

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

Главный редактор
Д. В. Шмонин

Зам. главного редактора
А. А. Ермичев

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

Вестник Русской христианской гуманитарной академии.
2009. Том 10. Вып. 1. — СПб.: Изд-во РХГА, 2009.
ISSN 1819–2777

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

СОДЕРЖАНИЕ

ФИЛОСОФИЯ В РОССИИ: СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ И ПЕРСПЕКТИВЫ

Ответы на вопросы редколлегии журнала «Вестник русской христианской академии» (окончание)

От редакции	5
Бубнов Ю. А. (Воронежский государственный университет). Мы хотим видеть филосо- фию привлекательной.....	6
Бурлака Д. К. (Русская христианская гуманитарная академия). Культура нашего фило- софствования многоукладна.....	11
Громов М. Н. (Государственная академия славянской культуры). Субъектность вместо объектности — главная доминанта отечественной мысли	18
Емельянов Б. В. (Уральский государственный университет). Из обихода исчезли дискус- сии по фундаментальным проблемам.....	22
Кувакин В. А. (Московский государственный университет). Мы переживаем период философского безвременя.....	25
<i>Два письма в редакцию</i>	
Пукишанский Б. Я. О философском образовании и философской культуре	28
Филиппов Г. Г. Снизу виднее (Взгляд на философское дело в России).....	32

ИСТОРИЯ И ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ

Мясников А. Г. Библейская заповедь «не лги» и античная философия	39
Макаров Д. И. К проблеме понимания Евхаристии Феофаном III, митрополитом Никейским.....	53
Неронова М. Ю. Религиозная традиция и множественность миров культурного опыта.....	62
Любимова А. И. Теории религиозной конверсии и новые религиозные движения в России.....	70
Кашеваров А. Н. «Православная Русь» — «церковно-общественный орган» Русской Православной Церкви за границей.....	75

КУЛЬТУРОЛОГИЯ. ИСТОРИЯ ИСКУССТВА

Цветаева М. Н. Религиозные искания в русском искусстве на рубеже XVIII–XIX веков	89
Ишимбаева Г. Г. Философия Гердера в контексте эпопеи Л. Толстого «Война и мир».....	98
Малкова Н. А. Служение женщины в житиях святых жен Руси.....	107
Нетужилова Н. А. Язык мифа и ритуала в искусстве балета.....	115

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Сагатовский В. Н. Есть ли будущее у русской философии?	121
Исупов К. Г. Русская философия как национальный тип творчества	133
Владимирова Т. К., Рудаков Л. И. Русское общество и человек на путях обновления (П. Я. Чадаев и И. В. Киреевский).....	139
Воробьев С. А. Нравственный смысл истории в русской мысли 30–50-х годов XIX века.....	151
Пузыревский В. Ю. Проблема вчувствования в философии Н. О. Лосского и С. Л. Франка.....	160
Ермиишина К. Б. Эстетический неоромантизм в трагическую эпоху (письма Н. В. Устрия- лова к П. П. Сувчинскому)	169

ИЗ ИСТОРИИ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИХ ОБЩЕСТВ

«Мы культивируем идеологию, которая не приемлется вовне» (из протоколов «Вторников») (Окончание) (Вступ. статья, подготовка текста, примечания Т. А. Богдановой).....	178
---	-----

ИЗ АРХИВА

Содержание лекций свящн. Павла Флоренского по истории философии, читанных на I курсе МДА в 1916–1917, 1917–1918, 1918–1919 учебных годах в записи студен- тов. Публикация Музея священника Павла Флоренского (Москва).....	193
--	-----

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

А. В. Соболев «О русской философии» (Р. Н. Демин)	206
Россия и Общество Иисуса: две книги об иезуитах (Д. В. Шмонин).....	209

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

Демин М. Р. Русская философия на другом языке: новый проект Рурского университета по истории феноменологии в России.....	213
Памяти Оливье Клемана.....	216
Памяти Юрия Валериановича Перова	220
Наша авторы	223
Аннотации	225

ФИЛОСОФИЯ В РОССИИ: СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ И ПЕРСПЕКТИВЫ

Ответы на вопросы редколлегии журнала «Вестник Русской христианской гуманитарной академии» (окончание)

От редакции

Во 2-м выпуске 9-го тома нашего журнала за 2008 год мы уже публиковали ответы несколько известных представителей российского философского сообщества: А. А. Гусейнова, Ю. Н. Солонина, Г. В. Драча, В. Д. Губина, В. Н. Белова, В. А. Рабоша, А. А. Федорова. В настоящем выпуске, предлагая выступления тексты Ю. А. Бубнова (Воронежский государственный университет), Д. К. Бурлаки (РХГА), М. Н. Громова (Государственная академия славянской культуры), Б. В. Емельянова (Уральский государственный университет) и В. А. Кувакина (Московский государственный университет), мы завершаем эту работу.

В редакцию поступили два отклика на материалы. Один из них принадлежит профессору Б. Я. Пукшанскому, заведующему кафедрой философии Санкт-Петербургского государственного горного института (технического университета), а второй — профессору Г. Г. Филиппову, заведующему кафедрой философии Северо-Западной академии государственной службы. Их многолетний опыт философско-преподавательской деятельности позволяет им по-своему судить о существе дела.

Ниже мы приводим вопросы редколлегии:

1. Как можно охарактеризовать современное состояние философии в России? Можете ли вы назвать философские учения, школы или центры, которые сложились или складываются в нашей стране в последние годы?
2. Философия, освящаемая именами К. Маркса, Ф. Энгельса и В. Ленина, была известна в России с середины XIX века и господствовала в ней с 20-х годов XX века вплоть до недавнего времени. Существуют ли какие-либо объяснения особой любви русских к марксизму?
3. Имеются ли перспективы развития русской религиозной философии? Можете ли вы указать на серьезные современные исследования религиозно-философского характера?
4. Русских постоянно упрекали в подражании европейской философии. Как вы оцениваете нынешнее увлечение у нас построениями модерна и постмодерна?
5. Как вы оцениваете качество философского образования в постсоветской России и ее философскую культуру в целом?

Гл. редактор проф. Д. В. Шмонин

Ю. А. Бубнов
Воронежский государственный университет

МЫ ХОТИМ ВИДЕТЬ ФИЛОСОФИЮ ПРИВЛЕКАТЕЛЬНОЙ

1. Одной из особенностей современного этапа развития отечественной философии является синтез различных философских теорий, попытка возвести философский плорализм в норму отечественного любомудрия. Соответственно, выстраиваются иные мыслительные парадигмы, которые позволяют российскому интеллектуалу заниматься не только классическим философствованием, но и включать в сферу своего исследовательского поиска междисциплинарные проблемы, выявляя предельные основания как культуры в целом, так и ее отдельных форм. С другой стороны, обращает на себя внимание массовое тиражирование философии, не только на уровне различных рефлексивных проектов, но и в обыденно-бытовом мышлении. Безусловно, философия как культурный феномен предполагает включение в орбиту своего функционирования различных сфер человеческого бытия. Однако в настоящее время, к сожалению, язык философии все чаще напоминает не «дом бытия, а проходной двор» (Г. Гачев). Свою принадлежность к философии демонстрируют и те, кто профессионально ею занимается, и те, кого обуревает амбициозное желание к утверждению своей интеллектуальной посредственности. Иначе говоря, это все то, что Д. И. Дубровский называет «рыночно-рекламным духом» современной отечественной философии.

Однако, несмотря на некоторые издержки философского плорализма, необходимо отметить расширение спектра философских исследований по эпистемологии, русской философии, творческую продуктивность молодых ученых. В качестве примера хотелось выделить молодого доктора философских наук, доцента Санкт-Петербургского госуниверситета А. В. Малинова, являющегося автором интересных монографий по истории русской философии.

В последние годы ведущие вузы России активно открывают философские факультеты и отделения, расширяется перечень философских специализаций, позволяющий привлечь в философию талантливую молодежь.

Поиск наиболее эффективных путей гуманизации образования и концепции гуманитарного знания привел в конце прошлого столетия к возникновению философии образования. Это направление в научно-педагогической мысли продуцирует базовые принципы, позволяющие сформулировать теоретико-методологические основы современной педагогической науки, связать богатство интеллектуальной традиции с образовательными новациями.

Поэтому есть все основания надеяться, что философия в России, несмотря на сложности современной эпохи, будет востребована в самых различных ее формах.

2. Вопрос непростой. Как известно, марксизм в конце XIX века в России воспринимался как прогрессивное течение в европейской философии. Не случайно С. Л. Франк говорит о нем как о «свежем ветре с Запада», который призван был приобщить отсталую Россию к мировой цивилизации. Однако после октябрьских событий 1917 года учение Маркса было превращено в предельно догматизированную

государственную идеологию. Соответственно, многие исследования по философии разрабатывались в конъюнктурной плоскости, где нередко над критерием научной объективности превалировал принцип партийности. Поэтому необходимым условием для занятия философией в советский период российской истории было приспособление к существующей идеологии. В противном случае путь к официальному философствованию был закрыт, так как философия рассматривалась в официальных инстанциях в качестве идеологического среза знания. Иные мыслительные конструкции воспринимались весьма осторожно, а порой враждебно, а их носители объявлялись авторами ложных воззрений, которые неприемлемы для советского человека. Достаточно вспомнить судьбу участников философской дискуссии, которая проводилась в 1930 году прошлого столетия. Философские воззрения А. М. Деборина и его сторонников были квалифицированы как «меньшевистующий идеализм», по которому надо «открыть большевистский огонь». Критика, звучавшая в их адрес, представляла собой оскорблении и унижения чувств собственного человеческого достоинства. Чтобы результаты философского творчества увидели свет необходимо было следовать уже заранее известной схеме: работа должна была быть выдержана в духе марксистской методологии, которая являлась главным критерием для внутренней цензуры.

Доступ к иной, немарксистской, литературе был затруднен. Если и знакомились с ней, то, как правило, через критическую литературу, с соответствующей идеологической окраской. Однако, несмотря на сложившиеся обстоятельства в русле марксистской философии появлялись интересные исследования, которые, с одной стороны, содержали «необходимые» ссылки на диалектический и исторический материализм, а с другой — выстраивали нетрадиционные для марксистско-ленинской философии схемы. В числе авторов таких исследований можно назвать С. Л. Рубинштейна, создавшего самобытную философско-психологическую концепцию человека, Г. С. Батищева с его беспредельной диалектикой Универсума, Э. В. Ильинкова, который в двадцатом столетии разработал оригинальную концепцию идеального, и других мыслителей.

3. В любом философском проекте, если он претендует на оригинальность, должна присутствовать идея, своя концепция. В противном случае философская рефлексия представляет собой повторение того, что было озвучено ранее.

Если в этом аспекте размышлять о религиозно-философском творчестве, то дальнейшее его развитие как самобытного вида интеллектуальной деятельности видится нам в рамках универсального метафизического мышления. Примером тому может быть философия Вл. С. Соловьева, С. Л. Франка и др. Любая попытка локализации религиозной философии приводит к некоторой замене ее исходной метафизической основы категориями социальной предметности, обрекает ее на подчинение определенной социальной парадигме. Заменяя метафизическое философствование прикладной интеллектуализацией всеобщих смыслов, с последующим вкраплением их в мозаичную ткань национального менталитета определенного этносоциального массива, исследователи нередко увлекаются описанием проблемы, а не ее концептуализацией. Итогом такого творчества становится, как правило, преломление базовых принципов религиозного любомудерия к интересам конкретных социальных групп. В этом случае происходит приспособление философии к идеологии, что приводит к потере ее самостоятельного статуса. Религиозная философия

превращается или в проводника каких-либо идей, или постепенно уступает свое место другой форме сознания. Во многом этот факт предопределил внецерковную позицию некоторых религиозных философов Серебряного века.

Поэтому, чтобы философия оставалась философией, а не превращалась в теологию или науку, она должна сохранить свой статус и свой предмет. Восхождение к конкретному национальному образу мышления имеет для философии свою ценность и, соответственно, свою перспективу как возможность локальной апробации ее всеобщего смысла. Пример тому философия славянофилов. Заслуживают высокой оценки в этом контексте и некоторые исследования современных авторов, к числу которых можно отнести книгу В. М. Лурье «История византийской философии».

Вместе с тем для религиозной философии локальные национальные рамки исследования слишком узки, так как религиозный философ, по мнению Августина, должен воспитать в себе способность умственного видения сверхвременных и сверхпространственных начал. В традиции отечественного религиозного философствования эта линия была заложена творчеством таких древнерусских книжников, как Климент Смолятич, Кирилл Туровский, и продолжена в XX веке религиозно-философскими трудами Н. О. Лосского, П. Флоренского и других мыслителей. Соответственно, можно утверждать, что религиозная философия в России — это не сегмент национальной культуры, облеченный в экзотические местные одеяния, а непрерывно выстроенный порядок идей, продуцируемый творческими личностями, для которых духовность есть основополагающий принцип их бытия.

4. Вопрос подражания какой-либо философии или культуре в целом является неоднозначным в плане его интерпретации. Если попытаться воссоздать некую целостную картину развития философской мысли, то наблюдается повторение исходных принципов философствования в разных культурах. Различия, как правило, касаются лишь языка, выражавшего эти принципы, или интерпретаций, которые, по мнению К. М. Мамардашвили, не оказывают влияния на «теоретические структуры мысли». Соответственно, когда идет речь о подражании какой-либо философии, то, вероятнее всего, речь нужно вести об ориентации того или иного мыслителя на определенные интерпретационные схемы сознания иной культурной среды. Так как культурная среда у разных народов складывалась в разное время, то и происходило своего рода заимствование традиций, в том числе и философских идей одного народа у другого. По мнению А. И. Введенского, «большее или меньшее заимствование и подчинение чужим влияниям — это общий закон развития философии любого европейского народа...». В философии каждого народа присутствуют интеллектуальные матрицы другой культуры. И это есть естественный процесс аккультурации, при котором один социум усваивает образцы поведения и мышления другого социума. У одних народов это заимствование большие выражено, у других меньше.

