Белого).

Третья материалистическая традиция была традиция *литературно-публицистическая*, на которой Яковенко подробно останавливается. Чрезвычайно характерно, что материализмом временно увлекался не только Пушкин, но и Киреевский.

* * *

Творчество проф. А. И. Введенского, думается мне, заслуживало бы более подробного изложения, так как этот замечательный философ оказал глубокое влияние на русское общество внедрением в сознание русских людей начал *подлинного критицизма* Канта *действительного*, а не *«воображаемого»*. Введенский проводил с особенной методичностью до конца идею критицизма — мысль о том, что критицизм и метафизика *как наука* непременно должны исключать друг друга. В своей «Теории материи» он логически с большой глубиной мысли развивал идею *физики без материи* родственную идеям *Стало* «La matiere et la physique moderne», предвосхищая мысли Пуанкаре и Дюгема[20], а в книге «Психология без всякой метафизики» он в замечательно оригинальной форме разработал логически связную *психологию без души*, родственную Bewusstsei Inispsychogie Наторпа. Его блестящая статья, посвященная критике *атомизма*[21], быть может, возникла не без влияния Н. И. Страхова (заключительный отдел книги «Мир как целое»). Строго говоря, Введенский не является сторонником *ни одной из немецких сект*, или неокритицизма, являясь вслед за Кантом, сторонником идеи, будто возможна *вера без знания*, он был *староканти-анцем*. С другой стороны, он не был ни когеньянцем, ни риккертьянцем. Он стоял одинаково далеко от порой искусственных диалектичеких приемов Когена и от *«постулативного»* метода Риккерта, который представляет собою явное уклонение от критицизма в сторону Фихте «Kein Wissen ohne Gewissen», но нередко Риккерту, Введенский высоко ценил (в противоположность многим когеньянцам) *типически индивидуальное в истории*. Он сам писал кандидатскую работу не по философии, а по истории, у Бестужева-Рюмина «О Жолкевском»[22]. Введенский с уважением и симпатией относился к *этическим идеалам православия,* но его *метафизика веры* была, как у Канта, *чисто морального характера*, и этим *toto genere* отличается от метафизических взглядов современных религиозных философов церковников, стремящихся приспособить свободную философскую мысль к догматике; некоторые из них включают в свою метафизику веры не только всю православную догматику, но и собственные метафизические домыслы.

Введенским основано вместе с Радловым С.-Петербургское *Философское общество*, устроен *психологический Кабинет* при СПб. университете, образовано *Философское отделение*[23] на историко-филологическом факультете С.-Петербургского университета.

К сожалению, его труды не переведены на иностранные языки, хотя некоторые из них этого вполне заслуживают. Он обладал даром излагать самые сложные философские идеи простым и ясным языком, без ущерба глубине.

* * *

М. Каринский представляет весьма интересную фигуру в истории русской философии. Ему принадлежит, кроме исследования по истории философии и неизданных курсов, очерк истории развития германской философии, от начала до 60-х годов, «Классификация выводов» и два тома исследования «Об истинах самоочевидных». Из этих сочинений наиболее оригинальным является «Классификация выводов», одна из оригинальнейших книг по логике в русской философии. Мне кажется, что характеристика этого замечательного философа слишком бегла и кратка, как и изложение взглядов проф. А. И. Введенского. Полемика этих двух мыслителей, *антикан-*

тианца и кантианца, о природе *времени*, представляет общеевропейский интерес, а «Классификация выводов», написанная в 1880 г., и в настоящее время, появившись в переводе на иностранный язык, представляла бы интерес. Этот оригинальный трактат, освещающий в известном синтезе логику индуктивную, дедуктивную и так называемую *логику отношений*.

Каринского можно отнести к главе о представителях критицизма лишь в качестве самого замечательного в России *критика критики чистого разума*. Русские духовные круги были весьма обрадованы *«полным опровержением Канта»*. Последующие антикантианцы нередко пользовались аргументами Каринского против Канта, так, например, Франк в книге «Предмет знания». Статья Каринского «Явление и действительность», направленная против трансцендентного идеализма, написана в духе Якоби и примыкает к *философии веры и здравого смысла*. Весьма ценна работа Каринского по истории древней философии, направленная против Целлера[24] и заключающая в себе острую критику гегельянского схематизма в применении к истории древней философии.

* * *

Философствования русских славянофилов — Киреевского, Хомякова, Самарина, Страхова и Леонтьева, который уже отрекается от наименования славянофила, воззрения которых автор излагает, руководясь новой, доселе не использованной литературой, в значительной мере знакомы чешским читателям благодаря Т. Г. Масарику, который в своих работах уделяет им немало внимания. То обстоятельство, что славянофильские воззрения в изложении автора разбросаны по различным главам, несколько отнимает от учения русских славянофилов тот дуалистический оттенок, который представляет большой *социологический* интерес и который я назвал бы *трагедией русского славянофильства*, имея в виду не политическую, а религиозно-философскую сторону их воззрений. Первым актом этой трагедии — ее завязкой являются религиозная настроенность и мессианистичекие мечтания И. Киреевского и А. С. Хомякова. Не нужно быть мистиком и утопическим мечтателем, чтобы понять, что в мессианизме русских, чехов, поляков, и сербов была в начале своя *положительная* сторона. Мессианизм есть известная форма *национального самовнушения,* при котором его основатели верят в то, что их народ приносит с собою в мир новые, значительные, непереходящие культурные ценности, которые за ним оспариваются другими народами. Позднее мессианизм вырождается в узкий и нетерпимый национализм и приходит в невыносимое противоречие сам с собою, претендуя принести с собою в мир *вселенскую* правду, например, в виде православия, а затем эта вселенская правда делается исключительной нетерпимой и приводит к той теории Шатова в «Бесах» Достоевского, по которой каждый значительный народ должен иметь *своего Бога*, а этот Бог должен покарать и уничтожить других богов. Киреевский и Хомяков прямо противоположные религиозные типы: один — пессимист в стиле Паскаля, моноидеист, с малоподвижным умом, вечно молчаливый и печальный, как бы пришибленный на всю жизнь темным ликом православия и в то же время подавленный неуспехом своих идей у окружающих, верует слепо и крепко только потому, что слепо; другой, Хомяков, — бойкий диалектик, искусный спорщик, вечно улыбающийся, отстаивающий светлый лик православия, видящий в нем высший синтез единства и свободы, которые в католичестве и протестантстве даны в разрозненном виде, и в то же время не отдающий себе отчета в полном отсутствии духовной сво-

боды в натянутых и холодных аргументах его богословской мысли, чуждой какой бы то ни было *научной* критике. Вторым актом трагедии являются муки сомнения Самарина, которые переживались в середине 40-х годов, когда Самарин остро почувствовал несовместимость полета пантеистической гегельянской мысли с неподвижной и косной церковной догматикой. Третьим и последним актом трагедии является полный *разрыв* между церковностью и философской научностью у славянофилов; Леонтьев отпадает от славянофильства, проклинает светскую философию и науку и уходит в монастырь, Страхов, как это мы видим теперь, под наружной маской православного мыслителя совершенно порывает с православием и остается верным в своем религиозном свободомыслии тому самому Западу, с которым так энергично боролся. Я не ставлю в вину Б. В. Яковенко, что он недостаточно вскрывает эту психологию людей, проповедующих веру и не имеющих ее в достаточной степени, желающих быть *философами* и оказывающихся неспособными философствовать «с молотом в руках», т. е. критически: Б. В. Яковенко на всем протяжении своей книги занят, главным образом, изложением *самих взглядов* русских мыслителей, и уже это одно требует значительного места для сколько-нибудь связного и обстоятельного ознакомления читателя с идеями русских философов.

Русское славянофильство в своей религиозно-философской идеологии есть явление вполне русское, то обстоятельство, что оно зародилось в момент пробуждения национального самосознания во всей Европе, нисколько не исключает того факта, что корни его лежат в русском прошлом. Доказывать, что *славянофильство* есть нечто made in Germany, как это делают в угоду немцам некоторые эмигрантские философы, значит иметь мало общего с духом русской культуры. С другой стороны, претензии славянофилов положить начало новой философии на базе православной церковности, подчинив ей свободную от предания философскую мысль, есть идея в наше время совершенно нежизненная, и попытки русских религиозных философов в эмиграции сообщить этой мысли *гальванизированное воскресение,* при своей искусственности обречены на гибель. В славянофильстве остается верной и жизненной лишь стремление к оценке великого значения *общеславянского*, а не только русского гения и важность культурной, политической и экономической *солидарности* всех славянских государств. Превращать панславизм в панправославизм — это вредный отголосок мечты о всемирной православной теократии.

С другой стороны, славянофилы, может быть, учуяли то, что осталось совершенно непонятным западникам, а именно, что *этос* русской православной культуры, слагавшийся в течение тысячелетия, подобно этосу католичества и протестантства, наложил своеобразный отпечаток на весь моральный облик народа, его литературу и его искусство. Видеть в православии только отсталую схизму христианства, его аскетическую и квиетистическую разновидность, чуждую духовной подвижности и общественной активности, как это, например, думал Гегель, значит делать грубую ошибку, подобную той, какую и теперь немцы проявляют иногда в своем огульном и ненаучном отрицании «востока». Ругать православие, как это делали Белинский и Горький, подчеркивая исключительно его отрицательные стороны, касающиеся не верующих, а истории *внешней* церкви, — значит, оставив научную почву, впадать в тон воинствующих демагогов «безбожников».

Можно высказать даже предположение, что дух православной культуры наложил свой особенный отпечаток на весь *этос* русской культуры, и этот отпечаток сказывается и на моральных и эстетических устремлениях великих русских людей, которые не принадлежали к церковно-верующим или даже боролись против русской

церковности: Герцен, Пушкин, Толстой, Римский-Корсаков, Мусоргский, Чаадаев и т. д. Однако такое предположение вовсе не может быть принято как самоочевидная истина, а потребовало бы для своего обоснования весьма длинных и сложных доказательств. Старым славянофилам Яковенко по справедливости уделяет гораздо больше внимания, чем большинству современных слабых эпигонов этого учения.

* * *

Интуитивизм Лосского представляет общеевропейский интерес, и потому естественно, что Б. В. Яковенко уделяет ему немало внимания. Можно было бы остановиться несколько подробнее на «Логике» Лосского, которая является одним из замечательнейших его произведений. Однако именно в виду большого интереса, возбуждаемого интуитивизмом, было бы весьма ценным дополнением к изложению взглядов Лосского изложение той критики, которой Лосский подвергался за границей и особенно в России. А ведь критиков интуитивизма Лосского было немало. Даже в лагере спиритуалистов Лопатин и Аскольдов выдвинули против взглядов Лосского интересные возражения. Кроме того, взгляды Лосского анализируют проф. Введенский, проф. Радлов, проф. Поварнин, проф. В. Н. Ивановский, причем критике подвергаются различные части его системы. Жаль, что это остается неизвестным чешскому читателю, который может подумать, что интуитивизм принят без возражений большинством русских философов. От такого дополнения весьма выиграла бы ясность изложения этого трудного для понимания учения.

* * *

В главе о Н. Я. Данилевском было бы полезно указать на уже отмеченную в русской литературе поразительную аналогию между *Россией и Европой* и «Закатом Запада» Шпенглера. Россия и Европа навеяна печальными чувствами уязвленного национального самолюбия после Севастопольского поражения русских. Книга Шпенглера написана как бы в предчувствии фатального исхода войны для Германии. В основу обеих концепций положена идея замкнутости отельных культур и попытка *сравнительной* морфологии при их изучении. У того и другого терминология различна, но та же Шеллинго-Гетевская идея «Urseele», предсуществующей для каждой великой культуры, то же отрицательное отношение к идее линеарного прогресса, та же *радиальная* схема сменяющих друг друга культур, и если перед Шпенглером предносились метафоры из области морфологии растений Гете, то и Данилевский уподобляет исторические культуры с растениями, которым присущ долго подготовляемый, но быстро протекающий период цветения. Недаром как раз после появления книги Шпенглера появился *немецкий* перевод «России и Европы».

* * *

В главе о *гегельянстве* в России мы знакомимся в книге Яковенко последовательно со взглядами Гогоцкого, Бакунина, брата Мих. Бакунина, Дебольского и других. Здесь сравнительно мало уделено внимания крупнейшему и даже единственному русскому гегельянцу, который разработал законченную диалектически развернутую систему, который среди дилетантской болтовни и «каминной философии» — Kamin

Philosophie множества русских любителей побаловаться диалектикой, *не имея понятия о подлинном Гегеле*, является умом крупным, европейски замечательным, истинным ученым, юристом, историком, химиком и биологом. Его «История политических учений» — капитальный труд европейского значения. Его главное химическое исследование, как указывал Лосский, предвосхищает идеи современной химии, его классификация животных (см. «Положительная философия и единство науки») *представляет любопытное применение диалектического метода к систематике животных*. Сам диалектический процесс он понимает иначе, чем Гегель: у него тезис распадается на два антитезиса, чтобы объединиться в высшем синтезе. Весьма любопытна его полемика с Соловьевым по вопросам о понятиях права и государства.

Порой Яковенко замечается странная неравномерность в распределении материала. Так, например, воззрениям Франка, которые были оценены мною в статье «Мистический рационализм проф. С. Франка» (Мысль. № 3, 1922 г.), Яковенко уделяет более места, чем изложению философских систем Чичерина и Введенского, взятых вместе. Воздавая должное философскому таланту Франка, все же нужно сказать, что *звезда от звезды разнствует во славе*. Не будем забывать, какой глубокий след оставил Чичерин в русской науке — это объективный критерий его философского значения, такого критерия не отвергает и сам Яковенко.

Можно пожалеть, что Б. В. Яковено не дает в своей книге подробного разбора того, что представляет собой большевистский диалектический материализм, в каком отношении стоит диалектический материализм к европейскому марксизму и почему неправомерное толкование диалектического материализма сопровождается карами, обрушивающимися на его же сторонников и даже на единственного в России действительного знатока истории марксизма — Рязанова, который был сослан за свой «уклонизм» в Туркестан[25]. Здесь не место разбирать этот вопрос — он недавно обсуждался в Философском обществе при Русском народном университете в Праге, в собеседовании, которое открылось замечательным докладом проф. Лосского[26]. Диалектическому материализму также посвящены некоторые статьи проф. Д. И. Чижевского, печатавшиеся в «Современных записках»[27]. Европейскому читателю должно быть непонятно, как из плодотворной в известных пределах рабочей гипотезы экономического материализма (весьма четкой по мысли) получается в диалектическом материализме *расплывчатая концепция с переменным* содержанием и как поборники этого учения каждому впавшему в немилость за «уклонизм» говорят: *«сегодня ты, а завтра я»*.

Замечание Б. В. Яковенко о том, что Гегель и его диалектический метод имел наибольший успех в России по сравнению со всеми другими направлениями, если и верно, то применимо лишь к русским публицистическим писаниям, отнюдь не к русской истории философии в ее крупнейших представителях, всесторонне разрабатывавших в наукообразной форме свое мировоззрение. Строго говоря, русская мысль дала только одного крупного гегельянца — Б. Чичерина. Если отбросить мысленно дилетантское пользование *диалектикой* вне какого-либо отношения к подлинной системе Гегеля, то окажется, что Гегель влиял на русскую мысль не более, чем многие другие крупные европейские мыслители, особенно представители эмпиризма — Вольтер, Руссо, Милль, Спенсер, Бэн, Льюис, Конт, существенно повлияли на русскую мысль.