Отечественная культурная матрица представляет собой гетерогенный шаблон, который сложился путем сложного отбора ценностей других этнокультурных мас-сивов.

Начиная со второй половины XVII века, то есть с момента разрушения культурного изоляционизма России, основные ценностные установки русского общества находились под влиянием западной культурной традиции. Интериоризация западноевропейских ценностей способствовала процессу аккультурации, проявившемуся в усвоении технологий, образцов поведения западного общества.

Распространение культурных инноваций в России осуществлялось в горизонтальном направлении, как передача идей от культуры к культуре. Однако известно, для того чтобы усвоить какие-либо идеи, нужно созреть для их заимствования, а также оценить способность этих идей к интеграции в сложившуюся культуру, их созидательный потенциал. Казалось бы, все эти критерии усвоения новых культурных элементов учитывались в практике общественной жизни российского социума. И тем не менее копирование конкретных поведенческих моделей и мыслительных схем отдельными представителями российского общества нередко приводило к негативным результатам, особенно там, где эти модели и схемы оказывались чуждыми отечественному культурному контексту. Наиболее очевидно инородность такой культурной имплантации проявлялась в культурно-бытовой и языковой сфере.

В русской языковой культуре возникает своеобразная оппозиция. С одной стороны, это язык просвещенного русского европейца, «благородный вкус» которого можно было удовлетворить западноевропейскими заимствованиями, а с другой — славяно-русский язык, перемешанный с вульгаризмами простонародной речи.

Культурно-бытовые традиции, сложившиеся с ранних веков российской государственности, рассматривались как архаические консервативные нормы старомосковского быта, препятствующие развитию прогрессивных моделей поведения и сознания, принятых за образец в европейских странах. Некоторые представители русской интеллигенции западной ориентации с сожалением констатировали интеллектуальную отсталость российского общества, подчеркивая, что Россия воспринимает уже готовые идеи, в силу чего не имеет особой духовной методики и логики Запада.

На самом же деле процесс восприятия европейской философии осуществлялся в российском обществе избирательно и сопровождался кардинальной переработкой основополагающих принципов воспринимаемых философских взглядов. Например, антропологический материализм Л. Фейербаха был настолько радикально переработан Н. Г. Чернышевским, что в итоге во многом расходился с исходными положениями самого немецкого мыслителя.

Примерно такая же судьба постигла модернизм и постмодернизм.

Как известно, исходные принципы философии модернизма противопоставлялись ценностям традиционного общества, опирающимся на религиозные или мифологические основы. Однако в отечественном историко-философском контексте, по преимуществу, модернизм проявился как поиск «нового религиозного сознания», «раскрытие религиозного смысла человеческого творчества», так как свято-отеческая аскетика «омертвела» и превратилась в «яд для нового человека».

Но, как показывает исторический опыт, философскому модернизму в России не суждено было изменить менталитет русского человека, помочь ему усвоить новые принципы восприятия личности. Потому что сложившейся в отечественной философии дискурс предполагал не интериоризацию европейской интеллектуальной матрицы, а создание своей, основанной на таких доминантах национальной философии, как «соборность», «русская идея» и т. д. Вместе с тем проникшие в сознание русской интеллигенции модернистские идеи способствовали поиску ею новых мировоззренческих парадигм и социальных моделей, которые предполагали разрушение как традиционного стиля мышления, так традиционных социальных институтов. Однако четкое, методически выверенное изложение марксистской философии, основанной на неизменных идеологических постулатах советской эпохи,

входило в противоречие с философией модернизма, и особенно постмодернизма, где модернистские мотивы обретали радикальные формы. Радикализм, который через эмоциональный срез человеческого бытия, его релятивизацию и деструктивность был обращен не к человечеству вообще, а к конкретному человеку, его достоинству и свободе. Именно это во многом и предопределило непростую судьбу философии модернизма и постмодернизма в России. Отечественное философское сообщество в своем большинстве отвергало философию, где не было места субъекту, которому так долго воспевали позитивистские и иные дифирамбы. На самом же деле, я вполне согласен с Ф. Гиренком, что постмодернисты ослабили притягательность европейского интеллектуального багажа и дали шанс русской философии самоопределиться. Однако этот шанс не был до конца использован, и значительная часть исследователей все еще продолжает выстраивать свои рациональные системы, не замечая самого хода времени и смену ценностных парадигм. Соответственно снижается и сама востребованность философии как замкнутой в своем классическом интеллектуальном пространстве системно-рациональной формы мышления. Поэтому если мы хотим видеть философию привлекательной, она должна соответствовать времени. В противном случае, обрекая себя на вневременную интеллектуальную самодостаточность и довольствуясь, по выражению Гегеля, «творением пустых идеалов и мечтаний», мы искусственно закрываем перспективное видение будущего философии в России.

5. Особенno актуальным сейчас для философского образования, да и в целом для всего профессионального образования, является вопрос перехода на многоуровневую систему подготовки кадров. На высоком государственном уровне он уже решен. Но в то же время возникает множество проблем, которые связаны с его реализацией. Ведь позитивные моменты единого европейского образовательного пространства (внедрение в вузах внутренних систем и механизмов контроля качества учебного процесса и т. п.) неизбежно коррелируются с некоторой утратой традиций российского высшего образования. Достижение конкретного практического результата в ходе реформирования гуманитарного образования должно, на наш взгляд, соотноситься с глубоким осмысливанием данного процесса, сопряженного с нравственной оценкой преобразований. В противном случае некритическое усвоение привнесенных извне организационных форм может негативным образом отразиться на отечественной науке и образовании.

Во-вторых, стратегическая линия государства в деле регулирования образовательной политики не может исходить только из фактора прибыльности отдельных специальностей, но должна быть направлена на поддержку тех направлений подготовки кадров, в которых общество испытывает потребность, хотя они и не являются непосредственно рентабельными. Именно к таким специальностям относится философия. Сокращение бюджетных мест на философские специальности самым непосредственным образом отражается на качестве философского образования и философской культуры страны в целом. Чтобы сохранить наиболее перспективную и талантливую часть преподавательского корпуса, факультеты вынуждены компенсировать (если это удается) сокращенные бюджетные места набором коммерческих студентов. Однако, как показывает опыт, количество желающих абитуриентов обучаться по специальности «философия» на коммерческой основе очень мало, а те, кто поступает по договору, имеют слабую общеобразовательную подготовку. По-

этому далеко не является фактом то, что они станут после окончания вуза хорошиими специалистами-философами.

В-третьих, немаловажной является проблема поддержки молодых специалистов. Если 15–20 лет назад выпускники университета ориентировались на будущую профессию, стремились стать вузовским преподавателем, невзирая на некоторые материальные и бытовые трудности, то у нынешней молодежи другие цели. Как показывают социологические исследования, большая часть выпускников-философов (70%) вовсе не связывает свое будущее с профессией преподавателя. Многие ориентированы на бизнес, где, как правило, хорошо устраиваются, информационно-аналитическую сферу и т.д. Следовательно, проблемной становится не только подготовка высокопрофессионального специалиста-гуманитария, но и его трудоустройство. А в условиях экономического кризиса эта проблема будет только обостряться.

Поэтому если мы ориентируемся на европейский опыт, то должны усваивать не только то, что кажется полезным чиновникам от образования, но и другие моменты, которые, согласно сложившейся ситуации в современном философском образовании, изменят к лучшему традиционный порядок его организации. В этой связи мне импонирует предложение декана философского факультета Московского государственного университета профессора В. В. Миронова обратиться к такому европейскому опыту формирования кафедр, где структуру, например, философских факультетов составляют так называемые «свободные кафедры»: несколько ключевых фигур на постоянных ставках и приглашаемые специалисты. Это один из путей повышения качества философского образования, ну а второй путь — это достойная зарплата, которая непосредственно зависит от качества и количества труда преподавателя. Тогда и талантливые выпускники пойдут в вуз на преподавательские должности, и не надо будет изыскивать различные средства, чтобы отправить на пенсию преклонного возраста профессора, читающего учебные курсы на уровне начинающего ассистента.

Д. К. Бурлака

Русская христианская гуманитарная академия

КУЛЬТУРА НАШЕГО ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ МНОГОУКЛАДНА

1. Известно выражение Гегеля «Философия — это дух эпохи, выраженный в мыслях». Осмелюсь уточнить классика, перефразировав его суждение так: философия — миф эпохи, выраженный в рациональной форме. Поскольку миф характеризуется синкретизмом духовного и душевного, рационального и иррационального, философия служит не только «окном в вечность», но и в самой значительной степени оказывается нагруженной элементами социальной психологии того народа, представители которого выступают авторами философских доктрина.

Россия — фрагментарная цивилизация, в которой не завершен творческий синтез исторических предпосылок и инокультурных влияний, не форма (в аристотелевском смысле) господствует над элементами, но элементы культуры растаскивают ее целостность. Синтетический характер российской культуры, о котором немало писали славянофильствующие авторы, на мой взгляд, весьма проблематичен. К тому же Россия находится в процессе радикальных социокультурных трансформаций, позитивный итог которых отнюдь не очевиден. Отечественная философия отражает реальную социокультурную и духовную ситуацию в своем Отечестве.

Наше нынешнее философское мышление не анахронично, как полагает проф. Ю. Н. Солонин, хотя содержит в себе даже и архаичные элементы. Пространство российского философского дискурса многоукладно. За традицию, которая внешне отброшена, но внутренне сохранилась, дав несколько ответвлений, как будто бы не похожих на породивший их корень, следует принять диалектико-материалистическую «парадигму» и обрамляющую ее «исследовательскую программу». Термины, введенные Куном и Лакатосом, на мой взгляд, вполне уместны для разъяснения сущности советской философии. Диамат-истматовский идеально-мифологический комплекс, сложившийся в советской России, не сводим просто к марксизму как некой отдельной доктрине, но представляет собой нечто аналогичное схоластике Римско-католической церкви, хотя и несравненно более низкого качества.

От марксизма часть философского сообщества, к которой принадлежит и автор данных строк, двинулась к идеализму, а некоторые из участников этого процесса пошли и далее — к религиозной философии или теизму. Таким образом был воспроизведен ход, уже совершенный в начале прошлого века авторами сборника «Проблемы идеализма», большинство из которых стали участниками «Вех» и сборника «Из глубины». Это течение не образовало мейнстрима постсоветского философского дискурса, но в его рамках наметилась школа, получившая институциональное воплощение в деятельности РХГА. Еще более решительным шагом в данном направлении стал бы переход от религиозной философии к богословию. В свое время его совершил в своих поздних работах прот. С. Булгаков. В современной России аналога этому нет. Семинар С. С. Хоружего все-таки остается еще на философской территории.

«Массы» же философствующих профессионалов пошли не к идеализму, а к позитивизму. Поскольку позитивизм в чистом виде к концу XX века, можно сказать, прекратил свое существование, сохранившись в форме умонастроений и методологических установок, а также концепций, которые принято именовать постпозитивизмом, постольку и наши научно-ориентированные философы не являются позитивистами классического образа. Такой тренд был обусловлен наличием в советской философии немалого числа квалифицированных (часто с базовым естественнонаучным образованием) авторов, чуравшихся идеологичности марксизма, но ратовавших за научность. Укажем только на «генералов» советской философии: Б. М. Кедров, П. В. Копнин, в Ленинграде — школа В. И. Свидерского. Латентный сциентизм советской философии, заглушенный идеологическим сорняком, дал хорошие всходы в постсоветское время. Характерными и, я бы сказал, знаковыми для данного направления представляются работы акад. В. С. Степина, который претендует на сведение в систему подходов, предложенных Куном, Лакатосом, обобщая и воззрения отечественных авторов. Нельзя не отметить связанные с тематикой философии науки работы В. И. Аршинова, Вл. П. и Вик. П. Визгиных, А. П. Огурцова и

многих других. Из когорты исследователей я упомянул только лично знакомых мне людей. Центр в данном случае — ИФ РАН, но вопрос «Сложится ли устойчивая школа?» открыт. Скорее всего, да. Влиятельность данного течения подтверждают изменения в сфере философской подготовки аспирантов — переориентации с «чистой философией» к единству философии и науки. По моим впечатлениям, отечественная философская наука не уступает в данной сфере западным аналогам.

Постпозитивистский тренд был обусловлен внутренними предпосылками, но едва ли не в большей степени был связан с интеграцией России в западное ментальное пространство. В еще большей степени это относится к феноменологическим увлечениям российских исследователей. Феноменологическое движение является, на мой взгляд, гибридным образованием, имеющим черты сходства как с идеализмом (трансцендентальные корни), так и с позитивизмом. Надо признаться, что феноменологическая проблематика не овладела сознанием широких философствующих масс, скорее всего, по причине чрезмерной терминологической загруженности. «Птичий язык» профессиональных феноменологов не прижился на русской почве. В этом можно (вслед за Г. Г. Шпетом) видеть недостаточную рациональную культуру российского философского сообщества, но можно усмотреть в качестве причины невосприятости феноменологических установок стремление «русского ума» к ноуменам — решать вопросы по существу. Профессиональные феноменологи составляют скорее своего рода каству внутри философского сообщества, нежели течение, как это имеет место во Франции или в Германии. Говоря о знаковых именах, нельзя не указать на работы Н. В. Мотропиловой, наиболее ориентирован в сторону феноменологии, пожалуй, философский факультет РГГУ.

Философский факультет данного университета имеет свою достаточно выраженную ориентацию — современно-западную. Речь не идет о копировании, но о работе в актуальных парадигмах. Развитие культурологии, включая сравнительное религиоведение, а это те области, где роль РГГУ весьма заметна, в значительной степени были инициированы интеграцией напей философии в мир современной европейской мысли.

В области политической мысли и социальной философии я бы отметил школу, складывающуюся в университете «Высшая школа экономики». По большому счету, только в этой, хотя и государственной, но молодой структуре удалось избежать инерции дискурса, связанной с истматом и научным коммунизмом.

Философские факультеты МГУ и СПбГУ сохраняют свои лидирующие позиции, но что-то специфическое сказать об их деятельности сложно, слишком много всего (старого и нового) переплелось в составе этих больших структур. Работы В. В. Миронова по онтологии и метафизике очень интересны, но складывается ли вокруг него школа в Московском университете, мне неизвестно.

Нельзя не отметить широко распространенное увлечение различного рода доктринами, связанным с интересом (порой гипертрофированным) к иррациональному и бессознательному. Это еще одно существенное (уже четвертое после религиозно-идеалистического, позитивистско-научного, феноменологического) изменение на карте российского философского пространства. Кумиры постсоветской читающей публики — Ф. Ницше, М. Хайдеггер, З. Фрейд, К. Г. Юнг, Ж. Лакан. Важно отметить, что по массовому читательскому спросу, т. е. куда более широкой аудитории, нежели сообщество профессиональных философов, интерес к литературе указанного рода сопоставим только с увлечением классиками русской религиозной метафи-

зики XIX–XX веков. Книги Н. Бердяева, И. Ильина, П. Флоренского, объемно растиражированные в 90-е годы, по-прежнему печатаются и покупаются. Интерес к метафизике, насыщенной иррационалистическими мотивами, имел свои предпосылки в советской эпохе. С одной стороны, наивный рационализм, переходящий во все знайство, характерный для советского марксизма, подогревал тягу к иррациональному и неведомому. С другой — он же подготовил принятие новых форм атеизма, «разоблачения» человека и «освобождения» от вечности. О школах и центрах в данном случае говорить сложно.

О том, как продолжает свою жизнь в пространстве постсоветской философии диалектико-материалистическая мифология, которую мы приняли в качестве отправной точки анализа современной ситуации, я скажу в ответах на другие вопросы.

2. С одной стороны, марксизм был навязан русскому народу, можно сказать — насаждался сверху, но с другой — он пришелся русскому человеку, что называется, «по душке», став в процессе усвоения настолько родным, что оказался весьма несхожим с исходной европейской позицией. Судьба марксизма на Руси подобна судьбе православной веры. Она также была дана сверху — от государства, но усвоена народом, который внес в нее языческие элементы, чуждые аутентичному Православию. Православие в России (как и марксизм) стало, к сожалению, и государственной идеологией.

Любовь русских к марксизму необъяснима только рациональными факторами: Ленин, сам познакомившись с «Наукой логики» Гегеля, уже будучи профессиональным марксистом, осознал, что никто из марксистов не понял «Капитала». Соглашусь с Ю. Н. Солониновым в том, что «был воспринят не марксовский строй мыслей с их текстами и контекстами, а их редуцированная к русскому образу мышления модель» (Вестник РХГА. 2008. Т. 9 (2). С. 16). Однако дело, на мой взгляд, заключается не только и не столько в примитивизации марксизма и не в его адаптации под нужды политической конъюнктуры в России, а в более глубинных процессах, исподволь детерминирующих разум, который в своей самонадеянности горделиво отбрасывает и миф, и веру в истины Откровения.

Рациональное мышление дискретно, схватывая лишь фрагментированную реальность, но своими невидимыми корнями уходит в мифологическую прабазу логически структурированного дискурса. Долгическая подпочва мышления структурирована архетипически. Марксизм содержал в себе несколько мифов, базовые архетипы которых нашли отклик в «загадочной русской душе». О мессианском мифе написано немало. Вспомним афоризм Бердяева: «III Рим стал Третьим интернационалом», поэтому на мессианской мифологии я останавливаюсь не буду. Скажу о другом, куда более архаичном мифе, из рациональной тематизации которого и выросла вся догматика (Ф. Энгельс) и схоластика (советский марксизм) материалистической диалектики. Это миф о вечной саморазвивающейся материи. Вечность материи — предмет веры. Христиане верою познают, что «веки устроены словом Божиим, так, что из невидимого произошло видимое» (Евр 11: 3), материалист верою познает иное. В диамате гегелевская концепция саморазвивающегося духа имплантируется в архетип богини-матери, а понятие субстанции создает для этого хорошие логические условия. Материя диамата — это спрятавшаяся в логический каркас понятия субстанции богиня Гея, которая в мифоархике первичнее Зевса.

Гея — «мать сыра земля». Вечность материи, как и створение ее Богом, не поддается ни фальсификации, ни верификации.

Диамат оказался конгениален русской душе не рациональными аргументами, большинство из которых забывалось на следующий день после сданного экзамена, но на уровне архетипов коллективного подсознательного. Диамат дошел до глубинных архетипических основ русской души, до того язычества, которое было вытеснено Церковью в коллективное подсознательное, но не уничтожено. В дополнение к этому надо указать и на причины уже не столь глубинные, но связанные со спецификой религиозно-государственных отношений, сформировавших в истории российской цивилизации особую традицию. Диамат догматичен в худшем смысле этого слова, исключающем самокритику, но включающем агрессивное неприятие всякого инакомыслия. Ортодоксальные марксисты заменили церковных ортодоксов, ментальная культура которых в огосударствленной российской церкви, не создавшей собственной развитой схоластики, была на весьма посредственном уровне. Кроме того, в социальном аспекте была предложена модель соотношения идеологической и исполнительной властей, представляющая собой псевдоморфозу государственно-церковного устройства, инициированного проектом «Москва — III Рим». Советский тоталитаризм представлял собой «творческий синтез» тезиса и антитезиса — папацезаризма и цезарепапизма. Генсек сочетал в себе абсолютную духовную (идеологическую) и светскую власть, будучи папой-императором, компартия являла собой псевдоцерковь, выступающую столпом и утверждением диалектико-материалистической истины (политбюро — аналог Синода, ЦК — епископата, съезд — собора). Партия и народ — едины, как православие и Русь. Один Бог (материя), одна вера (диамат), один царь (генсек), одна церковь (партия), один народ (советский с русскими в качестве системообразующего начала). В архаичной архетипической основе диалектико-материалистической философии, а также в том, что партийно-идеологическая система оказалась соответствующей сложившейся в России традиции симбиоза духовной и светской власти, заключается причина живучести диалектико-материалистической модели миропонимания.

3. На мой взгляд, философия в той мере, в которой она содержит в себе онтологические построения, не замыкаясь в сфере сугубой гносеологии, всегда, латентно — по крайней мере, религиозна. Я полностью солидарен по данному вопросу с Аристотелем, Гегелем, Соловьевым. Мы не можем мыслить вне категориальной сетки, не опираясь на такие категории, как причина и следствие, субстанция и акциденция, абсолютное и относительное. Онтология учит об Абсолютном, отвечая на вопрос, что же бытийно соответствует этой категории нашего мышления. Религиозная философия в точном смысле слова прямо называет Абсолют Богом, не подставляя на место Абсолютного либо откровенных идолов вроде «Материи» или «Воли», либо идолов, созданных диалектически и герменевтически искусственным (и искушенным) разумом. Этими идолами, которых нерелигиозный (якобы) философ ставит в своей доктрине на место Бога, могут оказаться, например, абстракции бытия, которое бытийствует само по себе, или ничто, которое ничтожествует опять-таки само по себе. Кроме того, религиозная философия претендует на рассмотрение специфических богословских вопросов — личного спасения, природы Церкви. Религиозная философия всегда существовала в качестве посредника между религиозно-теологическим, позитивно-научным и философским (в самом широком смысле этого слова) мышлением.

С современной Россией дело обстоит сложнее. Русская религиозная философия XIX–XX столетий возникла в культуре, которая была пропитана православно-христианскими идеями, символами, образами. Концепции русских религиозных идеалистов можно рассматривать как сублимации интереса к духовным проблемам, который не мог найти выхода внутри официальной теологии огосударствленной и забюрократизированной российской Церкви. После 70 лет господства атеистической идеологии, которая по сути была псевдорелигией, ситуация изменилась радикально. Она принципиально сложнее для развития религиозной философии. Можно сказать, что для появления религиозной философии нет почвы, по крайней мере — ее самого верхнего слоя. Религиозная культура постсоветского общества крайне примитивизирована. Какое там Боговооплощение или Св. Троица! Создание наших людей забито всякого рода экстрасенсорикой и «энергетикой», а для многих возвращение к вере Церкви стало в первую очередь интеграцией в обрядовую традицию. Такая ситуация не способствует мышлению о религиозных предметах. Но это одна сторона проблемы. С другой стороны, открылся доступ к высококачественным текстам протестантских (Барт, Нибур, Тилих) и католических (Бальтазар, Кюнг, Ранер) авторов, а также к философским и историко-научным работам, посвященным изменениям в картине мира. Это позитивно-усложняющий фактор. В этой ситуации религиозная философия в России просто обязана появиться, причем не в форме повторения того, что написано классиками.

Хорошие исследования в области религиозной философии имеются, но мало работ по современной религиозной мысли Запада. Отмечу только что опубликованную в издательстве РХГА книгу С. Г. Семеновой о Т. де Шардене «Паломник в будущее» О русском религиозном идеализме пишут гораздо больше, назову только некоторые имена — М. Н. Громов, И. И. Евлампиев, А. А. Ермичев, А. П. Козырев, А. А. Корольков, М. А. Маслин, А. Г. Мысливченко, В. В. Сербиненко, С. С. Хоружий. В качестве оригинальных текстов укажу на работу В. В. Аксючица «Под сенью креста», последнюю книгу П. П. Гайденко «Время, длительность, вечность», которая при внешней научообразности по духу отвечает традиции русского религиозного идеализма, а также на работы не очень известных, как мне кажется, столичной публике провинциальных авторов. В Воронеже работает интересный автор В. В. Варава, тексты которого посвящены философскому осмыслинию смерти. Из наших питерских укажу на книги Ю. Ю. Булычева «Смысл и бытие», О. Е. Иванова «Метафизика в богословской перспективе», «Самосознание как основа метафизики» и П. А. Сапронова «Я: онтология личного местоимения». Это люди, анализирующие философские вопросы в контексте православной веры.

4. Подражательный элемент, безусловно, присутствует, однако есть и нечто оригинальное. Во-первых, у России свой постмодерн, который связан не только с завершением индустриальной эпохи, но и с крушением СССР и кризисом советской ментальности. Для России СССР стал проектом радикальной модернизации, которая включала в себя и ускоренную индустриализацию. Интересных текстов по этому поводу немало, в том числе и в Интернете, и созданы они не только профессиональными философами. Отмечу две серьезные книги — А. А. Кара-Мурзы «Между империей и смутой» и Э. А. Паина «Распутица: Полемические размышления о предопределенности пути России — (“Россия. В поисках себя...”)», вообще же толковых публикаций гораздо больше. Во-вторых, нетипичным для западного постмо-

дернистского дискурса является русский догматизм. Для некоторых пресловутая «деконструкция» заменила молоток (Ницше, как известно, предлагал пофилософствовать молотом), став эквивалентом «одной единственной верной и научной методологии».

5. При ответе на данный вопрос вернусь к началу. Культура нашего философствования многоукладна. Можно назвать это плуральностью вслед за акад. А. А. Гусевым, но термин «многоукладность» подчеркивает разноуровневый характер тенденции и их некогерентность по отношению друг к другу. Культура и система образования теснейшим образом связаны и взаимообусловлены. Рассматривая эту проблему, надо разделить подготовку собственно философов, включая примыкающих к ним культурологов, религиоведов и политологов, и преподавание философии в вузах (обществознания в школах). О новых тенденциях я уже сказал, отвечая на предыдущие вопросы, теперь настало время уделить внимание традиции. Диалектико-материалистическая мифология по-прежнему живет, хоть и утратила идеологичную агрессивность, став более наукообразной. В первую очередь речь, конечно же, идет о преподавании философии на непрофильных факультетах. Сама тематическая рубрикация вузовских курсов по философии и их категориальное (подчеркну — именно категориальное, а не концептуальное или образное) наполнение остается в значительной степени диамат-истматовским. Пространство и время как формы движения материи, законы диалектики, сознание и мозг, базис и надстройка — отнюдь не слова давно минувших дней и не преданья старины глубокой, но реалии современного российского образования. Может быть, в этом и заключается причина «глубокого анахронизма» нашего, если и не философствования как такового, то системы преподавания философии. Укажу на случай прямо-таки курьезный. Не так давно получил электронное приглашение из АН Украины принять участие в конференции «Материализм и эмпириокритицизм — шедевр философской мысли XX столетия». Это не анахронизм, это — дремучесть.

Госстандарт высшего профессионального образования предоставляет немалые возможности для содержательного наполнения курсов философии, регламентируя в самом общем виде только тематическую структуру образовательных программ, но не навязывая целевых установок. Мои наблюдения за тем, что происходит в высшей школе, анализ тестовых материалов, по которым Рособрнадзор оценивает качество подготовки студентов, свидетельствуют о том, что эти возможности используются в незначительной степени. Речь не идет о сознательной защите некоторой духовно-интеллектуальной традиции, скорее — об инерции. Размышляя о природе инерции, Кеплер ввел смыслообраз «лени планет». Наша вузовская философия не традиционна, она инерционна, отражая общую ситуацию, характерную для нынешнего российского общества.