Значительно также влияние других мыслителей — Шеллинга, Канта, Бергсона. Пантеизм Гегеля и вообще пантеизм до сих пор имел мало представителей в русской философии. Ведь и гегельянец Чичерин — православный теист. Между тем из всех

европейских стран именно Германия дала наибольшее количество представителей монистического идеализма (Фихте, Шеллинг раннего периода, Гегель, Гартман, Вагнер, Шопенгауэр и др.). Пантеистические настроения, правда, находят себе часто выражение в русском искусстве. Фет (под влиянием Шопенгауэра), Тютчев (под влиянием Шеллинга), Толстой (под влиянием Шопенгауэра), Римский-Корсаков, который в своем творчестве сочетал настроения, навеянные чтением Спинозы, со стихией русского народного языческого пантеизма, пережитки которого имеются в русской народной сказке и сохранились в крестьянском быту.

* * *

Поражает читателя своею *скупостью* изложение воззрений Владимира Соловьева. Яковенко, по-видимому, высоко ценит В. Соловьева, но замечает, что Соловьев не так уже оригинален в своих диалектических посторениях, и это — правда. Метафизика и гносеология Соловьева всецело подчинены его богословским устремлениям. Его теократические построения нежизненны и искусственны, самая его богословская мысль холодна; но для того чтобы оценить высокий философский дар Соловьева, надо подходить к его творчеству *с иным критерием*, чем тот, которым пользуется Яковенко, или лучше сказать, сверх того критерия нужны другие. Оригинальность философской мысли измеряется *глубиной, богатством* мысли и *широтою точек зрения* (дар перевоплощаемости). Яковенко принимает во внимание по отношению к Соловьеву *только первый, формальный критерий*. Глубока ли в логическом построении система Соловьева? — Нет. Его логические схемы часто поверхностны и искуссвенны, но творения Соловьева *богаты* отдельными яркими, новыми, оригинальными философскими мыслями. Эти мысли особенно ценны в пяти областях — истории мысли, религиозной психологии, философии истории, этики и эстетики. Ко всему этому богатству идей Яковенко остался равнодушным. Нельзя сказать, что это происходит потому, что интересы самого Яковенко ограничены, по-видимому, главным образом сферою теоретической философии, так как в других случаях он не проявляет подобной скупости. В своей книге он уделяет внимание и другим сферам философской деятельности. За богословской схоластикой Соловьева скрывается живая мысль — ее надо искать не в сфере богословской догматики, а в других сторонах его творений. *Ключ* к мировоззрению Соловьева-философа лежит в Соловьеве-*поэте*, а именно эту область Яковенко совершенно оставляет в стороне. Кант с замечательной глубиной указал в «Критике способностей суждения», что поэзия (и в поэте, и в читателе) повышает *косвенным образом* творческую работу *рассудка*, т. е. интеллектуальную, научную чуткость и проницательность (духовная синергия). Особенно заметно это в той области искусства, которую Гегель называл *философской поэзией* (философская поэзия Шиллера, Гете, Байрона, Пушкина). Именно эту мысль Канта быть может имел в виду немецкий поэт, говоря, что в царство Истины пожно проникнуть лишь через Ворота Красоты. Философская изобретательность Соловьева питалась его поэтическим даром.

Между тем Соловьев дает совершенно новые идеи по философии искусства, имеющие большую научную ценность (его статьи «Смысл искусства», тонкий анализ поэзии Тютчева и А. Толстого и т. д.). Статьи Соловьева по религиозной психологии гораздо значительнее, чем все, написанное русскими философами на подобные темы в наши дни. В области истории философии и философии истории Соловьев с замечательной силой проявил свой *артистический* дар *перевоплощаемости*, ко-

торый также нашел себе яркое художественное выражение в «Трех разговорах». Любопытно также указать на струю критицизма у Соловьева, отмеченную уже проф. А. И. Введенским[28], она особенно ярко проявляется в его глубокой по содержанию статье «Понятие о Боге», в его высокой оценке крупного дарования А. Ланге[29]. Этот уклон был заметен у Соловьева в последние годы.

* * *

Обширный труд Б. В. Яковенко представляет богатое содержанием изложение судеб русской философии. Историко-философская проблема может быть рассматриваема различными способами: 1. Можно из многих мыслителей выбрать несколько самых крупных, которые систематически разработали *полностью* основания своей метафизики, например, Чичерина, Каринского, Введенского, Лопатина, Лосского, Влад. Соловьева и, давши их Lebensbild, раскрыть состав их метафизического учения во всем объеме; так делает Куно Фишер. 2. Можно представить судьбы философской мысли в общем историко-культурном освещении, как это делает Виндельбанд. 3. Можно осветить судьбы философии исключительно с точки зрения *экономической*, как это делают Паттен и Элейтеропулос[30]. 4. Можно дать историю философских проблем, как Ренувье в своей книге «Essai de classification des systemes philosophiques». 5. Подобно Ибервегу, можно сосредоточить внимание главным образом на изложении важнейших *мнений* философов и дать *доксографический* очерк истории философии. Именно такой очерк дает нам Б. В. Яковенко. В основу распределения материала он кладет два принципа — *хронологический порядок и группировку по направлениям.* Эти два принципа он не выдерживает строго в виду сложности материала. Б. В. Яковенко стремится при этом к *наивозможной полноте,* что ценно в доксографическом очерке, но от чего несколько проигрывает *рельефность* главных dramatis personarum. Ничто не мешает, конечно, Яковенко впоследствии углубить свою работу и написать ряд *философских профилей* нескольких крупнейших фигур в русской философии.

В книге посвящено очень много страниц изложению взглядов русских публицистов и сравнительно меньше — *настоящим философам, имеющим продуманную и разработанную в подробностях собственную теорию познания*, или, как говорят чехи, *ноэтику.* Но это обстоятельство не умаляет больших достоинств труда, который и без того чрезвычайно разросся, что, вероятно, и испугало автора, побоявшегося увеличивать размер книги.

Равным образом ввиду указанного соображения нельзя упрекнуть автора и в другом пробеле — *эстетические учения* у него почти отсутствуют. Между тем русскими поэтами, музыкантами и художниками сказано немало интересного и оригинального *по философии искусства* (Пушкин, Толстой, Достоевский, Гоголь, Римский-Корсаков, Крамской, Стасов, Кюи, Бенуа, А. Римский-Корсаков, Игорь Глебов и др.). Но книга Б. В. Яковенко дает и без того так много сведений чешскому читателю по истории русской философии, что можно вполне рассчитывать на внимательное и сочувственное к ней отношение чешской публики, как лиц, специально изучающих историю философии и, в частности, русскую историю философию, так и общих историков современной культуры, а равно и всех людей, любознательных в области философии. Перевод книги Яковенко, сделанный проф. Пеликаном[31], совершенно точно передает смысл подлинника. Я могу только горячо пожелать, чтобы эта книга была одобрена к напечатанию.

Яковенко Б. В. Ответы на внутреннюю рецензию И. И. Лапшина

1. Приступая к оценке моего сочинения «ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ», проф. И. И. Лапшин присоединяется к ряду руководящих мыслей, мною высказанных во Введении, но находит мое противопоставление философского знания религии неполным. А именно, соглашаясь его признать правильным, если религию разуметь, как слепую веру и мистическую настроенность в рамках церковного традиционализма, он утверждает, что религиозность можно еще понимать и шире, как веру в сохранение ценностей, в нравственный, интеллектуальный и эстетический смысл жизни, и что философия в ее высших проявлениях всегда была и будет проникнута такого рода религиозным пафосом или вселенским чувством. Я должен заметить на это, что такое употребление слова «религия» и «религиозность» кажется мне вообще лишающим четкости соответствующие понятия, так как главным и характерным признаком их по существу и содержанию является связь человека с Богом: религия есть, с одной стороны, богослужение, а — с другой, определенное догматическое вероучение, в центре коего стоит Бог (божество или божества). А так как вера в сохранение ценностей, в нравственный, интеллектуальный и эстетический смысл жизни прекрасно может существовать и не раз существовала (как это показывает хотя бы история философии) совершенно независимо и от богослужения и от религиозного вероучения, то я и считаю предпочтительным не называть ее религиозной. Сверх того, высказанное мною во Введении разграничение между философией и религией берет их со стороны их смысла и содержания, между тем как И. И. Лапшин, говоря о неполноте его, имеет в виду, во всяком случае ту психическую атмосферу, в которой выявляются и живут и та и другая. Разумеется, в психологическом отношении я не буду отрицать правоту его утверждения, что философствование, философское творчество, содержит в себе в качестве более или менее постоянного психического момента веру в сохранение ценностей и этим оно напоминает религиозное переживание, но это отнюдь не уполномачивает на то, чтобы считать такую веру за момент философии, как определенного комплекса знаний.

2. Упрек И. И. Лапшина в том, что я неосновательно опустил изложение главного философского трактата Радищева, я признаю вполне справедливым и потому заполняю этот пробел, присоединяя к тексту моей книги новые страницы, посвященные этому предмету. Единственным мотивом, побудившим меня удовольствоваться о Радищеве немногими строками, было опасение слишком больших размеров, которые с самого же начала грозила принять моя книга. Как родоначальник материалистического направления в русской мысли, Радищев заслуживает, конечно, такого же внимания, как и Сковорода, являющийся главным родоначальником русского спиритуализма и идеализма.

3. По той же причине (необходимость экономить пространство) мне не пришлось заняться сколько-нибудь обстоятельно психологией славянофильского движения, о которой И. И. Лапшин высказывает ряд интересных соображений. Но он и не ставит мне этого в вину, признавая, что главная моя задача — изложение самих взглядов сюда относящихся мыслителей. Поэтому же мне не представлялось бы целесообразным и пополнять мой текст в этом направлении.

4. Замечание И. И. Лапшина о глубоком значении православия для русской культурной жизни и о том, что в противоположность западникам славянофилы это почувствовали и поняли, кажется мне справедливым, но я думаю вместе с тем, что несправедливо приписывать Белинскому впадение в тон воинствующих демагогов-

безбожников. Белинский протестовал только против православия, превращенного в орудие самодержавия, а в частности — против Гоголя (последнего периода), как идейного помощника и проводника такого превращения.

5. Упрек в излишней краткости, сделанный мне И. И. Лапшиным по поводу моего изложения философии Чичерина, я признаю вполне заслуженным и устраняю этот недостаток соответствующим значительным расширением текста в этом пункте. И в этом случае меня побудили поскупиться пространством единственно лишь соображения экономии.

6. Что касается до пожеланий И. И. Лапшина относительно изложения русского материализма в моей книге, то к ней приложена среди других схематических изображений также и таблица, представляющая ход русской материалистической мысли и до некоторой степени показывающая непрерывность материалистической традиции в России. Я считал бы плодотворной задачей проследить эту последнюю, как предлагает рецензент, у русских врачей, у бар-вольнодумцев и у русских художественных писателей; но, как это само собою разумеется, я не мог и не могу этого касаться в моей книге, посвященной, главным образом, изложению учений и концепций, а не отдельных мыслей и или переживаний, т. е. личных психологий. Иначе мне пришлось бы чрезвычайно расширить, может быть, даже удвоить свою книгу, так как подобное исследование, из соображений простой объективности, надлежало бы распространить на все течения русской мысли, не ограничиваясь только одним материализмом. Сверх того, мне думается, что привлечение такого психологического материала пошло бы в ущерб ясности и четкости изложения чисто философских учений и идей.

7. И. И. Лапшин находит поражающей скупость моего изложения воззрений Вл. Соловьева. Прежде всего, я позволю себе не согласиться с почтенным рецензентом. Изложением философских взглядов Соловьева я занимаюсь два раза (в главе IX и в главе XIV), вынужденный к тому, главным образом, эволюцией, происходящей в них на протяжении двадцати лет. В общем мною посвящено Соловьеву 23 (12 плюс 11) страницы, и на протяжении моего изложения я останавливаюсь также и на его этике и на его философии истории, которые относятся рецензентом к более плодотворным и ценным частям его творчества. Постольку утверждение рецензента о том, что я остался равнодушным к наиболее богатой идеями части философского наследия Соловьева, несправедливо. Но я, действительно, не касаюсь соловьевских высказываний в сфере истории мысли, религиозной психологии и эстетики, и еще того менее останавливаюсь я на Соловьеве как поэте, так как все высказывания этого порядка, сколь бы ни были они ценны для понимания психологии Соловьева-человека и психологической подоплеки его мировоззрения, не дают ничего существенного для реконструкции его религиозно-метафизической концепции, которая, независимо от того, оригинальна ли она или неоригинальна, — должна быть главным образом принята во внимание в книге, посвященной истории русской философии, и соответственно поставлена в центре изложения. В частности упоминаемый И. И. Лапшиным поворот к критицизму, наметившийся у Соловьева к концу жизни, не ускользнул и от моего внимания, как это показывает мое изложение в главе XIV.

8. Мне не представляется целесообразным, как это предлагает И. И. Лапшин, останавливаться на факте предварения Данилевским Шпенглера. Конечно, тема эта сама по себе интересная и поучительная, но, помимо того, что она уже обрабатывалась другими, мне пришлось бы из чувства справедливости и из соображений

равномерности проделать то же самое и с другими русскими мыслителями и учениями, что, несомненно, значительно увеличило бы размеры книги. Кроме того, для изложения самого учения Данилевского ровно никакой роли не играет тот факт, что его идеи чуть ли не через 50 лет отозвались у потрясенного разгромом Германии немецкого мыслителя, а через него нашла отзвук в современной немецкой мысли вообще.

9. Не могу я согласиться с утверждением глубокоуважаемого рецензента о том, что творчество кантианца Введенского заслуживало бы более подробного рассмотрения, чем у меня дано. В самом деле я останавливаюсь на этом философе дважды (в главе XII и в главе XVI) и отвожу ему в общей сложности 20 (16 плюс 4) страниц, хотя учение свое он и изложил лишь в самых общих чертах и многих существенных вопросов философии не касался. Уделить ему столько места в моем изложении меня побудило, во-первых, то обстоятельство, что он является самым типичным и характерным русским представителем кантианства, а во-вторых, обнаруженная им в нескольких случаях сила критического мышления. Впрочем, для полноты картины я прибавляю краткую характеристику самого последнего философского выступления Введенского, по-своему весьма поучительного, в защиту веры в Бога.

10. Мне кажется, что и на философских высказываниях Каринского я остановился вполне достаточно, отведя ему 7 страниц. По самому характеру моей задачи я должен был в отношении к каждому трактуемому мыслителю стремиться более всего представить основные элементы его философской системы, концепции или мировоззрения. В случае Каринского это было особенно трудно, потому что этот мыслитель ни разу не пытался дать хотя бы самое кратное изложение своих основных философских взглядов в их совокупности. Пришлось выискивать указания на них повсюду в работах, посвященных специальным темам; и надо сознаться, что улов был на этот раз весьма скромный. Что касается до направления мысли, к которому принадлежит Каринский, то я продолжаю думать, — и в этом единомыслю с его наибольшим, уже покойным, почитателем Э. Радловым, — что он был критицистом не только в том смысле, что теоретически проявился главным образом в критике рационализма (Канта) и эмпиризма, но и в том, что его собственное теоретическое credo составлял своеобразный критицизм, в некоторых отношениях близкий к Канту (если не по букве учения этого последнего, то по его осмысленному существу). Я бы причислил Каринского не к последователям Якоби, а к неокантианцам в широком смысле этого слова.

11. Критика, которой было подвергнуто учение Лосского, в особенности в России, представляет, несомненно, большой и поучительный интерес. Но я не мог остановиться на ней специально в моем изложении, так как иначе прошлось бы сделать то же самое и в других аналогичных случаях. Например, пришлось бы остановиться специально на критиках, которым подвергались учения Кавелина, Соловьева, Толстого, Введенского и т. д.; это же увеличило бы значительно размеры книги. Поэтому я касался в своем изложении критических выступлений только тогда, когда они, неся характер актуальной философской полемики, представлялись мне существенно (систематически) важными для выражавшихся в них философских тенденций или являлись их главными или даже единственными выражениями. Так, было, например, при выступлении «Логоса» и столкновении его с неославянофильством, или при столкновении Ленина с эмпириокритицизмом. Достаточной же гарантией против того, чтобы читатель моей книги, оставаясь в неведении относительно критиков философии Лосского, не подумал, что учения этого последнего приняты русскими

философами без возражений, мне кажется, может послужить приложенная к соответствующей главе библиография сочинений о Лоском.

12. На большевистском диалектическом материализме я останавливаюсь достаточно подробно в своей книге. Но при этом я и тут следую раз избранному мною методу объективного изложения (или доксографическому, по меткому выражению И. И. Лапшина) и не пускаюсь ни в какой разбор излагаемых мною взглядов. Я поступаю так и ради того, чтобы выдержать общий дух метода, и из необходимости экономить пространство, и потому, наконец, что разбор большевистской философии, в виду ее слишком большой актуальности, весьма легко мог бы повести к пристрастной, партийной оценке (как это и случилось, например, на самом деле с упоминаемым рецензентом Д. И. Чижевским). В частности, мне кажется напрасным беспокойство И. И. Лапшина о том, что европейскому читателю должно быть непонятно, как из по-своему плодотворной и четкой рабочей гипотезы экономического материализма получается в диалектическом материализме расплывчатая концепция с переменным содержанием, а носители ее один за другим впадают в немилость. Ибо европейский читатель, во-первых, памятует и знает, что былая Россия по-прежнему еще находится в процессе глубочайшего социального и духовного перерождения, т. е. что она объята настоящей основопотрясательной революцией; во-вторых же, он имеет в миниатюре и в иной форме перед своими глазами события того же самого порядка в Италии и в Германии, по которым он может судить и о происходящем в СССР. Как бы там ни было, для большей ясности в этом пункте я добавляю к моему изложению краткое повествование о самой последней фазе идеологического развития Советской России, которая сейчас как раз в полном разгаре.

13. Высказав взгляд, что Гегель является тем нерусским мыслителем, который оказал наибольшее влияние на русскую философию, я имел в виду не только русскую публицистику, но и крупнейших представителей наукообразной философии в России; и вопреки мнению, высказанному И. И. Лапшиным, я продолжаю на этом настаивать. Разумеется, речь идет при этом не об одном диалектическом методе Гегеля и даже не о нем по преимуществу, а о философском учении Гегеля в его целом, во всей полноте его частей и мотивов. Кроме того, мною учитывается не только положительное влияние этого учения в России, но и отрицательное, выразившееся в многочисленных и существенных критиках его, написанных русскими мыслителями. Хотя в России даже наиболее правоверный гегельянец, Чичерин, в целом ряде пунктов отходит от своего учителя, тем не менее у него, как у Соловьева, у Лопатина, у С. Трубецкого, у Плеханова, у Ленина и у Флоренского, а в самое последнее время — у Лосева, Карсавина и у философских представителей большевизма, диалектический метод находит себе совершенно явственное и существенное применение. Составляющие начало русской философской мысли — русский идеалистический идеализм (у Станкевича, Белинского, Бакунина) и русский спиритуалистический идеализм (у Киреевского, Хомякова, Самарина и К. Аксакова) родились и развивались под влиянием гегелевского духа и всосали из него в свою плоть и кровь много самого существенного. Плодотворную, принципиальную критику Гегелева мышления можно найти почти в каждом значительном обнаружении философского духа в России. Ни Платон, ни Аристотель, ни Декарт, ни Спиноза, ни Лейбниц, ни Руссо, ни Кант, ни Шеллинг, ни Шопенгауэр, ни Конт, ни Спенсер, ни Маркс не могут быть поставлены в этом отношении на одну доску с Гегелем.

14. Я согласен с характеристикой применяемого в моей книге метода изложения, как по преимуществу доксографического. Но мне хочется, в этой связи все же отме-

тить, что каждый период русского философствования я старался вкратце поставить в связь с общекультурным, особенно же с социально-политическим состоянием русской жизни. Где это было возможно и целесообразно, я кратко упоминал также об идейной преемственности и об идейных влияниях. Хотя принципиально и возможны, как указывает И. И. Лапшин, разные другие методы исторического изложения, но мне думается, что конкретно, в применении к ходу философской мысли в России, тому, кто хочет избежать схематизации и стилизации и вместе с тем задается целью изобразить этот ход во всем его объеме и во всех его подробностях, не остается ничего другого, как употребить именно доксографический метод: настолько мала пока еще роль генетических связей и преемственностей в русском мышлении.

15. Как справедливо отмечает И. И. Лапшин, я отвожу в моей книге очень много страниц изложению взглядов русских публицистов. Причина тому — большая роль, которую публицистика сыграла в ходе развития русской мысли вообще и в ходе развития русского философствования в частности. Большую ей дань отдал, например, такой в лучшем смысле слова наукообразный философ, как Соловьев. При всем том я не могу согласиться с утверждением многоуважаемого рецензента, что мною уделено сравнительно меньшее число страниц настоящим философам, имеющим собственную продуманную и разработанную теорию познания. Во-первых, даже среди настоящих философов в России нет, пожалуй, ни одного, который бы дал собственную продуманную и разработанную теорию познания; или, во всяком случае, их буквально можно сосчитать по пальцам. Во-вторых, изложению учений и концепций настоящих философов (не просто публицистов) у меня отведено нумерически большее число страниц, чем изложению философствующих публицистов. Разумеется, сообразно характеру самого материала, изложение этих последних занимает главное место в первой части книги, а изложение настоящих философов, начиная преобладать с 70-х годов XIX столетия, становится во втором десятилетии XX в. просто-напросто доминирующим.

16. Совершенно справедливо и замечание И. И. Лапшина, что в моей книге почти отсутствует изложение эстетических учений, т. е. русской философии искусства. Должен признаться, что этот пробел был мною допущен совершенно сознательно, отчасти по мотивам экономии пространства, отчасти для того, чтобы привлечением к делу слишком многих областей и проблем не усложнять и не запутывать изложения. Как это отмечено в рецензии И. И. Лапшина, мною осталась незатронутой также и область научной философии в точном смысле этого слова, т. е. философских учений, касающихся предметов отдельных научных дисциплин (например, физико-химические сочинения Ломоносова, попытка диалектического обоснования системы химических элементов у Чичерина, объяснение всей душевной жизни при помощи теории рефлексов головного мозга у Сеченова, критика дарвинизма у Данилевского и Страхова и защита его Тимирязевым, обоснование физики без материй и психологии без души у Введенского, философия языка Потебни и т. д.). Добавлю сам, что я совершенно не упоминал о русских достижениях в области истории философии и почти не касался таких смежных с философией дисциплин, как психология и социология. Поступая так, я все время имел в виду приложить к моей книге несколько специальных очерков с кратким изложением сделанного и достигнутого русским мышлением в каждой из этих областей. Но теперь, ввиду того, что моя книга и так уже чрезвычайно выросла, я хотел бы получить санкцию на такое ее дальнейшее расширение, которое могло бы быть легко мною осуществлено во время печатания книги. Дело идет при этом, главным образом, о следующих обзорах:

1. Логика в России.
2. Философия науки в России.
3. Философия права и социальная философия в России.
4. Психология в России.
5. История философии в России.
6. Главные иностранные влияния на русскую мысль.
7. Влияние, оказанное русской мыслью на иностранную.

17. В связи с изложением истории русской философии мною была составлена сюда относящаяся довольно подробная библиография, распределенная мною по главам. Но на основании уже произведенной работы было бы сравнительно легко составить полную библиографию по этому предмету с тем, чтобы она была издана затем отдельной книжкой. Я охотно бы взялся за эту работу и выполнил бы ее в ближайшее время, но для этого мне нужна тоже санкция, а равно и гарантия материальной помощи, так как для выполнения такого задания придется использовать многие книгохранилища и не миновать с этой целью поездки в Гельсингфорс.

18. В конце своей рецензии И. И. Лапшин, между прочим, пишет: «Ничто не мешает, конечно, Яковенко впоследствии углубить свою работу и написать ряд философских профилей нескольких крупных фигур в русской философии». Это как нельзя более совпадает с моими собственными намерениями. В течение ближайших лет я охотно написал бы монографии следующих русских мыслителей: Чаадаева, Белинского, Герцена, Хомякова, Киреевского, Бакунина, Чернышевского, Лаврова, Михайловского, Соловьева, Чичерина, Лопатина, Достоевсого, Толстого, Федорова. В первую очередь пошли бы Чаадаев, Белинский, Соловьев и Достоевский. Каждая монография обнимала бы 10–12 листов. Но и для того чтобы приступить к выполнению этого предприятия, мне необходима санкция.

19. В заключение позволю себе обратить внимание на нижеследующее обстоятельство. При составлении моей книги я старался использовать доступные мне материалы так, чтобы мое изложение по возможности не повторяло изложение русской мысли, содержащегося в известном заслуженном и сохраняющем и поныне свою ценность труде Т. Г. Масарика «Россия и Европа», а пополняло его. Как известно, автор этого сочинения занимался в нем по преимуществу религиозно-философскими, философско-историческими и социально-политическими линиями и течениями в русской мысли; памятуя об этом, я сосредоточился в моей книге, главным образом, на изложении метафизических (гносеологических и онтологических) учений, возникших и сложившихся на русской почве.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Дюринг (Dühring) Евгений (1833–1921) — немецкий философ, экономист и правовед. О понимании им религиозности см. в кн.: *Дюринг Е.* Ценность жизни. Исследование в смысле героического миропонимания. СПб., 1896, а также в кн.: *Лапшин И. И.* О вселенском чувстве. СПб., 1911.

[2] Магницкий Михаил Леонтьевич (1778–1835) — член Главного правления училищ в Министерстве духовных дел и просвещения (1819–1826); по обскурантистской программе «реформировал» Казанский университет. Однако с увещеванием к А. И. Галичу обращался не Магницкий, а другой такой же обскурант — Д. П. Рунич, бывший в 1821–1826 гг. попечителем Петербургского учебного округа. Он устроил судилище над профессорами Петербургского университета в 1821 г.

[3] Цитируются слова Лихарева, героя раннего рассказа А. П. Чехова «На пути» (1886). Далее упоминается главный герой пьесы «Дядя Ваня».

[4] Это бранное слово стоит в следующем контексте частного письма В. И. Ленина к А. М. Горькому от 13 или ноября 1913 г.: «Богоискательство отличается об богостроительства или богосозидательства или боготворчества и т. п. ничуть не больше, чем желтый черт отличается от черта синего. Говорить о богоискательстве не для того, чтобы высказаться против всяких чертей и богов, против всякого идейного **труположства** (всякий боженька есть **труположство** — будь это самый чистенький, идеальный, не искомый, а построяемый боженька, все равно), — а для предпочтения синего черта желтому, это во сто раз хуже, чем не говорить совсем» (См.: *Ленин В. И.* Полн. собр. соч. Изд. 5-е. Т. 48. С. 227).

[5] Михалчев Димитр (1880–1967) — болгарский философ-имманентист.

[6] В. Ф. Эрн, рассказав о том, как Г. С. Сковороду «устрашил» некий сон, комментировал это таким образом: если Декарт после своего знаменитого сновидения решился «оставить мысль наедине с самою собой», то Сковорода «отверг всякое готовое содержание жизни (а не только мыли), и, усомнившись во всех путях, решил прежде всего, остаться с самим собой. . . » (См.: *Эрн В.* Борьба за Логос. Г. Сковорода. Жизнь и учения. Минск; М., 2000. С. 405–406).

[7] См.: например, следующие статьи М.М. Ковалевского: «Ранние ревнители философии Шеллинга в России — Чаадаев и Иван Киреевский» (Русская мысль. 1916. Кн. 12); «Шеллингианство и гегельяство в России (К истории немецких культурных влияний)» (Вестник Европы. 1915. Кн. 11); «Борьба немецкого влияния с французским в конце XVIII и в 1-й половине XIX столетия» (Вестник Европы. 1915. Кн. 10) и др.

[8] И. И. Лапшин имеет в виду два произведения о Ломоносове: «Ломоносов как химик. Речь П. И. Вальдена, произнесенная в торжественном собрании Императорской Академии наук 8 ноября 1911 г. в память 200-летия со для рождения М. В. Ломоносова» (СПб., 1911), и книгу В. А. Стеклова «Михайло Васильевич Ломоносов. Биографический очерк». Берлин; Петербург, 1921.

[9] Павлов-Сильванский Николай Павлович (1869–1908) — исследователь русского феодализма. Автор ряда работ по истории русской общественной мысли; см., в частности, «Жизнь Радищева», «Материалисты двадцатых годов», «П. И. Пестель» (*Павлов-Сильванский Н. П.* Сочинения. Т. 2. Очерки по русской истории XVIII–XIX вв. СПб., 1910)

Сиповский Василий Васильевич (1872–1930) — литературовед и историк литературы. Известен «Очерками по истории русского романа» (т. 1–2. СПб., 1909–1910), в которых описывал жизнь философских идей в руской литературе.

[10] Сеченов Иван Михайлович (1829–1905) — создатель русской физиологической школы, материалист.

Тимирязев Климентий Аркадьевич (1843–1920) — ученый-дарвинист; занимался физиологией растений.

Лесгафт Петр Францевич (1837–1909) — педагог, анатом и врач, основоположник научной системы физического воспитания.

Павлов Иван Петрович (1849–1936) — физиолог, создатель учения о высшей нервной деятельности.

[11] На съезде естествоиспытателей в Геттингене в 1854 г. физиолог Рудольф Вагнер (Vagner) выступил против видного представителя вульгарного материализма Карла Фогта (Vogt) (а не против А. Руге, как пишет И. И. Лапшин). Р. Вагнер объявил, что психология не может отрицать библейское учение о происхождении человека и бессмертной душе; в самой ограниченности познания он усматривал возможность для веры, которая спасает душу и бессмертие от нападок материалистов. Книги Вагнера «О знании и вере» (1854) и «Борьба за душу» (1857) были популярны. К. Фогт ответил на них своей книгой «Слепая вера и наука». Об этом съезде Ф. А. Ланге писал, что дискуссии на нем напомнили о великих религиозных диспутах времен реформации (см. его кн.: *Ланге Ф. А.* «История материализма и крика его значения в настоящее время. СПб., 1899. С. 407).

Другую полемику на подобную тему вели химик Ю. Либих (Liebig) и материалист Я. Молешотт (Moleschott). Она получила отражение в книге Молешотта «Круговорот жизни. Физиологические ответы на «“Письма о химии” Ю. Либиха» (Имеется русский перевод, 1862 г.).

[12] Это был спор по вопросу о возможности самозарождения жизни. Ф. А. Пуше (Pouchet) утверждал несомненность этого процесса. Его поддержал Ф. Жолли (Jolly). Л. Пастер (Pasteur) экспериментально отверг теорию самозарождения микроорганизмов. Д. И. Писарев был на стороне первых, защищая их в статье «Подвиги европейских авторитетов» (См.: Сочинения Д. И. Писарева. Полн. собр.: В 6 т. Т. 5. СПб., 1911).

[13] Этуотер (Atewater) Уилбер (1844–1907) — американский физиолог; вместе с учеником Ф. Бенедиктом сумел установить приложимость закона сохранения энергии к организму человека.

[14] Мареш (Mareš) Франтишек (1857–1942) — профессор физиологии, виталист, автор книги «Идеализм и реализм в естествознании», руководитель физиологического института Карлова университета в Праге.

[15] Спор И. М. Сеченова и К. Д. Кавелина относится к 1872–1874 гг. Своим предметом он имел вопрос о детерминированности человеческого поведения. Но очень скоро он перерос свои границы и превратился в дискуссию о предмете, задачах и методе психологии. См.: *Будилова Е. А.* «Борьба материализма и идеализма в русской психологической науке. Вторая половина XIX — начало XX в. М., 1960. (гл. III).