РХГА использовала все возможности частного вуза, не обремененного ни ментальной инерцией, ни бюрократическими препонами, для того, чтобы содержательно выстроить изучение метафизики (как для профессиональных философов, так и для студентов непрофильных специальностей) на качественно новой платформе. Новизна в данном случае относительна — советскому и (отчасти) постсоветскому проплому. Теистический (религиозно-идеалистический) подход, реализуемый в РХГА, глубочайшим образом традиционен. В его основе лежит классический идеализм Платона и Аристотеля, теистический синтез отцов Церкви и великих

схоластов, которым словосочетание «христианская философия» отнюдь не казалось «деревянным железом», а также традиция отечественной метафизики XIX–XX столетий. Философ — это тот, кто, пребывая в потоке времени, мыслит о вечности. Творцам нового шума, растворяющим философию в дискурсах о суете сущего, можно уделить некоторое внимание. Но не более того. Философия должна оставаться верной своему призванию — быть мышлением о мире «*sub speciae aeternitatis*». Изменив вечности, она оказывается обреченной и на утрату мудрости, которая и отличает философию от просто научного исследования, даже самого тщательного, профессионального и компетентного.

М. Н. Громов

Государственная академия славянской культуры

СУБЪЕКТНОСТЬ ВМЕСТО ОБЪЕКТНОСТИ — ГЛАВНАЯ ДОМИНАНТА ОТЕЧЕСТВЕННОЙ МЫСЛИ

1. Не имея возможности охватить мысленным взором все процессы, связанные с современным состоянием философии на обширных просторах Российской Федерации, хотел бы сказать несколько слов об изучении истории русской философии. Отечественная философская мысль, начиная с древнерусского периода до современности, становится объектом все более пристального внимания и анализа. Ею занимаются не только философы, но также историки, филологи, искусствоведы, религиоведы и представители других специальностей. Наряду с традиционными центрами в Москве и Санкт-Петербурге в последнее время появились не столь многочисленные по числу участников, но активно работающие центры в Ростове-на-Дону, Нижнем Новгороде, Екатеринбурге. Интересные исследования по ряду направлений ведутся в Томске, Краснодаре, Самаре, Воронеже и других городах. Отдельные энтузиасты по изучению русской философии в общем культурно-историческом контексте проживают по всей территории нашей великой Родины от Калининграда до Владивостока. Ряд из них временно или постоянно находятся вне пределов России.

Что касается общего тонуса российской философии на современном этапе, то рискну заметить, что, с одной стороны, в целом она вместе со всей нашей культурой по ряду причин переживает кризисное состояние. С другой же — она постепенно восстанавливает свой потенциал и стремится достичь того профессионального уровня, разнообразия и поливариантности, которые имелись в дореволюционный период. Однако отсутствие фундаментальной гуманитарной подготовки в средней и высшей школе, прежде всего в филологическом отношении (ранее выпускник классической гимназии, семинарии, университета хорошо знал древние и новые языки, что делало доступным ему философские тексты и их профессиональный анализ от

античности до современности), продолжает не лучшие традиции советской системы образования, нацеленной на массовый, количественный выпуск выпускников среднего качества. Лишь немногие таланты, успешно работая над собой, поднимаются до более высокого уровня. Нехватка высокого качества по-прежнему остается нашей проблемой.

2. По поводу распространения и укоренения марксистской философии, а точнее сказать, идеологии можно сказать следующее. Ее, во-первых, усиленно пропагандировали революционно настроенные круги, видя в ней сильнейшее идеиное оружие для разрушения старой исторической России. Во-вторых, воспитанная в духе религиозного провиденциализма значительная часть народа стала связывать свои чаяния в надежде исправления несправедливого порядка вещей и возможного создания справедливого общества с квазирелигиозным мессианским пафосом марксизма, объявившего войну мировому капитализму и обещавшего всемирному пролетариату освобождение от тяжких уз. В-третьих, марксизм был моден среди интеллектуалов в конце XIX века и многие европейские и русские мыслители прошли через увлечение им, большинство из них впоследствии протрезвело. В-четвертых, в советский период марксистская идеология насаждалась и поддерживалась всей мощью тоталитарного государства, независимо от того, нравилась она народу или нет. В-пятых, нынешнее ее бытование определяется во многом инерционным постсуществованием многочисленных марксистских кадров, многие из которых весьма живучи. В-шестых, марксизм, ленинизм, троцкизм, маоизм и подобные им идеологии будут существовать до тех пор, пока в мире есть несправедливость, эксплуатация, бедность, нищета и тому подобные явления современного социума, а поскольку конца им не предвидится, по крайней мере в обозримом будущем, то объективные причины для радикально-оппозиционных течений сохраняются. Поэтому наряду с заслуженными и престарелыми коммунистами встают ряды их молодых последователей. И не нужно этого пугаться. Пусть в общем спектре идеиных течений присутствует и радикальное их крыло, не опасное в качестве немногочисленного экстремистского направления, но опасное в качестве господствующей идеологии. Что касается теоретического неомарксизма, то он тоже существует, и не только в России.

3. Перспективы всегда имеются, особенно в такой перспективной стране, как наша, только воспользоваться ими в нынешних условиях не так уж просто. Свободных (от равнодушной власти и собственного ума) авторов, пишущих и вещающих на религиозные темы, сейчас предостаточно, однако их уровень, глубина и квалификация нередко отставляют желать лучшего. Их новоиспеченные труды чем-то напоминают многочисленные писания авторов противоположного толка в советский атеистский период, только, разумеется, с иным знаком. Вместе с тем следует заметить, что в России издавна существует глубоко укорененная религиозно-философская традиция. Со времен крещения Руси на ее почву был перенесен плодотворный гуманистический византийский синтез филологии, философии и теологии, образцом которого явилось творчество равноапостольных славянских просветителей Кирилла и Мефодия. От Иллариона Киевского, автора известного «Слова о Законе и Благодати», до Владимира Соловьева и Федора Достоевского наши наиболее великие деятели культуры были одновременно прекрасными писателями, глубоки-

ми мыслителями и богословствующими авторами. Разумеется, в широком пространстве гуманитарной вербальной культуры были предпочтения и увлечения в ту, иную или третью сторону, но наиболее целостное развитие словесного, мыслительного, религиозного творчества происходило при их неразрывном слиянии. Чистый писатель, чистый философ, чистый богослов были не так креативны и интересны отечественному читателю, которого интересовал не высокий професионализм в отдельной сфере, но прежде всего биение жизни, искренность переживаний, живая душа, отражающие непосредственность человеческого существования, а не бытие метафизической сущности. Субъектность вместо объектности — главная доминанта отечественной мысли, а вместе с ней и всей нашей культуры.

По поводу отдельных персоналий и фундаментальных трудов современного периода могу сообщить следующее. В последнее время были запущены докторские диссертации по философии: М. В. Силантьева «Экзистенциальная диалектика Н. Бердяева как философский метод» (М., 2005), В. М. Сторчак «Мессианство как социокультурный и идеологический феномен России (вторая половина XV — первая треть XX в.)» (М., 2007), Д. Ю. Лескин «Метафизика слова и имени в русской религиозно-философской мысли» (М., 2007), Д. А. Крылов «Софиологическое направление в русской религиозной философии» (М., 2008), Ю. В. Синеокая «Философия Ницше и духовный опыт России (конец XIX — начало XXI веков)» (М., 2009).

Среди монографических исследований можно отметить труды: Н. А. Куценко «Духовно-академическая философия в России первой половины XIX века: киевская и петербургская школы (новые материалы)» (М., 2005), В. Я. Саврей «Александрийская школа в истории философско-богословской мысли» (М., 2006), С. А. Титаренко «Специфика религиозной философии Н. А. Бердяева» (Ростов-на-Дону, 2006), А. П. Козырев «Соловьев и гностики» (М., 2007), Б. Н. Тараков «Человек и история в русской религиозной философии и классической литературе» (М., 2008), Н. А. Куценко «Профессиональная философия в России в первой половине XIX века в лице ее виднейших представителей» (М., 2008).

Представляет интерес публикации в серии «Библиотека христианской мысли. Источники» издательства Олега Абышко в Санкт-Петербурге, такие как «Преподобные Нил Сорский и Иннокентий Комельский» с комментариями Г. М. Прохорова (2005, 2008), «Дионисий Ареопагит. Корпус сочинений. С приложением толкований преп. Максима Исповедника / Пер. с греческого и комментарии Г. М. Прохорова» (2006). В этой же серии выпущен перевод фундаментального труда о. Томаша Шпидлика «Русская идея: иное видение человека» (2006).

С 2000 года в московском издательстве «Наука» выходят тексты и исследования в академической серии «Памятники религиозно-философской мысли Древней Руси» (председатель редколлегии М. Н. Громов). Среди них упомянем: «Философские и богословские идеи в памятниках древнерусской мысли» (2000), М. Ф. Мурьянов «Гимнография Киевской Руси» (2003), С. М. Полянский «Творения Митрополита Никифора» (2006), «“Диоптра” Филиппа Монотропа: антропологическая энциклопедия православного Средневековья» / Изд. подг. Г. М. Прохоров, Х. Миклас, А. Б. Бильдюг (2008). Нельзя не отметить новое международное издание — альманах «Философия религии», первый выпуск 2006–2007 годов, под редакцией В. К. Шохина, в котором вопросы философии религии освещают отечественные и зарубежные авторы.

4. По поводу подражательности у русских следует сказать, что это наш национальный синдром, причем не только в области философии. Нахождение на периферии средиземноморской, западной и восточной цивилизаций по причине объективного геополитического фактора приводило, с одной стороны, к некоторому циклическому отставанию от ведущих стран и цивилизаций, а с другой — способствовало появлению развитого чувства интереса ко всему чужеземному и быстрого ему во многих случаях подражания (что отчасти уравновешивалось собственной гордыней и проявлением ксенофобии). На раннем периоде мы подражали Византии, затем Западной Европе, отчасти вынуждено Востоку, совсем недавно Америке. Без этого наша культура и наше общество остались бы в архаическом и провинциальном состоянии. Однако нельзя не признать, что древнерусская живопись вышла на уровень не ниже византийской, наша классическая литература стала ничем не хуже западной и приобрела мировую известность, укоренились у нас некоторые восточные обычаи (преклонение перед начальством, базарная неразбериха, чаепитие, быстрая ямская, а теперь автомобильная езда), не отстают от американских отдельные наши технологии.

Нечто подобное мы имеем в области философии. У греков с их великими традициями мы через византийское посредничество восприняли христианизированное античное наследие (правда, выборочно и не в полной мере), у поляков в XVII веке — стиль барокко через полонизированных белорусских и украинских мыслителей, у немцев, французов, англичан — достижения философии Нового времени. Период ученичества был необходим, позднее он принес зрелые плоды. «Время подражания проходит!» — воскликнул в свое время Алексей Хомяков, и развитие русской мысли XIX — начала XX века подтвердило это восклицание. Не порывая с западной философией, оставаясь частью общего культурного пространства, наша мысль дала не только подражания западной, но и собственные оригинальные труды, концепции, имена в лице славянофильства, почвенничества, учения о соборности, всеединства, теургической роли искусства. Накануне революционного катализма русская философия, равно как наука, искусство, образование мало чем отличались от европейского.

Касательно увлечения модерном и постмодерном можно сказать, что любое увлечение носит отчасти характер модного поветрия, но отчасти отражает некое этапное состояние, имеющее свою пользу и намеренное оставить след в развитии философского процесса. Важно не зацикливаться на оппозиции модерн—постмодерн и не сводить все разнообразие философии к этой намеренно выделенной дилемме.

5. По поводу современного гуманитарного образования некоторые мысли уже были высказаны выше в ответе на первый вопрос, поскольку он примыкает к последующему (или наоборот); во всяком случае, они взаимосвязаны. Из своего личного опыта (чтения лекций и знакомства со студенческой аудиторией в Москве, Санкт-Петербурге, Ростове-на-Дону, Екатеринбурге, Великом Новгороде, где существуют философские факультеты), а также основываясь на суждениях коллег, которым могу доверять, постараюсь высказать объективную оценку. Число студентов, действительно серьезно интересующихся философской проблематикой и напряженно работающих над текстами, весьма невелико и оно колеблется, иногда кажется, что в сторону уменьшения. Между тем как число умных и талантливых не уменьшается, однако не у всех из них есть желание усердно трудиться. Но кто знает, быть

может, из старательного студента вырастет банальный интерпретатор и неинтересный эпигон, а из остроумного бездельника — неординарный специалист или даже оригинальный мыслитель? Школа, в том числе высшая, всегда была схоластическим и консервативным заведением (что не отрицает ее положительных качеств), поэтому ставить знак равенства между усердным и умным студентом было бы несправедливо. Будем самокритичны по отношению к себе и к системе образования в целом.

Сказанное не отрицает того, что нынешнюю систему философского образования со всеми ее достоинствами и недостатками нельзя не совершенствовать. Она в этом весьма нуждается. И в части филологической подготовки, о чем говорилось выше, а также историко-философской со знанием текстов, методологической, расчетанной на более активную самостоятельную работу, коммуникационной с умением вести диспуты, аргументировать свою позицию. Работать нужно не только со студентами, ни и с преподавателями. И тех и других необходимо вовлекать в осознанный равноуважительный диалог, чем славилась античная диалектика как искусство диалога, из которой выросла греческая философия.