[16] Кушевский Иван Афанасьевич (1847–1876) — прозаик, критик, фельетонист. Его роман «Николай Негорев, или Благополучный россиянин» опубликован в журнале «Отечественные записки» в 1871 г.

[17] Маркевич Болеслав Михайлович (1822–1884) — прозаик, публицист, критик. Роман «Перелом» был опубликован в журнале «Русский вестник» в 1880–1881 гг.

Марков Евгений Львович (1835–1903) — публицист, критик, прозаик. Роман «Черноземные поля» был опубликован в журнале «Дело» в 1876 г.

[18] Об убийстве своего отца Н. И. Костомаров рассказал в «Автобиографии».

[19] Танеев Владимир Иванович (1840–1921) — юрист, философ, социолог, брат композитора Сергея Ивановича Танеева. О нем на многих страницах рассказывает Андрей Белый в своих мемуарах «На рубеже двух столетий» и «Начало века».

[20] Книга А. И. Введенского называлась «Опыт построения теории материи на принципах критической философии. Часть 1. Элементарный очерк критической философии, исторический обзор важнейших учений о материи, учение о силах» (1888 г.)

Стало (Stallo) Джон Бернхард (1822–1900) — американский ученый и юрист, автор нескольких книг по философии естествознания.

Пуанкаре (Poincaré) Пьер (1861–1912) — французский математик, физик и философ.

Дюгем (Duhem) Пьер (1861–1916) — французский физик-теоретик, философ и историк естествознания.

[21] Речь идет о статье «Атомизм и энергетизм. По поводу речи В. Оствальда «Несостоятельность научного материализма», вышедшей отдельным изданием в Санкт-Петербурге в 1896 г.

[22] Бестужев-Рюмин Константин Николаевич (1829–1897) — историк. Под его руководством А. И. Введенский писал дипломную работу о Станиславе Жолковском (1547 или 1550–1620) — великом коронном гетмане, канцлере польском с 1618 г.

[23] Действительно, А. И. Введенский усиленно добивался открытия философского отделения на историко-филологическом факультете Петербургского университета; однако в связи с начавшееся войной 1914 г. оно так и не было открыто.

[24] Целлер (Zeller) Эдуард (1814–1908) — немецкий историк античной философии. В России было несколько изданий его «Очерка истории греческой философии». М. И. Каринский в 1889 г. напечатал свои «Лекции по истории древней философии».

[25] Рязанов (наст. фам. Гольдендах) Давид Борисович (1870–1938) — революционер, исследователь рукописного наследия К. Маркса и Ф. Энгельса и публикатор их работ. Организатор (в 1921 г.) Института К. Маркса и Ф. Энгельса и его первый руководитель (по 1931 г.). Был сослан в Саратов, в 1937 г. арестован по обвинению в связях с «правооппортунистической троцкистской организацией» и расстрелян.

[26] Возможно, речь идет о докладе Н. О. Лосского «Философия в СССР», состоявшемся в Философском обществе в Праге 12 октября 1936 г.

[27] Под псевдонимом Прокофьев П. в журнале «Современные записки» были опубликованы следующие статьи Д. И. Чижевского: «“Советская” философия» (Кн. 33), «Философские искания в Советской России» (Кн. 37), «Кризис советской философии» (Кн. 43).

[28] Речь идет о статье А. И. Введенского «О мистицизме и критицизме в теории познания В. С. Соловьева» в журнале «Вопросы философии и психологии» (кн. 56 за 1901 год).

[29] Статья В. С. Соловьева «Понятие о Боге» (1897 г.) находится в IX томе Собрания сочинений. СПб., 1909–1911 гг. Там же см. его «Предисловие к переводу “Истории материализма”» Ф. А. Ланге.

[30] Паттен (Patten) Самуэль Нельсон (1832–1924) — американский политэконом и ситорик социально-экономической мысли.

Элейтеропулос А. (Элевтеропулос) (1873–1963) — греческий историк философии, марксист.

[31] Пеликан Фердинанд (1885—1952) — чешский философ, друг Б. В. Яковенко и переводчик его работ на чешский язык.

ИНТЕРВЬЮ

К. К. Соколов

НЕ СТОИТ СЕЛО БЕЗ ПРАВЕДНИКА. ИНТЕРВЬЮ С ХУДОЖНИКОМ

Русский художник Кирилл Константинович Соколов родился 27 сентября 1930 г. в Москве. Его отец Константин Михайлович Соколов (ум. 1973) — архитектор-конструктивист. Мать, урожденная Ирина Константиновна Киршбаум (ум. 1978), преподавала английский язык и во время войны возглавляла отдел в Совинформе. Мешало удержаться на работе дворянское происхождение — семья ее в родстве с Блоками. Кирилл получил от обоих родителей любовь к книге, к искусству и к музыке и от матери — чувство преемственности русской культуры. В двенадцать лет вернувшись, еще в разгаре войны из эвакуации в Саратове, он поступил в Московскую среднюю художественную школу (МСХШ) и оттуда — в Институт имени Сурикова, на факультет книжной графики. Студентом он страстно увлекался современным западным искусством, русским авангардом и литературой начала века. Иллюстрировал «в ящик» «Петербург» Андрея Белого и «Балаганчик» Александра Блока. Окончил Суриковский институт с лауреатством за дипломную работу — серию линогравюр к роману Эльзы Триоле «Неизвестный».

В Москве Соколов работал в книжной графике и проиллюстрировал более 50 книг, выставлял станковую графику, а живописью занимался «для себя».

В 1974 г. Соколов выехал в Англию с женой-англичанкой Аврил Пайман и восьмилетней дочерью Ириной, но сохранил гражданство и эмигрантом себя не считал. В Англии он вначале сильно тосковал. Пейзажи и здания ему казались как бы декорацией, и он начал заниматься скульптурой, чтобы создать какие-то предметы, в которые можно было бы поверить. С того времени скульптура заняла важное место в его творчестве. Заказы на книгу попадались редко — детские воспоминания Сергея Аксакова для издательства «Оксфорд Юниверсити Пресс» (Oxford University Press), сотрудничество со знакомыми поэтами и в малотиражных поэтических журналах. Приходилось искать заработок в портрете и на выставках-продажах. Знакомство с английскими мастерами привело к усвоению техники шелкографии, пример которой — Афонская серия, выставленная в Доме художника в 1992 г. Он любил материал и неутомимо экспериментировал.

Жизнь Соколова проходила целиком под знаком искусства. Он организовал выставки русских художников в Англии и написал более 12 статей о русском искусстве в международный журнал «Леонардо», в редколлегии которого состоял. Он также организовал выставку английских художников в Москве и дарил в русские хранилища старинную англйскую гравюру, которую страстно коллекционировал.

Православным Кирилл был по традициям семьи, но, по его собственному признанию, христианская традиция в нем ожила современой и жизнетрепещущей при встрече с Вла-

дыкой Антонием (Блумом) еще в 60-е годы в Москве. С его помощью он и попал на Афон, который оставил глубокий след в душе, как и в творчестве.

В последний год жизни, 2004-й, Кирилл Константинович сделал выставку «Памяти Александра Блока» в Санкт-Петербурге и курировал выставку русско-английского художника Эрика Прэна в Перми, где сам выставил гравюры к «Фаусту» Гёте и ряд подаренных в Пермскую государственную галерею искусств работ. Вернулся он в Англию уже тяжелобольным и там скончался 22 мая 2004 г.

Произведения Соколова можно видеть во многих художественных коллекциях России и Европы. В настоящее время проходит первая посмертная выставка в городе Дарэме (Великобритании), где он жил. Она будет повторена в Лондоне в 2007 г.

Стенограмма приводимого интервью была найдена в бумагах художника вскоре после его кончины. Среди газетных публикаций о К. К. Соколове и телевизионных интервью с ним этой беседы нет. Можно предположить, что интервью было записано для радио — или же просто «не прошло» в газете. Кто проводил это интервью, к сожалению, нет возможности установить. Могу с уверенностью сказать, что беседа проходила в мастерской художника, в Москве, после выставки «10 лет работы» в Центральном доме художника на Крымской набережной в 1992 г. Там же экспонировался Афонский цикл шелкографических эстампов и несколько работ того же цикла, выполненных в технике сухой иглы. Афонский цикл художник потом преподнес в дар Государственной галерее искусств в Перми, куда последовала выставка в том же 1992 г.

Предлагаем взгляд современного русского художника на древнейшую православную монашескую республику Афона*. Этот живой, отнюдь не академический материал может представлять интерес и для академических читателей «Вестника Русской христианской гуманитарной Академии».

В заключение беру на себя смелость процитировать одно предложение из письма С. С. Аверинцева, написанного им к открытию выставки художника в Московском Центральном доме художника 12 мая 1992 г.: «Творчество Кирилла Соколова, такое суровое, подчас жесткое и жестокое, чуждое утешительству», остается причастно стройности Божьего мира»**.

Ирина Соколова
Октябрь 2006 г.

* * *

— Кирилл Константинович, на Вашей выставке в Доме художника мое внимание привлек афонский цикл. Вообще, Афон в моем представлении — это какое-то загадочное и заманчивое место. Многие русские писатели и художники мечтали там побывать, но редко кому удалось это осуществить. И, судя по воспоминаниям Бориса Зайцева, посетившего Афон в 1927 г., дело это отнюдь не простое. Будет интересно узнать, при каких обстоятельствах, если не секрет, Вы побывали на Афоне и, вообще, как чувствует там себя русский человек.

К. К. Соколов: Вы правы. Афон далеко не каждому доступен. Сначала я попал в Грецию, где я провел несколько недель. Здесь для меня, человека, который в школе не дружил с географией, открылось, что Византия — это не особое место вне Греции, а часть ее самой. Византийские храмы, византийские соборы стоят рядом с греческими постройками, рядом с Парфеноном. И постольку, поскольку меня в

* Поездка К. К. Соколова на Афон состоялась летом 1986 г.

** Эти слова приводятся по оригиналу письма С. С. Аверинцева. Личный архив К. К. Соколова.

это время интересовала Греция, я проехал по классическим местам древней Греции. И впервые передо мной возник сложный вопрос, когда мы попали в Дельфы. В Дельфах есть источник Аполлона, который, по поверьям, увеличивает творческие способности человека — надо только выпить из источника. А я в сущности православный, и если я поддамся соблазну, напьюсь из источника, то, видимо, поступлю плохо. И это был первый вопрос о соотношении моего «я» с древней Грецией.

— *Ну и как, напились?*

К. К. Соколов: Нет. Я подумал, что должно быть надо обойтись теми творческими силами, которые мне и так отпущены, без того, чтобы припадать к дельфийскому источнику. Я сделал тогда большую серию эстампов о древней Греции. А потом мы решили проехать на прогулочном катере вокруг Афона. На сам Афон, естественно, попасть было невозможно. И во время поездки случилась одна странность. Было начало сентября, стояла страшная жара все эти дни. Но когда мы сели на катер, начался невероятный холод. Такого не могли припомнить старожилы. На катере я был, естественно, в одной майке, и чтобы согреться пришлось выпить спиртного. Когда мы проезжали вокруг Афона, все небо оказалось затянутым облаками, и сквозь тучи я увидел гору, как бы прикрытую снегом, хотя снега быть не могло. Это был известняк, какой-то очень светлый известняк. И тут у меня возникло чувство, что, с одной стороны, меня не пускает на Афон, а с другой — что я очень хочу и должен это сделать. В это время я как раз услышал первую легенду об Афоне, о том, как Богородица с апостолами причалила к этой горе и сказала: «Здесь будет мой сад».

Меня поразило, как на такой, в общем-то, скале, как эта афонская гора, может возникнуть сад. Это очень жестокое место в первую очередь, и во всех отношениях жестко.

После этого я стал добиваться визы. Посетить Афон — дело не простое, потому что нужно получить три визы. Визу в Грецию, визу в Салониках на посещение Афона, и визу кинота (это что-то вроде парламента афонских монахов, управляющих всем Афоном). Я взял, естественно, рекомендательные письма, тем не менее на то чтобы получить эти визы, у меня ушло около полугода.

Преодолев все препятствия, мы с женой доехали до Уранополиса. Уранополис — это еще не афонский порт, это врата в Афон, что ли. Здесь есть катера, которые ходят на Афон. Афон — полуостров, и граница между ним и Грецией обозначена очень резко.

Когда мы с другими паломниками погрузились, день выдался солнечный, и за катером впервые в жизни я увидел играющих дельфинов. Подумалось, что это вроде хорошее предзнаменование. Наконец мы добрались до Дафни. Дафни — это уже афонский порт.

На корабле у нас проверили визы, и мы отправились. Тут было довольно много людей, включая почему-то двух буддийских монахов. В Дафни нас погрузили на автобус, единственный автобус, который и существует на Афоне, потому что на Афоне до сих пор нет ни электричества, ни всех этих современных достижений, современного сервиса. Но надо было проехать километров 15 до центра полуострова Кариос. Это — столица Афона. Там мы выгрузились около кинота. Начали проверять наши визы и давать разрешения, в основном на три дня, для осмотра Афона. Здесь мне было очень трудно, потому что у меня английский и русский, а ни того, ни другого монахи не знали — не понимали. Я все время доказывал, что у меня есть рекомендательные письма, и так далее. Письма они забрали, и они исчезли совер-

шенно, и, в конце концов, мне дали разрешение на 6 дней. А потом, как я узнал, не понимаю, думаю, что кто-то из чиновников просто махнул мне рукой, показав, где находится помещение русских в Кариосе. Я прошел туда и там был монах Николай, отец Николай, с которым я уже мог разговаривать, потому что он был русским.

Он мне сказал: «Знаешь, что, давай сейчас мы поедим салат, а затем поедем в Пантелеймоновкий монастырь».

На том же автобусе мы проехали обратно километров восемь, остановились посреди камней и леса (ну, лес такой очень небольшой, южный лес), и пошли по тропинке в Пантелеймоновский монастырь. Через полчаса или минут через сорок мы там были, и меня представили игумену, отцу Иеремии, замечательному человеку, тоже из России. Всего там было в это время около двадцати монахов. Меня устроили в келье, и после этого я стал в течение десяти дней вести жизнь в монастыре.

Мне очень хотелось осмотреть и другие монастыри, но я понял, что посмотреть и работать в других монастырях — это будет в сущности журналистская работа. А мне хотелось понять глубже все это дело.

Что из себя представляет монастырь. Когда мы проезжали мимо Афона на катере, то казалось, что это небольшой город, где есть большие здания, много четырехэтажных, довольно много зданий, в центре несколько церквей, собор, церквей, наверное, семь–восемь. Но когда я попал уже сюда, то возникло совершенно другое ощущение.

Дело в том, что три четверти этих зданий, которые с моря казались вполне благополучными, были в действительности развалинами. И двадцать монахов, около двадцати монахов, которые там жили, естественно, не могли поднять все это, реконструировать весь комплекс этого монастыря. По-моему, они не ставили перед собой такой задачи.

В это же время ко мне обратился отец Николай с просьбой встретиться в Московской патриархии и поговорить об увеличении числа монахов из России на Афоне. Увеличение — это тоже большая проблема, так как греческое правительство с большим трудом выдает въездные визы для монахов, по-моему, где-то в 1927–28 гг., было решение о том, что афонский монах должен иметь греческое гражданство, что дало возможность манипулировать Афоном.

Я, когда приехал, решил для себя, что я не могу и не буду уклоняться от каких-либо служб, и буду работать в промежутках, делая свою серию. Утром поднялся — меня поместили внизу в одной из келий довольно высоко. Надо иметь в виду, что это на склоне горы. Но тут я отвлекусь для одного очень существенного замечания.

Дело в том, что постройки Афона, афонских стен, зданий и келий несколько напоминают строительство и структуру средневековых замков, но с той разницей, что жизнь замка проходила внутри гладких стен, окружающих замок, а Афон выворачивает все это наизнанку. Все кельи выходили на балконы, стоящие очень высоко, и наружу выходили вне этих стен. Я не понимал, зачем это делается. И первый раз, когда я вышел на эти стены, я понял смысл такой конструкции. Передо мной была одна линия моря, и больше ничего не было. Это море, оно, пожалуй, ближе всего к понятию вечности. И сидящий или стоящий на балконе молящийся человек в это время ничем земным не связан, кроме этой линии моря. Это очень существенно для понимания устройства монашеской жизни на Афоне. И я старался передать это обстоятельство в своих работах. Словом, утром, где-то в пять часов, может быть,

немного раньше, я вышел из кельи. Надо заметить, что здесь очень путается понятие времени, потому что в Европе свое время, в Греции, естественно, скажем так, на час или на два иначе, на Афоне — свое время, они живут по солнцу, и там, на восточной стороне Афона, где солнце всходит, часы совершенно другие, нежели на западной стороне горы.

Была родительская суббота, день поминовения усопших. Внизу стоял монах и бил в било. Било — это деревянная доска, в которую бьют деревянной же колотушкой, для того, как мне пояснили, чтобы прогнать бесов. Надо сказать, что бесы действительно подходят к Афону, может быть, здесь больше концентрируется, нежели в других местах.

Мы пошли в маленькую кладбищенскую церковь, где шла служба. Службу же служат не обязательно в одной и той же церкви, но по распоряжению игумена то в одной, то в другой церкви, то в центральном соборе. Началась служба, продолжалась приблизительно часов пять, потому что Афон не делает купюр в службах, там идет полная служба.

Церковь на Афоне несколько отличается от нам привычной русской православной церкви. Дело в том, что вдоль церковной стены устроены стулья, не совсем похожие на обычные, — стадии, по-гречески. В них можно войти, стоять, если очень устал, облокотиться на подлокотники, если совсем устал, то повернуть сиденье и сидеть. То есть у стадии приблизительно три или четыре возможности, различные положения. Церковь маленькая, очень хорошая церковь. Когда служба кончилась, мы отправились есть. Кормят два раза в день, в трапезной, очень большом помещении. Дело в том, что каждый приходящий в монастырь считается гостем монастыря и его кормят бесплатно. При мне там бывали группы греческих школьников, потому что грекам не нужны визы, все они садились за соседние столы. Стол же для монахов — это особый стол. Я устроился, естественно, за гостевым, но к вечеру ко мне подошли и сказали, что отец игумен просит, чтобы я перешел за стол монахов. Это мне очень польстило. Вся трапеза продолжается, наверное, не больше 15–20 минут. В течение трапезы постоянно читаются либо жития отцов церкви, либо тексты из Библии. После трапезы монахи расходятся по своим кельям. Я тоже вышел и начал работать.

— *Кирилл Константинович! Скажите, пожалуйста, как чувствует себя на Афоне русский человек?*

К. К. Соколов: Я чувствовал себя хорошо. Я люблю Грецию, и мне нравится там бывать. И когда я однажды спросил отца Филарета, как им нравится на Афоне, не трудно ли из-за погоды, потому что солнце печет почти все время, на небе вроде и облаков нету, он мне ответил: «Афон — рай для монаха». И я его сделал таким в одном из своих эстампов.

Дело, однако, в том, что отношение к Афону разное. До этой группы 20 монахов была другая группа из России, и они не выдержали Афона, все вместе попросились и вернулись. Когда я разговаривал с владыкой Антонием* — это уже после поездки на Афон — он мне сказал: «Мне было бы трудно или даже невозможно жить на Афоне, потому что я скорее все-таки человек северный». Но эта группа монахов все же как-то прижилась там.

— *Кирилл Константинович! Расскажите поподробнее о монастырской жизни и о том, как это отразилось на вашей творческой работе.*

* Владыка Антоний — митрополит Антоний Сурожский.

К. К. Соколов: Ну, мне надо было все-таки понять, как живется на Афоне монахам — и это, кстати, для всех монахов Афона, независимо от того, русский ли это Пантелеймоновский монастырь, или это греческий монастырь Дохейариу, или же Ксеропотамус. Есть одно общее в этом деле. Монахи настолько сосредоточены в себе, что два монаха могут пройти — если они идут как-то под углом навстречу друг другу — они могут пройти, как бы и не заметив друг друга, — настолько они напряжены молитвой. Это я видел и у русских монахов и у греческих тоже. В общем, я начал работать, и у меня получалось время после утренней длинной службы до вечерней службы. Сначала, естественно, как-то я больше отдавал место пейзажу, потом все больше и больше приходили в мои работы монахи, и начало получаться какое-то обобщенное видение монастыря. Лазил я по всем этим развалинам — развалинам не развалинам, все-таки внешне это дома... Не скажу точно, сколько лет назад был большой пожар в Пантелеймоновском монастыре. Возникло, как всегда в этих случаях, предположение, что пожар не был случайным, скажем, тогда сгорел большой гостевой корпус, пропали золотые сосуды и золотые вещи монастыря. Пожар происходил ночью, судно, которое должно было тушить пожар, пришло довольно поздно, в общем, выгорела серьезная часть монастыря. По этим руинам я тоже ходил и однажды забрел в один из корпусов, все стены которого были разрисованы — именно не исписаны, а разрисованы углем. В основном изображены были монахи, едущие на лодках или идущие в церковь. Рисунки были явно не профессиональные. Кто их сделал, я не знаю. Думаю, возможно, кто-то из монахов же. Во всяком случае, я их взял за основу моей серии, скажем, подсерии, которую я назвал для себя «Афон — легенды и мифы». Из этой серии я сделал эстамп «Афон — рай для монаха», и также «Медведи съели детей».

«Медведи съели детей» — меня просто обидело, потому что это было чтение во время трапезы — о пророке, святом, который шел по какому-то селению, а за ним побежали мальчишки и кричали ему вслед, издеваясь над ним. И в это время вышли из леса медведи и съели детей. Мне было очень обидно. И когда я спросил у одного из священников уже вне Афона, когда я рассказал всю эту историю одному священнику, он мне очень весело ответил: «Да, но он был плешивый!» Как будто это разъясняло ситуацию.

Но тогда я собрал довольно много странных легенд Афона, очень колоритных. Одна из них была о том, как строили самый недоступный монастырь Симона Петра на скалах. Когда игумен показал место будущего монастыря архитекторам, строителям, то строители сказали, что это невозможно построить. Рядом стоял мальчик-послушник, который держал поднос с рюмками ракии — я сейчас забыл, как именно это случилось, но он упал с обрыва. Все были в ужасе. Но через 15–20 минут мальчик поднялся с тем же самым подносом в руках. Тогда игумен сказал «Видите, для Бога нет ничего невозможного». И монастырь начали строить.

Наряду с этим я могу рассказать и современную историю. Я познакомился в Кариосе с одним монахом, русским по происхождению, явно из детей первой эмиграции. Он пришел на Афон и решил жить на самой горе в заброшенной келье — очевидно, там умер отшельник. Ну, келья там это две стены и крыша, потому что остальное — скала. Пройти туда можно было только по очень узкой тропе, шириной, вероятно, не более полутора метров. А внизу очень крутой обрыв, приблизительно этажей в двенадцать. Море и скалы. И этой тропой он ежедневно проходил, потому что ему нужно было регулярно бывать в Кариосе — приобрести продукты, а кроме того, сделать уколы, так как у него был диабет. И так он жил в течение может быть

двух-трех лет, посадил два дерева, кажется, апельсиновых. Однажды приходили к нему монахи из Пантелеймоновского монастыря, но второй раз уже не рискнули пройти по этой тропе. Через три года он перебрался в Кариос потому что участились его уколы. Он довольно много писал (кажется для Вестника МХДА) и вообще был очень образованным человеком. Публика на Афоне самая разная.

Третий случай был уже со мной, когда я работал в Кариосе. Сижу, работаю где-то в стороне, вдруг слышу крик: «Кирилл, иди сюда». Меня здесь никто не знает. Но вижу — какой-то бородатый человек бросился бежать на крик. Потом мы снова как-то встретились, и выяснилось, что он тоже Кирилл, тоже художник, но не из Москвы, а из Парижа. Живет в скиту, где-то недалеко от Кариоса, но собирается все же уйти из Афона, так как его очень тревожило все увеличивающее влияние греков, я бы сказал, грекизация. И это очень существенно для сегодняшнего Афона.

— *Кирилл Константинович, а каково Ваше личное отношение к религии? Вы верующий или относитесь нейтрально?*

К. К. Соколов: Я верующий, если только можно употребить это слово «верующий». Верить можно и в то, что дважды два — четыре. Но верить в Бога — это совершенно иное. Это проблема реальности Его существования, а не проблема веры. Как-то я наткнулся на замечание одного очень крупного современного физика «Наш мир скорее напоминает одну большую мысль, нежели машину».

— *А все ж таки, как в Вашем сознании художника и верующего совмещаются столь разные мировоззренические основы, как античность и христианство, языческое многобожие и вера в единого Бога?*

К. К. Соколов: Как ни странно, проблема античной Греции и проблема Афона реально взаимосвязаны. Не только не противостоят друг другу, но связаны друг с другом, потому что идеи Платона, в сущности, были одним из камней, на которых утвердилось в дальнейшем христианство. И Плотин уже христианский философ. Его философия — христианская.

— *Тем не менее. Античная религия — такая плотская, земная. А христианская — возвышенная, противостоящая земному миру, отрешенная от него. Преодолеть власть дьявола на земле, подготовить человека к вечной жизни, к тысячелетнему Царству Божьему на Земле — идея Нового Завета, Завета Христа. В духовном плане здесь все же большая разница. И не безразлично для искусства, какие традиции развивать, за чем идти, как совмещать самый различный опыт исторического человечества. Это первое. А второе, мне представляется — это конечно уже частность, — что мы и античность воспринимаем по-разному. Скажем, в 30—40-е годы прошлого XIX в., для Гоголя или Иванова, определяющим было влияние Италии. Италию, в первую очередь, мечтали посетить и Пушкин, и молодой Достоевский — образами ее культуры вдохновлялись. И тут на первом месте — Рим. Культура Древней Греции оставалась в известной мере в стороне. Да и освоение Гомера, его переводы на русский, по сути, только начиналось — я имею в виду Гнедича и Жуковскогою. В конце же века XIX и в начале XX происходит усиленный возврат к древнегреческой культуре, и прежде всего к ее философскому наследию. Именно здесь один из основных истоков развития и современной философии и искусства. Как Вы относитесь к этой проблеме?*

К. К. Соколов: Я художник, а потому хотел бы ответить образами, мне близкими и понятными. У меня перед глазами стоит одна статуя — это голова Константина, императора Византии. И если сравнить его статую с античной, то вот что мне представляется существенным. Материал один — мрамор. Что у Афины Паллады, что

у Константина, одного из первых императоров, принявших христианство. Но лицо Константина — оно совершенно другое, хотя тоже греческое, чем лицо Афины, оно, несомненно, значительно духовнее.

Я думаю, это, конечно, мнение любителя, я бы сказал, что Греция не находила выхода в своей религии, что ли, и закономерно пришла к христианству, отталкиваясь от этой странной античной религии, которая не давала выхода духу человека, к другой...

— *То есть к религии на порядок выше, чем античная.*

К. К. Соколов: Да, если хотите. Не знаю, насколько точно я цитирую С. С. Аверинцева, но он, кажется, так сказал, что греческие боги и греки они существовали параллельно. Другими словами, что боги занимались своими делами, а люди — своими. А в христианстве произошло уже столкновение и встреча Бога и человека.

Когда мы говорим о христианстве, то подчеркиваем его гуманизирующее значение, именно с ним связано развитие понятия гуманности, сострадания, человечности в широком смысле слова. У нас же сейчас в нашем разговоре на первый план вышла проблема духовности, к более, в сравнении с античностью, масштабу обобщенности мировосприятия. Можно было бы сказать, что в христианстве сильнее проявляется космическое начало, в частности в христанском искусстве.

— *Несомненно. Кирилл Константинович! Давайте перейдем к конкретному разговору о Ваших работах. Здесь, в вашей комнате-мастерской мое внимание привлекли две картины. Одна из них, как я понял, — из афонского цикла, монах у стен монастыря. Другая — затрудняюсь сказать, из того или нет цикла. Картины разные не только по сюжету, но и по тональности. Бросается в глаза на одной из них сочетание сине-небесного и красного цвета, цвета тревоги и то, как соразмерно вписаны фигуры. Изображение стен монастыря и головы монаха равновелики. В целом эта картина производит какое-то умиротворяющее впечатление.*

К. К. Соколов: Спасибо.

— *Расскажите об этой картине и о той технике, в которой она выполнена. Что касается второй картины... Это Афон.*

К. К. Соколов: Нет, это Венеция.

— *Венеция, любопытно. Не знаю, почему, но она вызывает у меня чисто русские ассоциации. Эта склоненная фигура перед вратами для меня перекликается с образом Раскольникова у Достоевского. А точнее с рисунком Добужинского к роману. Вот такая ассоциация.*

К. К. Соколов: В отношении первой вещи. Сделана она в Кариосе. Изображен монах отец Николай, на переднем фоне церковь — это Прототон, одна из древнейших церквей Афона, в которой находится чудотворный образ Богоматери. Дальше, за Прототоном — кинот. Что касается связи с Достоевским на второй картине... Его старца Зосиму вполне можно, мне кажется, воспринимать как афонского монаха.

Мне тоже кажется... Я сталкивался в литературе с обвинениями Достоевского в том, что он плохо знал монашество и старчество и, может быть, и православие в целом. Я думаю, такое суждение неверно. Многие типы афонских монахов, которые я наблюдал, несомненно, близки к образам романов Достоевского.

— *А возможно, и наоборот. Реальных монахов мы воспринимаем сквозь призму образов Достоевского. Но вот что я хотел заметить. Многие иллюстраторы романа «Братья Карамазовы» подчеркивали земность, обыденность старца Зосимы, словно сознательно заземляя его облик. (Ведь и в критике господствовало*

представление, что старец — образ надуманный, не удавшийся писателю с точки зрения реалистического правдоподобия). Далее, Вы говорили, что на рисунке «Афон — рай для монаха» тоже отец Николай. . . .

К. К. Соколов: Нет, отец Филарет.

— Значит, Филарет. Здесь даже сильнее подчеркнута эта отрешенность, духовность личности. Мы с супругой рассматривали этот эстамп, и у нас возникло представление, что в нем нашли какие-то черты Вашего собственного облика, как он запечатлен на фотографии в каталоге.

К. К. Соколов: Ну, это вообще неизбежно в работе над портретом. Постольку поскольку я ограничен в том, что я могу высказать собственное мнение о портретируемом. И это надо учитывать, когда работаешь над портретом. Кроме того, помимо сознания, где-то все время сохраняются черты автопортрета.

Хочу так же сказать о серии в целом. Здесь я применял прием именно работы на натуре, постоянной работы на натуре. То есть я не возвращался к себе в мастерскую с эскизами, которые затем я обрабатывал с оригинала в эстамп. Я делал шелкографию прямо с работы, которую я сделал на Афоне для того, чтобы сохранить этот постоянно возникающий шок, когда ты встречаешься в первый раз с тем, что на тебя произвело впечатление, с объектом, который на тебя произвел впечатление, до конца работы. Все вещи, которые выполнены на Афоне, это не копии мастерской, это те вещи, которые я сделал там же и которые только доведены до конца в мастерской.

— Кирилл Константинович! Можно сказать, что сбылась легенда о том, что напившийся из Дельфийского источника получает сильный творческий импульс.

К. К. Соколов: Я все-таки не пил из этого источника. Я как-то не хотел скурвиться перед православием.

— Вы решили сохранить в чистоте Вашу веру.