О философской культуре современного постсоветского российского общества можно написать целую монографию со статистическими данными и теоретическими обобщениями. В целом о ней можно сказать как о развивающейся (как это мы говорим о развивающихся странах). С одной стороны, стоит актуальная задача возращения утраченных позиций дореволюционного прошлого, с другой — не менее актуальная задача приобщения и сотрудничества с современными течениями мировой философской мысли, но без утраты своего качественного своеобразия. Переиздание забытых и издание современных текстов, воссоздание инфраструктуры в виде философских сообществ, журналов и издательств, активные контакты с коллегами из регионов и зарубежных стран, многие другие направления большой работы требуют коллективных совместных усилий. Это не отменяет главного — подлинная философия рождается в сознании и эксплицируется в тексте отдельного индивида, а не некоего обезличенного сообщества, ибо по-настоящему ценные мысли приходят к нам наедине, когда мы общаемся единственно с мудростью, а еще лучше — с Премудростью, как это было со временем Платона и пребудет всегда.

Б. В. Емельянов
Уральский государственный университет

ИЗ ОБИХОДА ИСЧЕЗЛИ ДИСКУССИИ ПО ФУНДАМЕНТАЛЬНЫМ ПРОБЛЕМАМ

1. Идеологизированная и стандартизированная марксистская философия (одна на всех!) и та растерянность, когда она в одночасье исчезла, сегодня прочно забыты. Марксистская философия, господствовавшая не одно десятилетие, пусть и со своими недостатками, была цельной («из одного куска стали»), научной или наукооб-

разной системой философских представлений о мире, социуме, человеке, истории. У нее была наработанная структура, методология, были свои противники. В середине 60-х годов на философском факультете ЛГУ с лекцией выступал известный психолог Жан Пиаже. На фуршете в его честь он в своем тосте, сравнивая отечественную и европейскую философию, сказал: «В России есть хорошая, цельная философия, но нет европейски известных философов, а в Европе наоборот, есть немало интересных философов, но нет единой, всех объединяющей философии...» Сегодня на философском фронте России обнаруживается обилие авторских курсов и учебников, что стало в некотором роде нормой. Поскольку их авторы пытаются хотя бы чем-то выделиться в этом многообразии точек зрения на философию и ее проблемы, они чаще озабочены изложением собственных представлений о философии, чем специализацией в разработке какой-то одной философской проблемы, категории, принципа. Ни какого-то центра, корректирующего состояние и развитие философского знания в стране, ни его обсуждения сегодня нет. Из обихода исчезли дискуссии, которые, как минимум, показали бы болевые точки современной отечественной философии. А конференции и даже конгрессы характеризуются мелкотемьем. О школах и направлениях я, как историк русской философии, могу ответить моими наблюдениями в истории философии. Это старейшая школа кантоведения в Калининграде, существующая не один десяток лет; это соловьевский центр в Иванове и шпетовский центр в Томске; центр по изучению академической философии в Уссурийске; центром компаративистских исследований можно назвать Петербургский университет; центром изучения толерантности до недавнего времени был Уральский университет. И это, кажется, все.

2. Марксизм в целом, как и марксистская философия, действительно «прижились» в России. Причину этого достаточно подробно объяснил Н. Бердяев в своей книге «Истоки и смысл русского коммунизма». К этим объяснениям можно добавить, на мой взгляд, два обстоятельства: 1) Политическое и философское многогречесье русского общественной мысли XIX века общеизвестно, ее не устраивали предлагаемые решения различных школ и отдельных мыслителей. И только в марксизме и его философии она нашла научное объяснение истории и социального развития. Не все (например, легальные марксисты) соглашались с жесткой детерминацией общественных явлений экономикой, но она была лучше абстрактных конструкций народников, например; 2) с 20-х годов марксизм и его философия, превратившись в моноидеологическую доктрину, стали защищаться силой оружия. И этим все сказано.

Судьба марксизма и его философии в России почти исчезла из исследовательских интересов историков русской мысли. И это удивительно, поскольку здесь много поучительного. В советское время запретными исследовательскими проблемами были: «религиозной измерение» философских идей, культурно-исторический генезис марксистского миросозерцания и его трансформации в «русской специфике». Один только феномен «богостроительной» версии марксизма А. В. Луначарского с его попыткой представить марксизм «религией без бога» много бы объяснил в судьбах марксизма в России. Я считаю, что каждый из множества «русских марксизмов» (легальный марксизм, «эмпириокритическая» версия марксизма, плехановский марксизм и др.), несомненно, имеет рациональное зерно. Это-то и дает основание утверждать, что с марксизмом и его философией в России еще надо и надо разбираться.

3. Отрицать перспективы развития любой философии, в том числе русской религиозной философии, вряд ли возможно. До революции она имела свободу выражения, поддерживалась государством, у нее были определенные традиции, а ее философы составляли лучшие философские силы России. После революции у нее «перекрыли воздух», а то, что преподавалось в духовных академиях, едва ли развивало традиции прежней русской религиозной философии. Перестройка, казалось бы, открыла неограниченные возможности ее возрождения. Но за последние двадцать лет реализовалась лишь ее историко-философская составляющая: опубликованы многие тексты русских религиозных философов, написаны неплохие историко-философские исследования о ней, известны работы по истории православной педагогики. А содержательных работ религиозно-философского характера, кроме работы Д. К. Бурлаки «Мышление и откровение», мне неизвестно. Вероятно, не подросли еще молодые свободные от груза пропилых запретов кадры.

Вместе с тем у современной религиозной философии немало проблем. Ей, вероятно, надо самоопределиться с предметом, структурой, необходимостью дистанцироваться от богословия. И еще. Сегодня, кажется, один В. Д. Кураев сражается за чистоту русской религиозной философии, резко выступая против... Перихов, например. Что, как мне представляется, наносит определенный ущерб самой религиозной философии. Многое дают нечастые конференции, проводимые религиозными учебными заведениями, братствами, организациями. Правда, светские философы на них редкие гости. Короче, своеобразные религиозно-философские собрания сегодня были бы к месту.

4. Увлечение модернизмом и постмодернизмом — именно увлечение, но сильное: выходят работы, запинчаются диссертации. Но приверженцы постмодернизма ни в Европе, ни в России не институционированы и, как мне думается, перспектив у него нет.

Увлечение русской философии западной действительно было, есть и остается. Это неизбежный процесс взаимосвязи и взаимопроникновения национальных философий. Касательно русской философии этот процесс имеет свою историю и особенности. Среди русских философов почти не было эпигонов западной философии. Она в России, как правило, перерабатывалась, превращаясь в ее оригинальные варианты «по-русски». К модернизму это вряд ли применимо, поскольку он отрицает философию и в своих построениях отрицает также многие национальные традиции русской философии.

5. В советское время философское образование с различными специализациями и постзовской подготовкой давали четыре российских университета (без Киевского). Их философские кадры были самого высокого ранга. И выпускников этих факультетов вполне хватало для преподавания во всех вузах страны. Когда число вузов после перестройки в стране возросло в разы, возросло до десятка, если не больше, и число философских факультетов от Калининграда до Владивостока, странных, маломощных по числу студентов (насколько мне известно, на философском факультете Новосибирского университета их вообще нет) и вряд ли с высокопрофессиональным преподавательским составом.

Сейчас идет проверка и «чистка» вузов (университетов и академий) на возможность называться таковыми. Вероятно, эта проверка затронет и философские факультеты в этих вузах.

Что касается философской культуры в целом, то повышению ее уровня вряд ли способствует резкое сокращение в вузах часов на изучение философии, замена кандидатского экзамена по философии на экзамен по философии науки и техники, исчезновение специализированных издательств типа «Мысль» и «Республика», отсутствие критики мистицизма и эзотерики и т. п. Но заметен и позитив, определяющийся отсутствием жесткой политизированной и цензурной регламентации философской мысли. А это многого стоит.

B. A. Кувакин

Московский государственный университет

МЫ ПЕРЕЖИВАЕМ ПЕРИОД ФИЛОСОФСКОГО БЕЗВРЕМЕНЬЯ

1. Современное состояние философии в России можно назвать парадоксальным. С одной стороны, философия в России никогда не была так свободна от давления с какой-либо стороны, с другой — она «не цветет и не благоухает». Причин тому много, но ни одна не является оправдывающей. Возможно, решающим обстоятельством оказалось то, что ее униженное состояние при советской власти было столь длительным, что наступила «усталость металла» и философы не распрымились. А те молодые, которые вырастали в условиях гнилой брежневщины, не могли в массе своей явить лучшие человеческие достоинства, прежде всего свободу, мужество и честность мысли, истинный идеализм и неподкупность. Перестройка и время «реформ» играли на понижение, и деморализация не могла не коснуться самого молодого поколения людей, вошедших в философское сообщество за последние 10–15 лет. Характерно, что, как выяснилось, практически никто не писал «в стол», хотя, казалось бы, «сумерки» побуждали летать Минервы русских мыслителей. Минервы, быть может, и были. Не оказалось мыслителей.

Была и еще одна общая причина бедственного положения философии в России. Это наш провинциализм, к счастью осмысленный многими. Но осмыслить написанное невежество относительно состояния мировой философской мысли недостаточно. Нужно было встать вровень с ее уровнем и включиться в диалог на равных. Пока этого не получается.

Но получается самодеятельность. Об этом красноречиво говорить книга о тех, «кто делает философию в России» (под редакцией А. Нилогова). Этот сборник — яркий пример ярмарки философского тщеславия и кустарщины.

Столь пессимистическая оценка не должна повергать нас в отчаяние. В конце концов, такой — неталантливой — оказалась эпоха отечественной истории. Да и мировая философия не явила нам за последние полвека ни одного яркого философ-

ского гения, творца новой философии. Мы переживаем период философского безвременья.

Но не все так безнадежно. Хорошо то, что в России выросло число философских факультетов, что ведется обучение философии, молодежь осваивает западную философскую мысль без каких-либо преград... Поэтому если и нельзя назвать каких-то оригинальных творческих центров или школ в философии (но хорошо то, что они де-факто складываются), то, так сказать, академическая или университетская философия бытует в весьма благоприятной атмосфере. Как я уже говорил — в атмосфере свободы, прежде всего академической. А это дорогое стоит.

2. Какой-либо особой любви русских к марксизму мне не удалось обнаружить. К сожалению, так сложились обстоятельства, что марксизм оказался «идейным оружием» в России. Какие бы закономерности ни определяли судьбы отечественной истории конца XIX — первой половины XX века, нельзя отрицать, что большую роль сыграла цепь роковых случайностей и непредвиденных обстоятельств, которые привели к власти большевиков во главе с Лениным. Но правда и то, что за всеми этими историческими закономерностями и случайностями был, как есть и сегодня, один мощный «фоновый» фактор: качество россиянина как человека и как члена общества. Наша нравственная, гражданская и правовая незрелость была той реальной почвой, которая позволяла разного рода авантюристам и насильникам захватывать власть. Эта незрелость как фактор ужасающего «пофигизма» и непрятательности, покорности и высокоразвитого искусства приспособливаться к авторитарным режимам во всей своей прелести проявляется и сегодня. И как покорно народ принял марксизм-ленинизм, так же он примет и возвращающееся православие. Почти пророческими оказываются здесь слова Н. Бердяева о православных корнях большевизма. Если это так, то почему же не перейти от большевизма к православию? Для «народного» сознания нет ничего проще, тем более что ни то ни другое не пройдет через его голову и тем более сердце, а останется на уровне внешнего правила, своего рода «русского карнавала».

3. Перспективы развития русской религиозной философии существуют всегда и везде, они такие же, как и для развития философии в целом. Пока жив человек, он будет философствовать, а верующий будет философствовать религиозно. Вместе с тем я думаю, что не то что повторить успех столетней давности, но и встать вровень по вдохновению религиозного философствования потомкам русского духовного ренессанса пока не удается. Я думаю, что одна из причин такого творческого бесплодия кроется в направленности современных исследований в этой области. Если религиозные философы России конца XIX — начала XX века вдохновлялись идеей творчества, свободы и обновления православия, идеей возвращения человеку его богоподобия и богочеловечности, то ничего похожего найти в трудах современных религиозных философов невозможно. Да и по талантам они резко отличаются от своих учителей. Но исключать возможность появления новаторских сочинений религиозно-философского характера нельзя. Хотя, повторю, здесь важна интенция, вектор умственного взора. Едва ли один лишь ретроспективный взгляд будет достаточночен для истинного продолжения уникальных достижений религиозно-философской мысли России эпохи столетней давности. Сегодня кончается время «возвращения забытых имен», начинается серьезное исследование, осмысление,

непредвзятое и свободное. Только после этого может открыться период оригинального религиозно-философского творчества. Вместе с тем я думаю, что новое слово будет сказано, скорее всего, в области богословских исследований, которые имеют большую самостоятельность и не подвержены власти времени в той мере, в какой ему подчиняется религиозная философия.

4. Если русские и подражали европейцам, то лишь по той причине, что плохо изучали их труды. Это «подражание» закончилось к XX веку, когда русская мысль достигла рубежей мировой философии и встала на уровень ее лучших образцов, а в ряде случаев и опередив ее как содержательно, так и по творческой яркости. Это было действительно не «серебряное», а золотое время философии в России. Но потом был обрыв и падение в него. Что получилось в итоге, хорошо известно. Увлечение посмодерном — это общеевропейская болезнь, которая уже сходит на нет. В России она тоже скоро пройдет.

При отсутствии воли к творчеству, но при наличии возможности интеграции в мировое философское сообщество наилучшим выходом может быть укрепление университетской, так сказать профессиональной, философии, повышение ее стандартов, ужесточение требований к качеству исследования. Хотя это и не собственно творчество, но хорошая к нему подготовка. Кроме того, в России всегда найдутся философские таланты, главное, чтобы они встретили хороших учителей, могли пройти добротную философскую школу. На сегодня — это, возможно, лучшее, что могут сделать для будущего отечественной философии дипломированные философы.