К. К. Соколов: Либо я верен православию, либо я принимаю Аполлона с Артемидой — всех тех, о ком я говорил. Я не мог их принять.

— Но Аполлон это все же покровитель искусств и как-то сродствен солнцу, источнику жизни. Солнце, как символ жизни закономерно вошло и в христианское искусство. А лучезарность света — где еще Вы могли так полно ощутить, как не на Афоне, где такое море, такой чистый воздух, где ничто не мешает воспринимать жизнь в ее первозданности и целостности.

К. К. Соколов: С последним я согласен. Действительно это так. Но ведь в христианстве тоже были свои святые и художники, в первую очередь канонизированный Андрей Рублев.

— В общем, Вы действовали очень целенаправленно. Скажите, Ваша работа над афонским циклом завершена или она найдет у Вас какое-то продолжение дальше?

К. К. Соколов: Да нет, она продолжается. Дело в том, что здесь было как-то несколько кругов. Первый был, когда я сделал вот эту серию эстампов. Вслед за ним я переехал в монастырь Дохеарию и там прожил несколько дней. У меня просто был там знакомый монах. Это чисто греческий монастырь. Монастырь очень древний. Мне показалось, что это один из древнейших монастырей Афона, с изумительно совершенной росписью. Там мне хотелось тоже понять эту жизнь. После окончания цикла шелкографией я на какое-то время оставил эту работу, и начал возвращаться к ней, может, через год-полтора. Или к зарисовкам в альбоме или к воспоминаниям, к материалам. И тогда у меня возникли — я сделал небольшую, наверное листов на 15–20 — серию сухой иглой, в которой я сделал портрет отца Иеремии, игумена

Пантелеймоновского монастыря, где я сделал и этих трех монахов, и конкретные службы на Троицу в монастыре, и ночные службы, и полуночные бдения. Но в этом втором подходе был более значителен элемент обобщения, нежели в первом варианте, который работался, в сущности, в момент соприкосновения с Афоном. Второй был более обобщающий. Я тогда кончил и эту серию двумя листами сухой иглой — это «Три монаха со свечами», о которой затем довольно много говорили и писали. Здесь я старался уже сохранить образы конкретных монахов — один из них отец Иеремия, другой — молодой монах, я сейчас не помню его имени. Но с другой стороны, это были уже очень обобщенные образы — это люди, стоящие в соборе во время службы. И где-то — это действительно происходит во время службы — какое-то слияние церкви, т. е. архитектуры церкви, с фигурами монахов.

— *Кирилл Константинович! А все-таки Афон — это рай для монаха или для художника?*

К. К. Соколов: Сложный очень вопрос. Понимаете, для меня работа не является раем. Я просто работаю и не знаю, рай это или что-то другое. А потом я уже стараюсь осмыслить работу. Что же касается монахов, то, несомненно, можно сказать, что Афон — это и рай для монаха, и... Нет, я, пожалуй, не буду об этом говорить (*смеется*). Хотел бы я вот еще добавить. Я вспомнил некоторые детали, которые придают Афону его неповторимый облик. Как я уже говорил, на Афоне нет электричества. Церковь освящается люстрой — керосиновой или на свечах. Она спускается с потолка, со сводов церкви на очень длинном шнуре. И когда идут ночные молитвы, ночные бдения, то приблизительно через час–полтора напряжение достигает такого размера, такой силы, что выдержать это очень трудно. И тогда эти люстры начинают медленно раскачиваться для того, чтобы люди просто не дошли до обморока. Эта одна из особенностей. Другая — в том, как там хоронят монахов. Но это уже подробно описано в очерке Бориса Зайцева.

— *А все же, в чем значение Афона для православия. Можно ли об этом сказать одним словом?*

К. К. Соколов: Пожалуй, эта особенность в афонских молитвах. Вообще о молитве одним словом не скажешь. Но вот в чем своеобразие Афона. Перед молящимся стоит проблема молитвы за весь мир. На словах это сделать легко. А по существу невероятно трудно охватить своей молитвой, своим духовным напряжением весь мир. Но на Афоне это делают. В этом смысле можно говорить об Афоне как о реальном осуществлении идеи, точнее поговорки: «Не стоит село без праведника».

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

ВЫСТАВКА И ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ СЕМИНАР В СЛАВЯНСКОЙ БИБЛИОТЕКЕ

В Праге, в знаменитой Славянской библиотеке, в сентябре–октябре 2006 г. была развернута выставка «Борис Валентинович Яковенко — философ и историк философии». Экспозиция интереснейшая. Документы, семейные фотографии, письма рукописи, первые издания книг... все экспонаты не перечислить, но на некоторые указать нужно... Например, на письмо М. Унамуно нашему философу или адресованные ему же письмо А. М. Горького. А разве не интересно взглянуть на рукопись знаменитой статьи Б. Я. Яковенко «Философия отчаяния»?

В рамках этого мероприятия, был проведен теоретический семинар, посвященный Б. В. Яковенко. На нем выступали автор экспозиции А. М. Шитов (Чехия), рассказывавший об обстоятельствах переезда Б. В. Яковенко в Чехословакию, А. А. Ермичев (Санкт-Петербург, Русская христианская гуманитарная академия) с сообщением «Б. В. Яковенко и журнал “Логос”» и С. Магид (Чехия) с темой «Б. В. Яковенко и чешские философы»,

Выставка и теоретический семинар состоялись благодаря усилиям директора Славянской библиотеки д-ра Л. Бабки, директора Российского центра науки и культуры в Праге Б. В. Ионова и его заместителя А. В. Рыченко.

Ниже мы публикуем выступление С. Магида.

Сергей Магид

БОРИС ЯКОВЕНКО И ФЕРДИНАНД ПЕЛИКАН

Очень странное, можно даже сказать, маргинальное положение Яковенко в русской эмигрантской среде не в последнюю очередь объясняется, очевидно, тем, что он был, пожалуй, единственным философом-эмигрантом (во всяком случае, в Италии и потом в Чехословакии), которого изгнал не большевистский, а из России царский и из Италии фашистский режим. Яковенко не пришлось плыть в неизвестность на «философском пароходе» как Бердяеву, или переходить ночью по льду Финский залив как Струве и Гессену. Яковенко уехал с относительным комфортом и совершенно легально. И хотя он принципиально не принимал большевистскую идеологию, — об этом достаточно ясно говорит его исследование «Философия большевизма», — не принимал он ее не с консервативно-почвенных позиций, на которых стояло большинство эмигрантов, а с позиций, по его собственному выражению, «либерального

европейского Запада», с позиций «просвещенного демократизма»[1], с позиций, которые не только с подозрением воспринимались большинством русской эмиграции, но за исповедание которых могли и убить, как убили в Берлине В. Д. Набокова.

При этом надо помнить, что свои политические убеждения Яковенко сам для себя достаточно давно и ясно определил своей философской концепцией «трансцендентального плюрализма». Эта концепция в философском плане обосновывала либерально-демократическое политическое устройство. Она предполагала наличие не единственной (и потому монопольной) истины бытия, а множественность истин, т. е. множественность статусов, позиций, ликов живого сущего. Именно основываясь на допущении множественности истин, «организующих» бытие, и на их абсолютном равенстве друг другу при полной друг от друга независимости и принципиальной друг к другу несводимости, концепция философского плюрализма (как противоположность монизму и дуализму) закономерно обосновывает теорию плюрализма политического: этот вывод лег в основу общественных взглядов Бориса Яковенко. Но этот же вывод позднее привел и австрийского философа Карла Поппера к созданию основных положений его главного социологического труда «Открытое общество и его враги»[2]. Этот труд был написан Поппером в эмиграции в Новой Зеландии во время Второй мировой войны и в наше время стал Новым Заветом либеральной демократии. Яковенко же выводил философское оправдание «открытого», т. е. по-настоящему свободного гражданского общества, растущего из автономности своих составляющих и плюрализма их сил и стремлений, еще в 1922 г. (В 1922 г. Карл Поппер еще работал учеником мастера-краснодеревца, причем без особого успеха.) Вот что Яковенко писал о плюрализме в своих «Очерках русской философии»: «Нет в сфере Сущего ничего такого, что объединяло бы в себе, а, объединяя, поглощало бы или всю множественность его существа, или хотя бы его отдельные провинции. Каждая отдельность в нем, каждый трансцендентальный миг его существования есть нечто самостное, самоопределительное, первично-последнее, в себе законченное и в своей трансцендентальной сущности совершенно особенное»[3]. С этими взглядами Яковенко на переломе 1924–1925 гг. переселился из фашистской Италии Муссолини в демократическую Чехословакию Масарика.

Идея переезда стала реальной в связи с обстоятельством совершенно неожиданным: семидесятилетний президент Чехословацкой республики Т. Г. Масарик заболел тяжелой ангиной. Врачи рекомендовали президенту юг; весь курортный сезон 1921 г. — с мая по август — Масарик провел в Италии, в том числе на о. Капри. Отдых в Италии, очевидно, помог — лето 1922 г. Масарик снова провел на Капри, работая над книгой воспоминаний о Великой войне. В один из его приездов на Капри с ним и встретился Яковенко. Была ли встреча случайной или заранее спланированной, неизвестно. Во всяком случае, президент-философ лично пригласил философа-эмигранта в Чехословакию[4]. Помимо демократического образа правления и президентской стипендии была, возможно, и еще одна причина, обусловившая переезд именно в эту страну: наличие в ней русского издательства «Пламя», с тогдашним руководителем которого Е. А. Ляцким (1868–1942) Яковенко был знаком и активно переписывался, еще будучи в Италии. По этим письмам можно установить, когда Яковенко окончательно перебрался в Чехословакию: первый чехословацкий адрес появляется в его письмах только в январе 1925 г.: Máríanské Lazně, Lesni třida, villa Bär[5]. Поскольку население Марианске Лазни (или Мариенбада) было в ту пору в большинстве своем немецким, семье спешно пришлось, оставив итальянский, выучить новый иностранный язык — на этот раз немецкий.

Творческая деятельность Яковенко в новой стране пребывания сначала была очень активной. В издательстве «Пламя», руководимом Ляцким, в 1925 г. вышла первая книга пражского варианта журнала «Логос» («Международного ежегодника по философии культуры, издаваемого под редакцией С. И. Гессена, Ф. А. Степуна и Б. В. Яковенко»). Яковенко был уверен, что издание «Логоса», начатое так мощно, будет триумфально продолжаться; его жизнь в Чехословакии началась, таким образом, с самых «радужных планов». «Я в течение протекшего месяца, — писал он Ляцкому в феврале 1925 г., — был занят подготовкой 2-го номера «Логоса»[6]. Но планы не сбылись. Русский «Логос» 1925 г. так и остался единственным. Возможно, в связи с недостатком финансов, возможно, и по другим причинам, которые не место здесь разбирать. Во всяком случае Яковенко больше никогда не делал попыток издавать журнал на русском языке; в течение дальнейшей жизни в Чехословакии он писал либо по-немецки (и только на этом и других неславянских языках издавал книжки своих «следующих» журналов), либо друзья-чехи переводили его работы на чешский. Не сложился и контакт философа с русской эмигрантской интеллигенцией в Чехословакии. Вот, например, «Философское общество» в Праге. Образовалось оно в декабре 1924 г. и уже 11 декабря в нем состоялся первый доклад. Название доклада — «Сущность плюрализма». Первый в истории пражского Общества докладчик — приехавший из Италии Б. Яковенко[7]. В 1928 г. Общество выпускает отчет о своей деятельности, включая список опубликованных докладов, которые читались в течение истекших четырех лет[8]. Из этого списка видно, что доклад, прочитанный Яковенко четыре года назад, все еще «печатается», тогда как доклады остальных выступавших давно опубликованы. Как докладчик Яковенко больше не упоминается и как бы перестает существовать. Нет никаких данных о том, чем он занимался в качестве члена Философского общества, как относился к работам своих коллег, как остальные члены Общества относились к его работам. Нет ни одной рецензии на его доклад. Что же касается издания пражского номера журнала «Логос», то, хотя редакторами журнала и значились Гессен, Степун и Яковенко, но журнал готовил к печати практически один Яковенко (Гессен помогал ему чисто номинально, участие Степуна, как кажется, ограничилось лишь предоставлением своей фамилии для размещения на титульном листе, Ляцкий же мог в любую минуту отказаться от сотрудничества или просто начать тянуть время, как это постоянно происходило и потом, когда Яковенко втягивал его в свои издательские начинания). Нет никаких следов взаимообщения Гессена, Степуна и Яковенко по поводу издания журнала. Отсутствуют какие бы то ни было материалы к истории этого издания. Совершенно невыясненными остаются причины, по которым журнал не имел продолжения, — а ведь на последней странице первого номера с уверенностью написано, что «Русское издание «Логоса» выходит в Праге в издательстве «Пламя»... два раза в год». Почему же «Логос» погиб уже после первого номера, — если учесть, что следующий журнал, организованный усилиями все того же Яковенко, — «Русская мысль» (на немецком языке и в боннском издательстве) — выходил успешно и долго? В итоге вокруг истории рождения и гибели пражского «Логоса» нет ничего, кроме завесы умолчаний.

После неудачи с «Логосом» Яковенко почти на три года (1925–1926–1927) практически исчезает из общественной и культурной жизни русской эмиграции в Чехословакии. Но если в феврале 1925 (еще полный «радужных планов») он пишет Ляцкому: «Жить в Мариенбаде для такого “солитария” [отшельника] как я, чистое наслаждение!», то уже с июня тон писем кардинально меняется.

«У меня сейчас снова... очень острый денежный кризис... только безвыходность положения заставляет меня беспокоить Вас...» (28 июня 1925).

«Работаю, как вол... Перевожу [на итальянский] для двух разных издательств "Войну и мир" [!] и "Анну Каренину" [!]...» (21 февраля 1927). [Совершенно непонятно, как можно одновременно переводить два эти произведения].

«Я нахожусь в отчаянном положении. ... Я очутился... в совершенно безвыходном и нестерпимом положении... Не беспокоил бы Вас, если бы не самая крайняя необходимость» (14 июля 1927 г.).

«... Я сижу совершенно без денег и со срочными, нетерпящими никаких отлагательств мелкими платежами... Трудно, ох как трудно работать...» (3 августа 1927).

«Увы! Мое положение не улучшилось, а ухудшилось...» (13 августа 1927 г.)

«Положение мое действительно отчаянное, а кроме того и дурацкое...» (18 августа 1927).

В эти годы Яковенко живет исключительно гонорарами за свои переводы русской классики на итальянский язык. Список переведенного им огромен. Работа же переводчика, являющаяся вынужденной, но побочной поденщиной, исполняемой ради хлеба насущного, как известно, есть добровольная деятельность по самоиссушению творческих душ и умов.

Тем не менее у Яковенко хватило сил остаться по-прежнему восприимчивым к философии. Осенью 1927 г. он возвращается в общественную жизнь; но на сей раз это не была жизнь русской эмигрантской общины, — Яковенко делает крутой и мудрый поворот, — он начинает принимать активное участие в философской жизни страны обитания, становится одним из постоянных авторов и энергичным сотрудником молодого чехословацкого философского журнала «Рух филозофицки» (Ruch filosofický).