5. Если сравнивать качество современного философского образования в России с советскими временами, то можно определенно сказать, что оно резко улучшилось. Прежде всего, за счет все той же академической свободы. Студентам открылись все сокровища отечественной и зарубежной философии. А преподавателю, если ему есть что сказать, открыта возможность свободно передавать свои знания учащимся. Переоценить значение этого факта просто невозможно. Конечно, качество преподавателей философии не сильно повысилось, тем более, как мне представляется, заметно понизилась требовательность к учебной работе студента. Безразличие, помноженное на лень русского человека, сильно снижают качество обучения. Но, тем не менее, свобода исследования и свобода мысли позволяют студенту быть собой и свободно развивать свои философские дарования в том направлении, которое представляется ему наиболее интересным.

Мы все еще переживаем смутные времена. Культура философского сообщества находится в стадии становления. Так же как в стадии становления находятся философские школы в России. Бывшее марксистско-ленинское философское сообщество продолжает диверсифицироваться. В условиях высокой степени неопределенности и незавершенности говорить о каких-то качествах этого феномена не приходится. Приходится лишь надеяться, что условия общественно жизни позволят российскому сообществу философов обрести как многообразие, так и единство на основе высоких научных стандартов и профессионального уважения друг к другу.

Два письма в редакцию

Б. Я. Пукшанский

*Санкт-Петербургский государственный горный институт
(технический университет)*

О ФИЛОСОФСКОМ ОБРАЗОВАНИИ И ФИЛОСОФСКОЙ КУЛЬТУРЕ

Настоящая заметка является откликом на опубликованные журналом ответы на вопросы редколлегии по теме «Философия в России: современное состояние и перспективы»; она написана заведующим кафедрой философии, более сорока лет преподающим этот предмет в старейшем техническом вузе России — Санкт-Петербургском горном институте. Личный опыт побуждает меня выступить с некоторыми размышлениями о состоянии философского образования и преподавания философии в нашей стране в настоящее время.

Редколлегия журнала «Вестник Русской христианской гуманитарной академии», предложив выступить на страницах своего журнала ведущим представителям российского философского сообщества с ответами на вопросы о судьбах философии в России, инициировала новый поворот или этап дискуссии, начало которой было положено уже достаточно давно группой тогда еще ленинградских философов (Какая философия нам нужна? Л.: Лениздат, 1990). То, что свои ответы — весьма подробные и интересные — прислали известные ученые, руководители авторитетных центров философского образования и науки из Москвы, Петербурга, Ростова-на-Дону, Нижнего Новгорода, Саратова, само по себе подтверждает важность и дискуссионность этой темы. Впрочем, очевидно, что этими городами, да и европейской частью в целом, наша страна не ограничивается, а философия существует не только на страницах нескольких центральных философских журналов.

Мне бы хотелось в первую очередь сказать несколько слов о философской культуре и о философском образовании сегодня. Разумеется, судить о современном состоянии философии во всей России трудно; философия, в сущности, творчество сугубо индивидуальное, а так называемые коллективные труды являются, как правило, лишь справочными или учебными изданиями. Уровень философского мышления в стране во многом зависит от случайных обстоятельств, в первую очередь от наличия способных к глубокому философскому мышлению людей. Опыт постпере-

строечной России показал, что количество таких личностей вряд ли сильно увеличилось, хотя поначалу и казалось, что в условиях большей идеологической свободы философия в стране поднимется на более значительный уровень. Что касается обилия философской литературы в магазинах, это приятный и очевидный факт, но литература эта — во многом сочинения известных философов прошлого или зарубежных авторов.

Профессиональная культура философов во многом зависит от качества философского образования, а оно в России оставляет желать лучшего даже на фоне низкого образования вообще. И чем дальше я работаю в области преподавания философии, тем сильнее мне бросаются в глаза принципиальные недостатки нашего философского образования наших философов. Официальная запись в вузовских дипломах выпускников философских факультетов звучит «Философ. Преподаватель философии». На мой взгляд, однако неудовлетворительно готовят и философа, и преподавателя философии. Что касается подготовки философа как способного к самостоятельному мышлению широко образованного человека — этот вопрос как задача профессионального философского обучения обычно даже не затрагивается. Если понимать философа как специалиста — исследователя определенных проблем, то и этому достаточно серьезно не учат, о чем свидетельствует крайне низкий уровень многих запицаемых диссертаций. Преподавателей же философии специально также не готовят; идет стихийный процесс знакомства студента с разными философскими направлениями, и молчаливо подразумевается, что это само по себе и создает квалифицированного педагога. Большой преподавательский опыт убеждает, однако, что это далеко не так. За полтора десятка лет руководства кафедрой я убедился, что самое трудное сейчас — найти сколь-нибудь приличного преподавателя, даже из числа кандидатов или докторов наук. Наличие ученоей степени преподавателя свидетельствует лишь о способности его написать и защитить диссертацию, удовлетворяющую нередко лишь определенным формальным требованиям ее защиты. На качество самой преподавательской работы наличие такой диссертации прямого влияния не имеет. Ученые звания доцента и профессора тоже нередко являются лишь красивым дополнением к этим ученым степеням работающих в вузах преподавателей, но к уровню их педагогической квалификации имеют лишь косвенное отношение.

Серьезные замечания вызывает и собственно содержательная сторона философского образования философов. Студент обучается философией лишь на базе чисто философского материала, почти полностью находясь вне какого бы то ни было влияния позитивного знания (естественнонаучного или культурно-гуманистического), а в небольших фрагментах позитивного знания, изучаемого студентами, обычно отсутствует его философское содержание. Таким образом, выпускник современного философского факультета — это, в сущности, человек, получивший, за редким исключением, весьма поверхностное представление об истории философии и о некоторых философских дисциплинах, практически не обученный реальной преподавательской работе в области философии и не умеющий к тому же квалифицированно вести самостоятельную исследовательскую работу. Исключения, конечно, есть, но они крайне немногочисленны. Единственное, что как-то восполняет недостатки такого образования, — это встречи, обычно случайные, с отдельными талантливыми и преподавателями, заполняющими по собственной инициативе пробелы официального образования вообще. Но таких подвижников и на фило-

софских факультетах, и вне их весьма мало, да и сами они формируются не благодаря официальному образованию, а скорее вопреки ему.

И наконец, об уровне философской культуры философов. Эта культура включает в себя далеко не только собственно философские познания, а и многое другое в самом широком смысле понимания культуры. Однако глубокая общая эрудиция и развитое самостоятельное мышление среди философов столь же редкое явление, как и среди представителей любой иной профессии. Философ же без этой культуры, даже успешно сдавший экзамены по специальным философским дисциплинам, мало чего стоит, особенно как преподаватель. Но эта сторона подготовки философов вообще лежит вне официального образования и если и достигается, то лишь самостоятельной работой, что свойственно немногим. Неслучайно общая культура среднего вузовского преподавателя философии, как правило, не выше, а нередко даже ниже общей культуры преподавателей других кафедр, а то и студентов, которых они обучают.

Именно в контексте разговора о преподавании философии можно затронуть тему увлечений многих российских философов марксизмом и постмодернизмом, о чем спрашивалось в соответствующих вопросах редколлегии. С марксизмом у нас продолжают выстраиваться весьма причудливые отношения. С одной стороны, марксизм перестал быть определяющей в отечественной философии традицией и даже является нередко объектом жесткой критики. По крайней мере, известные законы и категории диалектики ушли в тень философских исследований и образования. Но это скорее внешняя картина. Как ни покажется странным, но марксистское мышление именно в варианте официального советского марксизма до сих пор присутствует в сознании многих отечественных философов, особенно преподавателей философии, даже когда они рассуждают и о «немарксистских» темах или когда они критикуют марксизм. Философия в сознании российских философов и, главное, преподавателей философии продолжает оставаться весьма догматичной и схоластической областью, которую они усердно вдалбливают в головы уже современного поколения как читателей, так и слушателей. Опыт бытования марксизма в России убеждает, что для российской философии, во многом определяющей силой продолжают оставаться мода и идеология, причем последняя даже тогда, когда не является обязательной и единственной (вместо марксизма в качестве таковой начинают выступать православная религиозная идеология, национальная-патриотическая идея и т. п.). И современные философы и преподаватели философии с той же догматической активностью «доказывают» наличие Бога или необходимость единства религии и науки, с какой еще недавно доказывали правильность атеизма и материализма.

Что касается моды, здесь характерно то, что значительные группы философов дружно бросаются на «исследования» то синергетики, то постмодернизма, то все единогласно начинают пропагандировать антропный принцип или тезис о несози-меримости научных парадигм Томаса Куна и т. п. Итоги таких массовых «исследовательских» штурмов общеизвестны, как и итоги еще недавних «исследований» универсальных, но уже основательно подзабытых законов диалектики. В основе этой массовости лежит даже не столько мода, сколько конформизм, глубоко свойственный напримеру философскому сообществу. Поскольку серьезная гуманитарная культура, необходимая для исследовательской работы в области постмодернизма, — вещь достаточно редкая в современной российской философии (как, впр

чем, и серьезная научная культура, что ведет к весьма низкому уровню многих современных работ по истории и философии науки), то такое увлечение, за немногими исключениями, ни к чему достойному пока не привело, кроме разве что роста количества защищаемых по этой тематике диссертаций.

То же можно сказать и о современной российской религиозной философии, границы которой непрерывно расширяются. Если раньше традиционная религиозная философия существовала наряду с нерелигиозными направлениями, то сейчас, ввиду имеющего место в России настоящего религиозного (или, не берусь судить, псевдорелигиозному) ренессанса, большинство российских философов демонстративно признают себя людьми религиозными и стремятся связать любую философскую тематику, в том числе даже философию науки с религиозными идеями и традициями. Речь идет уже о требованиях включения религиозных дисциплин в Ваковский перечень научных специальностей, о создании в университетах теологических факультетов, а возможно, и в РАН — отделения богословских наук. Что же, о перспективах на ближайшее историческое будущее российской философии также интересно было бы почитать и подискутировать в наших журналах, в том числе и на страницах «Вестника Русской христианской гуманитарной академии».

Г.Г. Филиппов

Северо-Западная академия государственной службы

СНИЗУ ВИДНЕЕ

(ВЗГЛЯД НА ФИЛОСОФСКОЕ ДЕЛО В РОССИИ)

Философское спокойствие навевают оценки наших философских руководителей нынешнего состояния древнейшей науки в России¹. По их мнению, многообразие позиций и подходов свидетельствует, что философы продолжают думать идумают по-разному. Философы спорят — значит, ни у кого нет монополии на истину (сиречь нет объективного основания для корпоративной зависти и нечестного сооперничества). Философия наполняется новыми словами и формулами (красивыми и труднопроизносимыми) — значит, сохраняется способность воспринимать чужие идеи, и стало быть, склероз не поразил отечественную философскую мысль. Словом, имеются трудности, но в целом дела идут хорошо.

Таков вид с балкона философской науки. Но что видят, взирая вверх, утки, то бишь по-современному, по-компьютерному — пользователи? Пользователи — это студенты и аспиранты всех специальностей, преподаватели философских дисциплин, непицкие слои любителей и любопытствующих, а также немалое число естественников и прикладников, ждущих мировоззренческой и методологической помощи.

Чего ждут пользователи? Студенты — содержательных учебников, по которым можно подготовиться к экзаменам, да еще которые читать было бы интересно. Аспиранты — методологической помощи в своих исследованиях. Преподаватели философии — научной и методической литературы, по которой можно учить студентов и аспирантов в условиях настойчиво ужимаемого объема часов на философскую подготовку. Интересующиеся философией, в том числе исследователи из областей естественных и технических наук, хотят получить объяснение и обоснование правильности выбранного направления своего исследования и, если такое позволяет, конструктивные методологические рекомендации.

И что же они получают?

Начнем со студентов. Учебников по философии написано за последние четверть века многие сотни, если не тысячи. В предметном каталоге Российской национальной библиотеки библиографическими карточками с описанием философских учебников заставлен целый ящик. Заставлен настолько плотно, что приоткрыть для прочтения можно только первые карточки.

На какие учебники ориентироваться — вопрос тяжелее гамлетовского. Министерство образования и науки не дает рекомендаций и установок, но обязывает каждый вуз самостоятельно определить базовый учебник и по нему строить все преподавание дисциплины.

Кафедры философии определяют, и все по-разному. Но студенты каким-то образом сформировали свой консенсус. Он виден по затрапанности одних учебников и глянцево-молодцеватому виду других. Популярными оказываются совсем не те книги, которые рекомендуют профессора философии. Наиболее ходовые учебники выделяются своими метками уже с первых страниц. Это либо косая надпись на обложке — «ШПАРГАЛКА», либо титулом рецензента на пимуцтитуле — «доктор ФИЛОСОФСКИХ наук».

Безбрежный плюрализм в выборе учебников и учебных пособий ведет, однако, к большим проблемам на интернет-тестировании, которое стало обязательной формой отчета вуза по всем предметам. Тесты постоянно изменяются, чтобы предотвратить списывание с предшествующих ответов. Но каждый новый тест построен на базе какого-то другого учебника, который, как правило, неизвестен студенту, да частенько и преподавателю. Плюрализм философских концепций расширяется уже и по авторам пособий, и по регионам издания, и по часовым поясам страны, где в данный момент идет тестирование. Успешность прохождения интернет-тестирования зависит теперь от догадливости преподавателя: он должен быстро сообразить, какие ответы хотят получить авторы именно этого теста и спешно сориентировать студентов.

Так же непросто обстоят дела и у аспирантов при подготовке к кандидатскому экзамену по истории и философии науки. Как-никак он включает в себя большой пласт философских знаний. Но министерская программа кандидатского минимума не указывает базового учебника по философии. Она только рекомендует в качестве дополнительной литературы один-единственный учебник. Но все преподаватели, которые ведут подготовку аспирантов к этому экзамену, отмечают, что он непосилен для подавляющего большинства обучающихся и по своему содержанию, и по направленности, и по стилю изложения, и по тезаурусу.

Сама «Программа» этого экзамена толкает к многосмыслиности и разнобою в понимании сущности и задач науки. Вот так, например, определяется содержание целой группы общественных наук: «Формирование научных дисциплин социально-гуманитарного цикла: эмпирические сведения и историко-логические реконструкции» (Программы кандидатских экзаменов. История и философия науки. М., 2004. Раздел 4.1 (далее — Программы)). Непривычно звучит для вчерашнего студента (особенно естественника), воспитанного в непреклонном уважении к объективности научного знания. Настораживает замена традиционного термина «факты» — «сведениями», а «законов науки» — «историко-логическими реконструкциями». Закрадывается вопрос, не содержит ли социально-гуманитарный цикл еще что-то, лежащее за пределами собственно научного знания.

Дальше — больше. И обескураживающе. «Включенность сознания субъекта, его системы ценностей и интересов в объект исследований социально-гуманитарного знания» (Программы. Раздел 4.3). Социально-гуманитарные науки, оказывается, совсем не похожи на другие науки: естественные, технические, прикладные. А ведь в обязательных вузовских курсах (концепции современного естествознания, математика, информатика и др.) учили совсем другому — отделять ценности, вкусы, личные позиции, пристрастия и мнения исследователя от содержания научной

истины и, конечно, самого изучаемого объекта. Это исходный непререкаемый принцип научного знания.

Иначе как представить в соответствии с вышеназванной «Программой» исследование физиком-ядерщиком механизма надземного взрыва мегатонной бомбы? Куда пристроить включенность сознания при температуре в несколько тысяч градусов? Как представить правомерную деятельность юриста, изучающего потаенную криминальную среду? Ведь авторы «Программ» явно имеют в виду нечто большее, нежели применение социологического метода включенного наблюдения? А как быть по аналогии, скажем, микробиологу, изучающему отходы жизнедеятельности живого организма? В какой познаваемый объект ему надлежит включиться?

Противоположение наук закрепляется в «Программах» в жесткой формуле классификации наук: классические, неклассические, постнеклассические. При этом, правда, не приводится в пример хотя бы одна постнеклассическая наука. Но формула требует расстаться не только с «устаревшей» классификацией наук, но и со здравым смыслом. Ведь революционная парадигма предполагает замену традиционных наук на современные. Но, увы, траектории баллистических ракет и спутников по-прежнему рассчитываются по «застарелым» законам механики Ньютона. И никакие мифические постнеклассические науки к этому делу не привлекаются. Как и в других старинных областях научного знания.

Если для студентов и аспирантов философия остается учебной дисциплиной, то для профессиональных исследователей она является, прежде всего, методологией познания. Эту роль должны выполнять разработки в области философии науки. Однако здесь ситуация выглядит много сложнее в сравнении с обучающей функцией философии.

С точки зрения удовлетворения внутренних потребностей философского сообщества дела обстоят неплохо. Официальные, количественные показатели это подтверждают. Подготовка специалистов-философов идет, не сокращаясь. Объем публикаций нарастает. Умножается численность кандидатов и докторов философских наук. Количество философских семинаров, симпозиумов, конференций и съездов сдерживается только транспортными тарифами. Словом, эзотерическая жизнь бьет ключом.

Но временами приходится поменять часть тела, обращенную к внешней среде, обернуться к ней лицом, поскольку у нее, у среды, возникают вопросы: зачем эта область духовных упражнений существует, для кого, за чей счет, какая от нее польза и т. п. И тут начинаются коллективные философские искания: какая философия нам нужна, и им — тоже. В поисках ответа проводятся локальные философские фестивали — Дни философии (региональные, городские, местечковые).

Ответы пока что укладываются в два варианта: 1) у нас полный плюрализм, поэтому предлагаем, какую изволите; 2) нужна «хорошая» философия, т. е. соответствующая предначертаниям начальства (не философского)². О методологической роли философии упоминается только в общих чертах.

Однако методологическое влияние философии необходимо, прежде всего, самой философии для сохранения (и, может быть, повышения) статуса философии в обществе. Оно нужно и пользователям — исследователям в сферах конкретных наук. Ведь примеры и доказательства эвристического воздействия на конкретные научные исследования тянутся издревле и сегодня не иссякли. Но вот эта забота не обуревает отечественную философскую мысль.

Это видно из простого анализа тематики и направленности докторских диссертаций по философии. Они поставляют основной массив научной философской продукции, поскольку каждая докторская диссертация должна быть представлена минимум одной монографией и десятком статей в авторитетных научных журналах. Научная значимость этого потока философской литературы определяется приданым ей официальным статусом. Согласно Положению о порядке присуждения ученых степеней, докторское исследование должно быть либо «новым крупным научным достижением», либо решением «крупной научной проблемы, имеющей важное социально-культурное или хозяйственное значение».

В «Бюллетене ВАК» за последние два года (2007 и 2008) было помещено 184 объявления о защитах докторских диссертаций. Большая часть диссертаций сконцентрирована в трех тематических группах: социальная философия — 23,9%, философская антропология — 17,4% и эпистемология — 16,8%. При этом вопросам онтологии посвящено только 3,8%, а философским вопросам естествознания — всего 2,7%³.

Резонно спросить: на какой массив ученых-исследователей ориентированы методологические разработки философов? Неужели этот массив составляет во всей совокупности естественных, технических, прикладных и социальных наук столь незначительную долю ($2,7\% + 3,8\% = 6,5\%$)? А по данным ВАК, число исследователей, работающих в сфере общественных наук, составляет 5% от общего числа всех штатных исследователей⁴. Как видно, налицо почти полное отсутствие философского интереса к проблемам первой онтологической реальности. Зато вдвое большее внимание вызывают вопросы религиозной философии и теологии — 11,4%, что свидетельствует о тенденции уйти от своих имманентных проблем и посягнуть на чужое поле исследования.

Произошедшую смену вех главный редактор ведущего философского журнала России определяет как эпистемологический и когнитивный поворот в философии⁵. Это и есть поворот исследовательских интересов вовнутрь: от анализа внешнего мира к самосозерцанию философского знания. Конечно, оно важно и важно для самой философии, но мало что дает пользователям.

Обзор только ключевых формулировок из названий докторских диссертаций показывает достигнутую глубину ухода в самоанализ от наличной действительности. Типичными являются обороты: «метагносеологическая проблема», «онтогносеологические и философско-методологические основания», «философско-антропологический подход/анализ», «философские концепты», «ментальная универсалия» и т. д. Авторы как будто состязаются в выборе неповторимости аспекта объекта исследования. За приевшимся «антропологическим» подходом следуют еще более оригинальные: «визуальные основы», «проявления атональности», «архитекторика культуры», «археология визуальности» и т. п.

В «Заключении» по диссертации, которое принимает диссертационный совет по итогам защиты диссертации, по-видимому, уже пора поменять парадигму новизны. Уже не звучит актуально обычна формула: «Автор ввел в оборот новые факты». Вполне можно писать: «Автор ввел в научный оборот новое слово, которого нет еще ни в каких словарях».

Изоощренные названия диссертаций, принимаемых к защите, обличают существование затаенных юмористов во многих диссертационных советах. Если бы до широкой публики как-то доплыла информация о публикациях названий диссертаций в «Бюллетене ВАК», то этот журнал резко расширил бы свою читательскую аудито-

рию. Кого бы не увлек, например, такой набор: «Желание как философская проблема», «Антропологическое измерение веци в онтологии повседневности», «Небытие как виртуальное основание бытия», «Мелиоративная составляющая экологической проблемы», «Идея подвижной иерархии в структуре философского дискурса», «Онтология сервисной реальности», «Свобода в самоорганизации универсума(!) и человека», «Биогеофилософская концепция простирации жизни», «Биполярность и целостность мужского и женского как универсальная проблема человека», «“Мужское” в словесных формах духовной культуры», «Мужские пространственно-ориентированные коды в индоевропейской традиции»⁶. (Это что? — в..., на... и к...?)

Столь же малопонятна и неинтересна для массы пользователей нынешния увлеченность философии постмодернизмом. Парадигмы последнего ориентируют исследователей на имманентную субъективизацию научного знания и прианию ему ценностных характеристик⁷. Об одном из таких починов возвестил журнал «Вопросы философии» — создании качественно нового раздела физической науки — эндофизики. Это подход к изучению реальности, не взятой самой по себе, без «включенного» наблюдателя, в чем ранее состоял идеал естествознания, а с неустранимой «насечкой» — находящимся в ней наблюдателем⁸. Смысл идеи: образы физической реальности суть фотографические кадры, организуемые наблюдателем по ракурсу, частоте и структуре. Путем подстановки произвольных значений длительности кадров или угла рассмотрения кадров создаются временные или пространственные шкалы наблюдения (развертки), выражающие многообразные гипотетические варианты облика реальности⁹. Получающаяся кинолента может быть просмотрена и перемонтирована в соответствии с замыслом наблюдателя.

Предлагаемая концепция оснащена формулами современной физики, но по существу тождественна известной теории эмпириокритицизма. Следя такй методологии, можно вполне заменить экспериментальное физическое исследование современным компьютерным дизайном вариантов соотношения неопределенности импульса и координат изучаемого микрообъекта.

Правда, если для естественных и технических наук такой подход неприемлем по существу, то для гуманитарных концепций с выраженной идеологической направленностью он, пожалуй, подходит. Только вот философ-методолог превращается из факелоносца даже не в служку, несущего шлейф госпожи науки, а в приживала, воспевающего капризы госпожи.

Вялый философско-методологический интерес к проблемам естествознания, техники и современного социально-политического и социально-экономического развития объясняется не субъективными причинами: сервильизмом, боязливостью, карьеризмом, ленью и т.п. Хотя, оглядевшись внимательно вокруг, нельзя не заметить и такого.

В основном повинны объективные обстоятельства — прежде всего, узко-направленная подготовка философских кадров в течение нескольких последних десятилетий, особенно последних двух. Достаточно посмотреть Государственный образовательный стандарт по философии или хотя бы прочитать на доске деканата расписание занятий с первого до последнего курса философского факультета. Общеобразовательная подготовка, кроме курса философии, одинакова по набору дисциплин и объему часов с другими гуманитарными и техническими специальностями. Студентов-философов не нагружают энциклопедическими знаниями по широкому спектру областей научного знания. С современным естествознанием они зна-

комяется в семестровом курсе «Концепции современного естествознания», с экономической теорией — за два семестра, с историей (всей!) — за один семестр и т.д.

Закономерно, что большинство преподавателей философии в вузах не берется читать мировоззренческий курс «Концепции современного естествознания». Его читают кафедры физики, кафедры биологии, кафедры химии, кафедры теоретической механики и т.п. Читают либо поодиночке, либо скопом. Получается эдакое гала-представление о естествознании, сдать по которому интернет-тестирование труднее всех предметов. Средние оценки успешности по Российской Федерации здесь самые низкие.

При подборе преподавателей философии на обычную кафедру философии обычного вуза трудно найти человека, готового читать сразу несколько курсов. Хотя бы два из возможного перечня: философию, концепции современного естествознания, этику, логику, эстетику, религиоведение, спецкурсы, факультативы и пр.

Но так было не всегда. В 1954 году весной философский факультет Ленинградского (тогда) университета был закрыт на «зачистку» и в ноябре открыт вторично с качественно новым учебным планом. Согласно этому плану, студенты с первого курса подразделялись на три цикла подготовки: физико-математический, химико-биологический и логико-математический. Три года они занимались по программам соответствующих факультетов и специальностей. При этом набор общеобразовательных дисциплин был много шире, чем сейчас, а объем часов на них — в два-три раза больше нынешнего. Соответственно выпускники факультета уверенно ориентировались в целом спектре общественных и естественных наук, достаточно профессионально понимали теоретические и методологические проблемы частных наук, не чуралась преподавать сразу несколько дисциплин.

Нынче выпускник философского факультета хорошо оснащен историко-философскими знаниями: по древневосточной философии, по римской философии, по средневековой философии, по современным философским течениям. Но объем обычной вузовской программы не может вместить эту тематику. Да для давляющего большинства нынешних студентов нефилософских специальностей она неинтересна, более того — активно отторгается.

Нелегко нынешнему выпускнику найти приложение своим силам. Штаты вузовских кафедр философии укомплектованы. Научно-исследовательских учреждений по философской тематике ничтожно мало. Школьный курс по обществознанию требует основательных знаний не только по философии.

Где же искать работу выпускнику философского факультета? А ростом их численности так гордятся философские начальники! Вопрос риторический по существу. И непозволительный на представительных философских собраниях.

Ждать начальственных организационных решений по изменению пасмурного состояния философского дела, конечно, можно. Можно лелеять последнюю надежду на спасительную роль Минобра, но, похоже, она его не переживет.

Спасение, как всегда, в руках и умах страждущих спасения. Конкретно — в обращении лицом к миру: пора бы перейти от исследования слов и толкования понятий к анализу актуальных и острых проблем жизни и науки. Таких проблем немало, их спасительно предоставляет быстротекущая реальность, прежде всего нынешний мировой экономический кризис.