Молодой «идеалистический» «Рух» (1920–1942 гг.), руководимый философами нового поколения Фердинандом Пеликаном (1885–1952), Карелом Воровкой (1879–1929), Владимиром Гоппе (1882–1931), вел бескомпромиссную борьбу (одна из передовых статей Ф. Пеликана так и называлась «Борьба за свободу чешской философии») с оплотом чешских позитивистов, журналом «Ческа мысл» (1900–1947 гг.), который возглавлял Франтишек Вацлав Крейчи (1867–1941). Яковенко оказался в самом эпицентре этой идейной борьбы. Он не был единственным русским философом, которого печатали в «Рухе», наоборот, почти в каждом номере можно было увидеть статьи и рецензии Лосского, Гессена, Лапшина, Чижевского, но никто из них не посвятил всего себя в таком объеме чехословацкому философскому журналу, как Яковенко. В «Рухе» он сотрудничал, начиная с седьмого выпуска (октябрь 1927/1928) и до самого его закрытия весной 1942. Издатель и душа всего предприятия Фердинанд Пеликан, будучи ровесником Яковенко и его единомышленником, стал впоследствии его постоянным переводчиком и преданным другом. С этой дружбой Яковенко на редкость повезло. Почти все его крупные работы по теории познания и истории философии, написанные в эмиграции, были переведены на чешский язык Ф. Пеликаном и изданы с его же помощью. Яковенко, в свою очередь, издавал труды друга в «собственных» журналах — Der Russische Gedanke и Internationale Bibliothek für Philosophie. В «Рухе» Яковенко взял на себя нелегкую работу обозревателя и рецензента иностранных (т. е. не чехословацких) философских журналов, сборников материалов международных философских съездов и новых работ по философии, выходящих не только в Германии, Италии и в среде рус-

ской диаспоры в Европе, но и в СССР. Во время своего сотрудничества с журналом Яковенко написал около четырех десятков серьезных рецензий, обзоров и откликов. Еще раз надо напомнить, что после 1925 г. все, написанное Яковенко, появлялось в печати на немецком, итальянском, чешском, французском, английском языках, но не по-русски. Последней работой, при жизни философа увидевшей свет на его родном языке, была статья «К критике русского интуитивистического идеалреализма», опубликованная в Научных трудах Русского народного университета в Праге в 1929 г. Огромный корпус текстов, в большинстве своем и по сей день совершенно неизвестных в России, ждет обратного перевода и тщательно комментированного издания. Только в журнале «Рух филозофицки» были опубликованы (по-чешски и по-немецки) такие работы Яковенко, как «О сущности плюрализма», «Отрицательное мировоззрение Достоевского», «Влияние Гегеля на русское мышление», «Идейное еретичество в русском марксизме и Н. Ленин», «Из новейшей истории итальянского мышления (75-летний юбилей Бенедетто Кроче», «Из истории русской философии», «Был ли Герцен фейербахианцем?», «М. Н. Катков и В. П. Боткин как гегельянцы», «Николай Платонович Огарев» и многие другие.

Ф. Пеликан продолжал издавать свой журнал и в эпоху Протектората Чехия и Моравия, причем печатал в нем статьи философов еврейского происхождения Гуссерля и Бергсона. «Рух филозофицки» перестал выходить в 1942 г., сборник Яковенко «Международная философская библиотека» — в 1944 г., но оба редактора пережили войну. Надо было еще пережить послевоенный постепенный захват власти леворадикальными силами, которые несли с собой новый тоталитаризм, выражавшийся, прежде всего, в запрете на свободную мысль и свободное слово. В этот недолгий трехлетний период (1945–1946–1947) Яковенко и Пеликан, чья дружба представляет собой поистине редкое явление цельности и долговременности деловых и человеческих связей людей разных национальностей и культур, снова работали вместе. Яковенко готовил к печатил свой следующий обширный труд. На этот раз это была огромная монография о Белинском. Пеликан переводил ее на чешский. Яковенко посвятил книгу памяти первого чехословацкого президента Т. Г. Масарика — это было в 1948 г.! Цензурный комитет пришедшего к власти политического режима запретил публикацию. Поэтому монография русского философа Яковенко о русском публицисте Белинском вышла в Австралии и только в 1986 г. в количестве 100 экземпляров. Яковенко при жизни так и не увидел свой монументальный текст в печатном виде, а Пеликан — свой монументальный перевод. Друзья умерли один за другим, Яковенко — в 1949 г., Пеликан, пережив его на три года, — в 1952. Четырехсотстраничный труд Б. Яковенко и Ф. Пеликана о Белинском до сих пор не издан ни на чешском в Чехии, ни на русском в России.

4 октября 2006 г.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] См.: *Яковенко Б.* Философия большевизма. Берлин, 1921. С. 5.

[2] *Popper K.* The Open Society and its Enemies. London, 1945. — На русском языке издано почти через пятьдесят лет: *Поппер К.* Открытое общество и его враги. Т. 1–2. М., 1992.

[3] *Яковенко Б. В.* Очерки русской философии. Берлин, 1922. С. 116–117.

[4] Сообщено Н. Б. Яковенко, дочерью философа.

[5] Письмо Яковенко Ляцкому от 27 января 1925 г. // Památník národního písemnictví (далее PNP), Praha. Fond Je. A. Ljackého, karton 62/63.

[6] Письмо Яковенко Ляцкому от 13 февраля 1925 г. // Ibid.

[7] См.: «Философское общество в Праге» // Путь. Орган русской религиозной мысли / Под ред. Н. А. Бердяева. Париж, август 1927, № 8. С. 139–140.

[8] См.: Философское общество в Праге. 1927–1928. Прага, 1928.

Н. А. Румянцева

САНК-ПЕТЕРБУРГ: ИСТОРИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ СЕМИНАР «РУССКАЯ МЫСЛЬ»

Историко-методологический семинар «Русская мысль» работает на базе Русской христианской гуманитарной академии с апреля 2005 г. Организационная сторона его работы обеспечивается сотрудниками РХГА — проф. А. А. Ермичевым, доц. И. И. Авксентьевским и Н. А. Румянцевой.

В свое время А. А. Ермичев был руководителем теоретического семинара по истории русской философии на философском факультете Санкт-Петербургского государственного университета. Частыми посетителями и активными участниками его занятий были тогда еще аспирант Д. К. Бурлака (ныне ректор РХГА), а также студент И. И. Авксентьевский (ныне заведующий кафедрой философии РХГА).

Таким образом, университетский семинар можно рассматривать как некоего предшественника нашего мероприятия, что побуждает сказать о нем несколько хороших слов.

Университетский семинар возник на волне «перестроечного» прилива и был вызван к жизни вдруг пробудившимся жадным общественным вниманием к истории русской мысли. Семинар начал свою работу 27 января 1987 г. с обсуждения нашумевшей тогда книги И. К. Пантина, Е.Г. Плимака и В. Г. Хороса «Революционная традиция в России: 1783–1883 гг.» (М., 1986). Выступали авторы книги И. К. Пантин и В. Г. Хорос, выступали петербургские ее читатели — проф. Ю. Д. Марголис, заведующая «Домом Плеханова» И. Н. Курбатова, автор первого учебника по истории русской философии (первого — в советское время!) А. А. Галактионов. Отчет об этом событии можно посмотреть в двенадцатом номере «Философских наук» за 1987 год. Другим большим заседанием семинара был «Круглый стол» по состоянию исследований русской философии в стране. Это мероприятие было организовано вместе с редакцией «Философских наук» (в Ленинград тогда приехали несколько сотрудников журнала во главе с профессором А. М. Павловым). Материалы «Круглого стола» можно прочитать в восьмом номере «Философских наук» за 1989 г.

По-видимому, в работе семинара было немало интересного, если судить по тому, что большая 150-я аудитория на философском факультете, где обычно и проходили его заседания, всегда была заполнена слушателями.

На семинаре выступали Ю. Ф. Карякин, А. А. Корольков, В. А. Кувакин, А. И. Новиков, Ютта Шеррер, Н. П. Полторацкий, В. А. Щученко и другие исследователи русской философии. Участниками семинара были начинавшие свой творческий путь, а ныне известные ученые Т. В. Артемьева, И. И. Евлампиев.

Но в 1991 г. на заведование кафедрой истории русской философии был поставлен А. Ф. Замалеев, и работа семинара прекратилась сама собой.

При нашей Академии семинар «Русская мысль» возник по предложению ректора РХГА Д. К. Бурлаки. Его работа началась в апреле 2005 года.

За это время состоялось несколько заседаний. Материалы заседаний опубликованы на сайте РХГА*.

Первое — 12 апреля 2005 г. На нем был заслушан и обсужден доклад доктора физико-математических наук, профессора Санкт-Петербургского политехнического университета *Николая Петровича Ильина (Мальчевского)* «Русский философ как историко-философская категория. Памяти Л. М. Лопатина». Доклад был опубликован в сборнике «Славянский мир. Выпуск 3. Россия и славянство: опыт самоидентификации» (Славянский мир. Выпуск 3. Россия и славянство: опыт самоидентификации» / Отв. ред. А. В. Белов. Ростов-на-Дону, 2005. С. 86–92.).

Второе — 20 мая 2005 г. Был выслушан и обсужден доклад кандидата философских наук, доцента кафедры культурологии, социологии и политологии Санкт-Петербургской лесной академии *Владимира Григорьевича Белоуса* «“Практический идеализм” Вольной философской ассоциации».

Третье заседание 22 июня 2005 г. было приурочено к традиционным для РХГА июньским Свято-Троицким чтениям. Выступали доктор философских наук, доцент *Игорь Иванович Евлампиев*, кандидат философских наук *Владимир Григорьевич Белоус*, доктор философских наук *Татьяна Витаутасовна Чумакова* и др.

Четвертое заседание состоялось 27 сентября 2005 г. Оно было проведено совместно с Межцерковным партнерством «Апостольский город — Невская перспектива» для встречи с редактором «Вестника РХСД», с руководителем парижского русскоязычного издательства YMCA-PRESS *Никитой Алексеевичем Струве*.

Пятое заседание состоялось 21 октября 2005 г. Был выслушан и обсужден доклад заведующего кафедрой философской антропологии философского факультета СПбГУ, доктора философских наук, профессора *Бориса Васильевича Маркова* «Философский ландшафт современной России».

Шестое и седьмое заседания были посвящены обсуждению доклада профессора СПбГУ, доктора философских наук, *Валерия Николаевича Сагатовского* «Почему наше общество не принимает “Русскую идею”?»

Восьмое заседание состоялось 3 марта 2006 г. Был выслушан и обсужден доклад доктора философских наук, заведующего кафедрой философии Республиканского Гуманитарного института при СПбГУ *Михаила Семеновича Уварова* «Русская философия искусства».

Девятое заседание состоялось 24 марта 2006 г. Слушался и обсуждался доклад *Ростислава Николаевича Демина* «Идея национальной философии, компаративный анализ и будущее отечественного любомудрия» и доклады профессора СПбГУ, доктора философских наук *Олега Владимировича Журавлева* «“Испанизм”: Национальная идея и национальная философия» и профессора РГПУ им. А. И. Герцена *Анны*

* См. http://www.rchgi.spb.ru/seminars/seminar.htm

Сергеевны Степановой «Идея национальной философии в свете компаративного анализа».

Десятое заседание состоялось 28 апреля 2006 г. Слушался и обсуждался доклад заведующего кафедрой истории русской философии Московского государственного университета *Михаила Александровича Маслина* «О единстве русской философии».

11 заседание состоялось 26 мая 2006 г., оно было посвящено 150-летию со дня рождения Василия Васильевича Розанова: «Время читать Розанова?» На семинаре выступили: *Александр Александрович Ермичев*, *Валерий Александрович Фатеев*, игумен *Вениамин (Новик)*, *Никита Львович Елисеев, Антон Яковлевич Кожурин, Константин Семенович Пигров, Вадим Евгеньевич Семенков*.

12 заседание состоялось 16 июня 2006 г. Слушался и обсуждался доклад *Александра Александровича Ермичева* «Религиозно-философские искания в России: Санкт-Петербургское Религиозно-философское общество (1907–1917 гг.)»

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

А. М. Шитов

ЗАПОЗДАЛЫЕ ЗАМЕТКИ О КНИГЕ «ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ» БОРИСА ВАЛЕНТИНОВИЧА ЯКОВЕНКО

Б. В. Яковенко. История русской философии. М., 2003. 510 с.

Удивительно, что за несколько лет, которые прошли после издания книги Яковенко на русском языке, не нашлось ни одного философа, который бы откликнулся на ее появление. Более того, в изданной в 2005 г. тем же издательством книге Л. Н. Столовича об истории русской философии отсутствует даже намек на то, что труд Яковенко уже издан на русском языке. Судя по всему, не догадывается о существовании книги и В. К. Кантор, который написал рецензию на «Россию и Европу» Масарика.

Это невнимание тем более незаслуженно, что автора рецензируемой книги отличал искренний доброжелательный интерес ко всем, даже малейшим, проявлениям философской мысли в России. Всякому, кто изучал произведения Яковенко и следил за публикациями писем Яковенко в 90-е годы прошлого столетия (публикации И. Чубарова в «Логосе» №3 за 1992 г. и В. Сапова в «Вестнике Российской академии наук» №8 за 1994 г.), известно, что творчество автора было озарено верой как в близкий философский расцвет России, так и верой в возможность общей философской платформы и общей деятельности философов всех направлений. Он не только ждал философского расцвета русского духа, но и работал — и как работал! — для его наступления. Не его вина, что эта надежда не сбылась...

Учитывая то обстоятельство, что речь идет об издании на русском языке труда, который был опубликован в 1939 г. (Б. Я. Яковенко умер в 1949 г.) было бы бестактным подробно рассматривать слабые стороны и недостатки книги. Ведь автор не может ни возразить нам, ни исправить их. Отметим поэтому только те моменты, которые помогут вдумчивому и доброжелательному читателю яковенковской «Истории» понять обстоятельства создания этой книги и точнее оценить ее.

Первый вариант книги был представлен Славянскому институту еще весной 1933 г. Рукопись содержала почти 60 п. л. В архиве Славянского института хранятся внутренние рецензии и ответы Бориса Яковенко на них. Наиболее содержательной была рецензия, написанная эрудированнейшим И. И. Лапшиным, который высказал

немало ценных замечаний и предложений. Яковенко взялся за сокращение и переработку рукописи и переработал ее основательнейшим образом. Он потратил большую часть гонорара на выписывание из заграничных библиотек и приобретение в букинистических магазинах недостающих для полноты картины развития русской мысли философских книг. Сохранившиеся многочисленные выписки свидетельствуют о том, что он внимательнейшим образом проштудировал каждую книгу, упомянутую в своей «Истории...».

При оценке «Истории русской философии», написанной Яковенко, важно учитывать, что Яковенко не был свободен ни в выборе жанра, ни в определении объема книги. Более того, условием издания «Истории» было изложение в каждой главе взглядов чешского президента Т. Г. Масарика на русских мыслителей. Дело в том, что книга Б. В. Яковенко издавалась как учебное пособие, написанное по заказу Славянского института в Праге и рассчитанное на чешского читателя. Русский вариант книги наверняка был бы переработан автором.

Следует помнить и о том, что рукопись книги подверглась сильному сокращению, когда было снято более половины первоначального текста. Не удалось также проиллюстрировать книгу собранными Борисом Яковенко фотографиями почти всех русских философов, иногда редкими или малоизвестными.

Издание книги осуществилось только в 1939, роковом для судеб Чехословакии и мира, году. В момент издания книги она не имела себе равных по полноте охвата материала. В чешских газетах появились рецензии. Лучшие из них были написаны интересным (и до сих пор недооцененным) русским философом, членом Славянского института в Праге, Иваном Ивановичем Лапшиным и писателем и теоретиком евразийства К. А. Чхеидзе. Впрочем хотя появление яковенковской «Истории...» не прошло незамеченным, она стала событием только чешского масштаба.

К сожалению, лишь немногие историки русской философии догадываются о том, насколько важной вехой на пути создания истории философской мысли в России и СССР является эта книга.

А ведь Борис Яковенко — первопроходец. Именно он первым предпринял попытку создания панорамы событий русской философской жизни. Все последующие авторы шли по пути, проложенному Яковенко — даже если они не соглашались с ним и вели полемику с его методологическими подходами и выводами.

Российский читатель сегодня может сравнивать несколько «Историй русской философии», написанных русскими авторами в эмиграции. К наиболее известным из них относятся двухтомный труд В. В. Зеньковского и книга Н. О. Лосского.

В. В. Зеньковский в своем двухтомном труде дает весьма критическую оценку яковенковской концепции развития философии в России. Но во «Введении» ясно говорит о научном приоритете написанной им книги: «Единственной книгой, охватывающей весь материал по истории русской философии, является ... большая работа Б. В. Яковенко, вышедшая в 1939-ом году на чешском языке».

Несколько удивляет, что в своей «Истории русской философии» Н. О. Лосский лишь называет «общую работу Яковенко», не указав на то, что именно Борису Яковенко принадлежит заслуга создания первой полной «Истории русской философии». Это тем более странно, что Лосский, как никто другой, прекрасно знал не только чешскую книгу Яковенко, но и отклики и замечания И. И. Лапшина и других рецензентов на нее. Знал он и о том, какие надежды Яковенко связывал с изданием своей книги на одном из мировых языков, в частности, на английском языке. Не

может быть сомнения в том, что при создании своей «Истории» Лосский учитывал результаты огромной работы, проделанной Борисом Яковенко.

Книги Н. О. Лосского и В. В. Зеньковского и за рубежом, и в России появились в более благоприятных условиях, вышли несравнимо более высоким тиражом и привлекли к себе заслуженное внимание.

Два обстоятельства определили лицо «Истории русской философии» Б. В. Яковенко, ее достоинства и недостатки: во-первых, вера Яковенко в преимущества плюрализма как философской позиции, а, во-вторых, то, что в силу воспитания он считал себя продолжателем передовых революционных традиций русской культуры и был им. Сегодняшний читатель будет, скорее всего, удивлен высокой оценкой роли В. Г. Белинского в истории философии в России, характеристикой В. В. Розанова как идейного хамелеона и циника и иными оценкам, казалось бы, неожиданными для эмигранта.

Относительно хорошо известен и не раз подвергался критике упорно отстаиваемый Борисом Яковенко тезис о неоригинальности русской философии. Ни непоследовательности, ни шараханья в оценке оригинальности русской философии у Яковенко не было. Если бы исследователи, пеняющие Яковенко за его позицию, дали себе труд прочитать предисловие к его книге «Русские философы», которая была издана на итальянском языке, то они бы узнали о его достойном ответе Бенедетто Кроче, который после прочтения книги Т. Г. Масарика «Россия и Европа» позволил себе следующий отзыв о русских мыслителях: «Ни малейшего следа оригинальности. Все эти люди не стоят того, чтобы их читали, им бы следовало начать изучать азы науки, формальную логику и все те вещи, которые у европейцев в крови в результате тысячелетнего воспитания» (цит. по: Boris Iakovenko Filosofi russi, Roma La Voce, 1927, p. VII).

Сохранившиеся в архиве философа наброски подтверждают, что упорно отстаиваемый Яковенко тезис о неоригинальности русской философии перекликается со знаменитым утверждением почитаемого им Белинского: «. . . у нас нет литературы». Подобно этому и Яковенко считал, что русские пока еще не создали философских произведений, которые стали бы вехами в культурном развитии всего человечества. Этап неоригинальности русской философии — преходящ. Яковенко надеялся, что недалек уже тот звездный час, когда русские философы, опираясь на достижения мировой философской мысли, создадут системы идей, достойные культурного потенциала великого русского народа.

В одном из набросков Яковенко писал: «Русская литература, как правильно высказал это впервые Белинский, возникла в точном и строгом смысле слова только в сочинениях Пушкина. . . Если в русском философствовании еще не возникло ни философского Пушкина, ни философского Гоголя, то и говорить о русской философии в точном и строгом смысле этого слова нельзя и не следует».

И в написанном на русском языке тексте вступления к своему последнему докладу, с которым ему не удалось выступить на X международном философском конгрессе в Амстердаме (рукопись его хранится в архиве философа в Праге), он аргументировал свою много раз критиковавшуюся точку зрения и еще раз разъяснял свой взгляд на историю русской философии и свою оценку русской философии: «Русский народ уже дал миру немало всемирно великих людей, но только не в философской сфере». . . «Ни Платона, ни Аристотеля, ни Плотина, ни Августина, ни Фомы Аквинского, ни Джордано Бруно, ни Бэкона, ни Декарта, ни Спинозы, ни

Лейбница, ни Юма, ни Канта, ни Гегеля на бесконечных равнинах беспредельной России еще не народилось...» — утверждает он.

Относительно первого рассуждения можно заметить, что аналогия с развитием русской литературы умна и в известной степени правомерна. Действительно, русская литература выработалась из подражаний... Русская классическая литература развилась не из своих национальных корней, а из усвоения опыта всемирной литературы. Но... любая аналогия имеет и свою слабую сторону. Правильно ли ожидать появления русского философского Пушкина?

Скорее всего, следует принять во внимание и продумать точку зрения Чернышевского, который считал, что «с того времени, как представители нашего умственного движения самостоятельно подвергли критике гегелеву систему, они уже не подчинялись никакому чужому авторитету». Речь идет о В. Г. Белинском, которого и сам Яковенко — и это делает ему честь — ставит очень высоко. (Уже одно только понимание выдающейся роли Белинского в истории русской философии ставит Яковенко выше большинства писавших и пишущих о истории русской философии...) То же самое можно утверждать об А. И. Герцене, Н. Г. Чернышевском и В. С. Соловьеве. Выход на самостоятельный уровень произошел. Но потом завоеванные позиции были оставлены и русская молодежь вновь начала изучать философию в Германии и занялась религиозно-философскими исканиями.

Что касается перечисленных Яковенко имен от Платона до Гегеля, то ясно, что такие мыслители появляются в истории философии лишь однажды. Можно сожалеть, что у нас на было Пушкина в философии, но ведь философия имеет иную логику развития чем литература.

Другой момент, на который обратит внимание вдумчивый читатель, это последовательно и всесторонне выраженное Яковенко понимание того, что история идей, есть история борьбы идей и старается описать этапы борьбы славянофилов с западниками, материалистов с идеалистами, сторонников религиозной философии с теми, кто боролся за автономность философии и т. п. Эту ценную сторону книги Яковенко следует особенно учитывать при анализе оценок, которые Яковенко дает русским идейным течениям и отдельным мыслителям. И Зеньковский, и Лосский интерпретируют взгляды мыслителей и даже целые течения «подсуживая своим»... Яковенко — более строг и щепетилен, он описывает, пересказывает позицию мыслителя, предоставляя слово ему самому. Понятно, что историк философии — не конферансье, который выводит на сцену отдельных мыслителей, но все же точный пересказ лучше, чем пристрастное или нечаянное искажение их взглядов.

Посвященные увидят в подходе Яковенко отблески конфликта с Д. И. Чижевским и полемику с его книгой «Гегель в России» и статьями о философии в СССР. Окарикатурование событий идейной жизни, «стилизацию», тем более пасквилизацию, Яковенко гневно отвергал и считал своим долгом бросить вызов авторам, которые грешили этими приемами.

Понимание истории философии как диалога, борьбы идей, давала возможность ее объемного, а не плоского видения. Для Зеньковского и Лосского оригинальна лишь русская религиозная философия. Яковенко же утверждал, что русская философия столь же религиозна, сколь и нерелигиозна. «Белинский, Герцен, Чернышевский, Лавров, Плеханов, Кропоткин и Ленин были не менее русскими философами, чем приверженцы религиозной философии».

Труд Бориса Валентиновича Яковенко, созданный в нелегких условиях эмиграции, вдали от фундаментальных русских библиотек, был, как с уважением отмеча-

ли такие исследователи как И. И. Лапшин, С. И. Гессен, Н. О. Лосский, П. А. Сорокин, первой попыткой создания полной истории русской философии. (Понятно, что книга доходит в рассмотрении развития русской философии только до середины 30-х годов).

П. А. Сорокин в письме Яковенко писал: «Сердечное спасибо за Вашу Историю русской философии. Я рад, что Вы написали первую настоящую историю русской философской мысли — и выполнили эту задачу превосходно» (Письмо от 30 сентября 1939 г.; хранится архив Б. В. Яковенко в Праге).

«До сих пор существующие очерки по истории русской философии (Радлов, Колубовский, Шпет и др.) при их относительной ценности устарели и не могут идти в сравнение с книгой Яковенко относительно полноты и детальности. . . » — отмечал в своей рецензии И. И. Лапшин. К. А. Чхеидзе, опубликовавший несколько рецензий на книгу Бориса Яковенко в чешских газетах, назвал труд Яковенко «Энциклопедией русской мысли».

«История русской философии» осталась произведением, в котором с наибольшей полнотой выражены взгляды Бориса Валентиновича Яковенко на историю русской философии. Главные итоги многолетних трудов по изучению развития русской философской мысли были сформулированы во «Введении» и подтверждены в «Заключении» книги.

Уже только «объемное» видение истории русской мысли делает работу Яковенко и интересной и ценной. Однако выраженная в книге его собственная философкая позиция далеко не бесспорна.

Оставшись в плену избранного им в студенческие годы понимания смысла и задач философствования, он «проглядел» тот путь, который открыла диалектическая критика гегелевской философии, путь диалектической обработки истории культуры, и поэтому переоценивая, основываясь на формальных критериях, системосозидателей вроде Лопатина или Лосского, он недооценил некоторых русских философов, например, Вл. Соловьева, не говоря уже о русских материалистах.

Читая книгу Яковенко, сравнивая ее с публикациями последнего десятилетия, наглядно видишь контуры огромной задачи, стоящей перед исследователями истории русской философии. Задача эта непосильна для одного человека. Не под силу она ни «кликушам от философии», ни развязным и пошлым обожателям модных философов. Но попытка Б. В. Яковенко создать панораму русской философии может послужить хорошей отправной точкой для всех тех, кто захочет принять участие в воссоздании полной, как можно более всесторонней и конкретной картины развития русской философии и даже шире — борьбы идей в России.

НАШИ АВТОРЫ

Булычев Юрий Юрьевич — доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета культуры и искусства

Игумен Вениамин (Новик) — кандидат богословия, преподаватель Библейско-богословского института апостола Андрея (Москва)

Дитрих Вольфганг — доктор теологии и религиозной педагогики, профессор Марбургского университета (Германия)

Евлампиев Игорь Иванович — доктор философских наук, профессор Республиканского гуманитарного института Санкт-Петербургского государственного университета

Емельянов Борис Владимирович — доктор философских наук, профессор Уральского государственного университета (Екатеринбург)

Емельянов Сергей Алексеевич — кандидат философских наук, доцент, докторант кафедры социологии и политологии Республиканского гуманитарного института Санкт-Петербургского государственного университета

Ермичев Александр Александрович — доктор философских наук, профессор Русской христианской гуманитарной академии

Ермишина Ксения Борисовна — аспирант кафедры отечественной философии Российского государственного гуманитарного университета (Москва)

Кожурин Антон Яковлевич — кандидат философских наук, доцент Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена

Красицкий Ян — доктор философских наук, профессор Вроцлавского университета (Вроцлав, Польша)

Магид Сергей — научный сотрудник Национальной библиотеки Чешской республики (Прага, Чехия)

Пайман Аврил — доктор философии, член Британской академии (Дарэм, Великобретания)

Пушкин Сергей Николаевич — доктор философских наук, профессор Нижегородского государственного педагогического университета

Румянцева Наталья Алексеевна — библиотекарь Русской христианской гуманитарной академии

Русаков Василий Матвеевич — доктор философских наук, профессор Уральской государственной сельскохозяйственной академии (Екатеринбург)

Соколов Кирилл Константинович (1930–2004) — художник

Степанов Александр Игоревич — кандидат технических наук, докторант кафедры теоретической и прикладной культурологии Санкт-Петербургского университета

Шапошников Лев Евгеньевич — доктор философских наук, профессор Нижегородского государственного педагогического университета

Шитов Анатолий Михайлович — доктор философии Карлова университета (Прага, Чехия)

Материалы для публикации можно направлять по обычной или электронной почте. Решение о публикации принимается редакционной коллегией. Редакция оставляет за собой право не рецензировать и не возвращать присланные материалы.

Адрес издательства и редакции:
Русская христианская гуманитарная академия
Наб. реки Фонтанки, 15, Санкт-Петербург, 191023
Тел. (812)570-02-36; факс 571-30-75
www. rchgi .spb.ru

Подписка (заказ выпусков журнала) осуществляется через редакцию «Вестника».

Журнал распространяется через книготорговую сеть Издательства СПбГУ в Санкт-Петербурге и Москве. Отдел реализации Издательства СПбГУ: 6 линия В. О., 11/21, С.-Петербург, 199004. Тел. (812)328-77-63, 325-31-76.

ВЕСТНИК
РУССКОЙ ХРИСТИАНСКОЙ ГУМАНИТАРНОЙ АКАДЕМИИ

Том 7. 2006. Вып. 2

Подписано в печать 30.11.2006. Формат $70 \times 100^1/_{16}$. Бумага офсетная.
Печать офсетная. Усл. печ. л. 19,5. Тираж 550 экз. Заказ №

Отпечатано: Грязовецкая типография.
162000, Вологодская обл., г. Грязовец, ул. К. Маркса, д. 72

Русская христианская гуманитарная академия

приглашает абитуриентов на факультеты и кафедры:

ФАКУЛЬТЕТ МИРОВЫХ ЯЗЫКОВ И КУЛЬТУР

Кафедры

- антиковедения и медиевистики
- английского языка и культуры
- финского языка и культуры
- восточных языков и культур
- традиционного и современного искусства

ФАКУЛЬТЕТ ФИЛОСОФИИ, БОГОСЛОВИЯ, РЕЛИГИОВЕДЕНИЯ

Кафедры

- философии
- богословия и религиоведения
- истории и теории культуры

ФАКУЛЬТЕТ ПСИХОЛОГИИ

Кафедры

- психологического консультирования
- управления и бизнес-психологиии
- арт-психологии

Срок обучения 4–5 лет. Формы обучения: дневная, вечерняя, заочная.
Обучение платное

ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ДИПЛОМ.
Лицензия: серия А № 164102 от 31.01.2005 г.
Свидетельство о государственной аккредитации: серия В № 000192 от 9.03.2004 г.

Зачисление по результатам ЕГЭ и конкурсного тестирования.
Тестирование проводится с 16 мая по 30 августа. Предоставляется общежитие.
Отсрочка от призыва в армию.

ПРИЕМНАЯ КОМИССИЯ
РАБОТАЕТ С 11.00 ДО 21.00 ПО АДРЕСУ:
Санкт-Петербург,
наб. р. Фонтанки, 15, 6 этаж, ауд. 613–614,
Ст. метро «Невский проспект», «Гостиный двор».
Тел. (812)314-35-21, факс (812)571-30-75
e-mail: abiturient@rchgi.spb.ru;
www.rchgi.spb.ru

ПОДГОТОВИТЕЛЬНЫЕ КУРСЫ
Тел. (812)310-79-29

Широкий выбор научной, образовательной, справочной литературы
в объединенной книготорговой сети

в Санкт-Петербурге:

Книжный магазин «Александрийская библиотека»
Наб. р. Фонтанки, 15 (здание РХГА)

Книготорговая сеть Издательства СПбГУ
Магазин №1 «Vita Nova»
Университетская наб., 7/9

Филиал № 2
Петродворец, Университетский просп., 28

Филиал № 3
В. О., 1-я линия, 26

Филиал № 5
Петродворец, Ульяновская ул., 1

Филиал № 6 «Акмэ»
В. О., Менделеевская, д. 5

Филиал № 7
В. О., наб. Макарова, 6

Филиал № 8 Университетская наб., 11

В Москве:

Книжные ассортиментные кабинеты Издательства МГУ

Воробьевы горы, ул. Хохлова, 11
(здание типографии МГУ)

Б. Никитская, 5/7
(здание Издательства МГУ)