Философская методология в силах ответить на вопрос, как спасаться от него: всем миром или поодиночке. Но мировое сообщество — это не целостность и не

система. Это противоречивая совокупность разнородных элементов, каждый из которых имеет особые, противостоящие интересы. Значит, чтобы искать выход всем вместе, надо насилиственно и диктаторски объединить эти малосовместимые части в одно целое.

А если не так, то надо искать спасения поодиночке. И как тогда идеологические нарративы политических лидеров корреспондируют с научной истиной?

По той же методологической части вопрос о механизмах выхода из кризиса. Вариаций для анализа много, и они неравноценны: то ли мягкое гильотинирование рубля, то ли поддержание инвестиционных потенций победневших олигархов, то ли добровольное сознательное снижение жизненных запросов и стандартов широких народных масс и т. д. А может быть, впасть в общее покаяние в совместных опибках и начать завтра все заново, с чистого листа. Мол, очень хотели как лучше, а получилось опять по-черномырдински. Правда, почему хотелось-то несбыточного? Ведь желание несбыточного — это родовой признак профессиональной непригодности управленца.

И самый животрепещущий вопрос: когда кончится этот кризис? То ли когда оздравится американская финансовая система, то ли когда финансовая олигархия взыщет свои потери с рядовых потребителей и налогоплательщиков, то ли когда мировые лидеры договорятся о приемлемых пределах невосполнимых потерь для каждой страны. И так далее.

Не менее важно и интересно для массового пользователя было бы и обсуждение мировоззренческого и методологического вопроса о роли экологического кризиса в мировой истории. То ли имеются какие-то общие соображения и основания считать, что кризис преодолим, что он составляет лишь временную помеху на пути прогресса и достижения светлого будущего. То ли надо признать, что точка возврата к линии прогресса бесповоротно пройдена, и потому надо искать пути реорганизации всей общественной жизни на нисходящей ветви развития цивилизации.

Актуализация тематики философских исследований и публикаций оказывается в настоящее время самым посильным средством оживить интерес пользователей к философской науке. Почтильно ожидать философского откровения в смутных речениях постмодернистского толка, стоя на цыпочках перед респектабельным порталом храма философской науки, можно, но недолго. Теряется интерес, падает уважение. Методологический горизонт затягивает скучу обыденной жизни.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См.: Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2008. Т. 9. Вып. 2

² Какая философия нужна современной России? (Дни петербургской философии: Круглый стол в СПбГУ // Личность. Культура. Общество. 2007. Том IX. Вып. 2 (36). С. 104.

³ Рассчитано по «Бюллетеню ВАК» за 2007 и 2008 годы.

⁴ Бюллетень ВАК. 2008. № 2. С. 2.

⁵ О настоящем и будущем (размышления о философии): Беседа Б. И. Пружинина с В. А. Лекторским // Вопросы философии. 2007. № 1. С. 6.

⁶ Собрano по «Бюллетеню ВАК» за 2007 и 2008 гг.

⁷ О разрушительности постмодернистского подхода см. подробнее: Филиппов Г. Г. На пути к закату и заходу // Управленческое консультирование. 2007. № 3.

⁸ Алюшин А. А., Князева Е. Н. Эндофизика и временные шкалы виртуального восприятия // Вопросы философии. 2007. № 2. С. 80.

⁹ Там же. С. 81.

ИСТОРИЯ И ФИЛОСОФИЯ РЕЛИГИИ

А. Г. Мясников

БИБЛЕЙСКАЯ ЗАПОВЕДЬ «НЕ ЛГИ» И АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ*

Современная философия не перестает обращаться к известной библейской заповеди «Не произноси ложного свидетельства на ближнего своего» (Исход 20:16), чтобы рассмотреть ее различные смыслы и выяснить границы применения. Большинству людей (в том числе и философам) не очень нравится однозначное требование «не лги», а потому они пытаются найти различные оправдания своим слабостям, порокам и просто своему эгоизму. Как уйти от обязательного исполнения этой заповеди или морального закона? Над этим размышляют многие наши современники и предлагают соблазнительные рецепты и различные толкования. О них мы будем еще говорить, но вначале стоит внимательно отнестись к этой библейской заповеди.

По мнению большинства комментаторов Ветхого Завета, эта заповедь имеет непосредственное отношение к юридической или судебной практике, которая существовала во времена Моисея. В судебных разбирательствах показания свидетелей играют решающую роль, а потому они не должны быть лживыми, так как от них зависит вынесение справедливого приговора. В то же время в заповеди не говорится, чтобы человек всегда был правдив в своих показаниях. Поэтому нам нужно четко различить два требования: «не лги» и «всегда будь правдив». Конечно, можно предположить, что юридический характер заповеди требует и правдивости в свидетельских показаниях, но человеческая жизнь очень сложна, а правдивость бывает не всегда удобной и полезной, тем более когда речь идет о судебном деле, в котором участвуют близкие люди или родственники.

Вдумываясь в слова этой заповеди, возникает вопрос: кого имеет в виду Моисей под «своими ближними»? Только ли своих соплеменников, сородичей, един-

* Статья подготовлена в рамках научно-исследовательского проекта РГНФ («Библейская заповедь «не лги» и современная философия»), проект № 07-03-93602 а/К.

верцев или любого человека, о действиях которого мы обязаны заявить на суде? Этот вопрос является дискуссионным в ветхозаветной литературе, но он получает ясное решение в Новом Завете, где Иисус Христос не делает различия между людьми по национальности, вере, полу, социальному положению и другим признакам. Вместе с тем уже в Ветхом Завете заповедь «не лги» получает более широкое применение: не только судебно-юридическое, но и социально-экономическое. Человек не должен обманывать своего ближнего при заключении договоров или при других торговых сделках. Человеческим долгом является сохранение истины не только в делах, связанных с именем Бога (на исповеди или клятве на Библии), но и в обыденной жизни, в повседневных разговорах и отношениях с другими людьми.

Девятая заповедь, данная Моисею, запрещает не только лжесвидетельство, но и лживые клятвы (Левит 19: 11–12), проклятия (Осия 4: 1–2), клевету (Левит 19: 16), т. е. любое публичное высказывание, которое совершаются не с чистым сердцем, не по совести. Редким случаем исполнения этой заповеди была история жизни библейского героя Иова.

История 1. Испытание правдой: судьба Иова

Серо-каменные стены, вросшие в темный потолок, заставляли думать о смерти. Искалеченное, обезображенное тело мужчины изредка вздрагивало, корежилось и через мгновение застыпало. Подходившие люди спрашивали друг друга:

— Он ли это? И отвечали себе:

— Какая ужасная судьба настигла его.

Глаза мужчины приоткрывались на некоторое время, в них читался страшный вопрос к Всевышнему: «Объяви мне, за что ты со мною борешься?»

Обессиленное тело сжалось от боли, но глаза смотрели куда-то вверх, их блеск выдавал огромное напряжение ума. Ни жена, ни дети не могли успокоить взгляд, требующий ответа, потому что их уже не было.

— Да, я остался один. Меня лишили всего. Даже тело не хочет слушаться меня. Но Он должен ответить на мой вопрос! Иначе зачем Он тогда...

Острая боль пронзила сознание, и мужчина забылся.

Стоявшие рядом друзья тихо помолились и вышли из комнаты.

— Странный этот Иов, — сказал Моний. — Не могу его понять. Зачем это глупое упрямство, почти ребяческая дерзость, а главное — такое бесчувствие? Ведь он похоронил всю семью, всех близких, остался нищим, беспомощным калекой. И все это ради какой-то правды. Как мне жаль Иова. Как мы славно играли с ним в кости и в мяч. У меня даже разболелась голова при виде его мучений.

— Да, он возроптал напрасно, — молвил Фавий. — На небеса он вздумал посягнуть, к Всевышнему с вопросом обратился. Не богохульство ль то? Не грех ли не прощеный?

Георгий не сдержался:

— В уме ли он, наш славный друг Иов?! Я не могу понять — во сне иль наяву, я вижу его тень. Быть может, нам проснуться стоит и окунуться головой в кадушки.

Молчание усилило вопросы. Советы близких были рядом, беспомощно толкаясь друг о друга. Друг гибнет, а ответа нет.

С пробуждением сознания Иов понял, что еще жив.

— Раз Он не взял меня к себе, значит, я могу спрашивать, на это у меня пока есть силы. Неужели ради Бога мне нужно сказать неправду, как учат меня друзья, и для Него сотворить ложь?

Мучительный вопрос разрывал сознание, угрожая безумием, и порождал цепочку таких же вопросов и малоутешительных ответов:

— Почему беззаконные живут, достигают старости, да и силами крепки? Часто ли угасает светильник у беззаконных, и находит на них беда, и Он дает им в удел страдания во гневе своем? Несправедлив он ко мне. Незаслуженно наказан я. Лишен я справедливого суда. Но доколе жив я, не скажут уста мои неправды, и язык мой не произнесет лжи! Разве не знает Он помыслы и дела мои? Разве Он может быть доволен своей несправедливостью?

Голубое небо в окне сумрачной комнаты приковало его взгляд. Кусочки легких облаков напоминали о жизни, о той прежней жизни, которую не хотелось вспоминать.

— Как оценить ее без справедливого суда? Пусть взвесят меня на весах правды, и Бог узнает мою непорочность!

В комнату вошел пожилой мужчина, старший брат жены. Его звали Даниил. Он тихо присел у ног Иова и взял в руки его ладонь, покрытую кровоточащими язвами.

— Ты тоже будешь меня упрашивать? Или ты пришел разрывать мне сердце? — проговорил Иов.

Не поднимая глаз, Даниил медленно положил обезображенную ладонь на кровать.

— Почему ты молчишь? Ты тоже осуждаешь мои претирания с Ним? Так, знай же, крепко держал я правду и не отпушил ее, не укорит меня сердце до конца дней моих. Перестань меня жалеть. Скажи мне.

Даниил поднял голову и тихо произнес:

— Не я тебе судья, Иов. Ты сам ответишь. Жди своего часа.

Слеза покатилась по щеке Иова. Он вспомнил жену и детей, счастливый дом, за пах праздничного пирога и радостные лица гостей.

— Я ни в чем не виноват, — выговорил он, утирая слезы.

Старик тихо произнес:

— Я скоро уйду. Мне нужно многое сделать дома.

Иов приподнялся и посмотрел на его руки.

— Не приходи ко мне, пока не решишь для себя.

Начало смеркаться. Боли усилились, Иов начал терять сознание.

Комментарий

Библейская история Иова является редким примером абсолютной правдивости во всем Ветхом Завете. В этой истории человек должен пережить казалось бы непосильное испытание, придуманное самим Сатаной, должен лишиться всех благ земной жизни, кроме чистой совести. Он должен пройти страшное испытание: «Кожу за кожу, за жизнь свою отдаст человек все, что есть у него» [Иов. 2: 4]. Жребий пал на самого добродетельного, достойного и счастливого мужа, который должен был ответить за весь род человеческий — на что способен человек?

Неожиданные несчастья потрясают Иова и вызывают естественное сострадание у его друзей. Они хотят утешить, поддержать несчастного друга, призывая его к покаянию перед всемогущим Судьей. Если Бог справедлив, то все беды — это спра-

ведливые наказания за какие-либо грехи (явные и неявные, вольные и невольные). По этому поводу точно замечает немецкий философ XVIII века И. Кант: «Друзья Иова придерживаются той системы, которая все беды в мире объясняет, исходя из справедливости Господней, так же как и многообразные наказания за совершенные преступления; и хотя они не могут назвать ничего такого, что бы этому несчастному мужу можно было поставить в вину, они все же уверены, что могут судить a priori, что какие-то прегрешения за ним, стало быть, имеются, иначе по справедливости Господней не могло бы случиться так, чтобы он был несчастлив»¹.

Неужели смертный человек может усомниться в справедливости Божией, да еще и решиться вступить в прения с Ним? Неужели человек будет отстаивать свою правоту, несмотря ни на что — ни на беды, ни на страдания близких и собственное страшное самопожертвование? Это испытание не для слабых, не для пугливых. Материальное благополучие, счастье уходят на задний план, уступая место голосу совести: «Невинен я; не хочу знать души моей, презираю жизнь мою. Все одно; поэтому я сказал, что Он губит и непорочного и невиновного» [Иов. 9: 21; 22].

Друзья желают ему счастья, возвращения утерянного благополучия и ради этого предлагаю допустить лицемерие перед Богом, вызвать у Него сострадание к несправедливой участии, смирить гордыню и в полной мере унизиться до ничтожной твари. На что Иов отвечает: «Надлежало ли вам ради Бога говорить неправду и для Него сотворить ложь? Надлежало ли Вам быть лицеприятными к Нему и за Бога так препираться? Хорошо ли будет, когда Он испытает вас? Обманите ли Его, как обманывают человека?» [Иов. 13: 7–9]. И далее взыывает он: «Замолчите передо мною, и я буду говорить, что бы ни постигло меня» [Иов. 13: 13].

По сути, Иов ведет постоянный разговор не с друзьями, а с самим Вседержителем; он позволяет себе дерзость упрямства и мужество противостоять самому Богу. Есть ли у человека такая сила? Пожалуй что есть: «Не скажут уста мои неправды, и язык мой не произнесет лжи!.. Крепко держал Я правду мою и не отпущу ее; не укорит меня сердце во все дни мои» [Иов. 27: 4; 6]. Простительно и справедливо ли его самооправдание? Наверное, да, ведь он говорит как честный человек, который не знает за собой вины, его прямота пугает малодушных и слабых, но она угодна Богу. Иначе и быть не может, поясняет шотландский философ XVIII века Шефстбери: «Замечательный характер бога истины! — если он должен обижаться на нас за то, что мы отказались прикрыть ложью наше разумение, как бы много в нас ни лгало, и если он должен быть доволен нами оттого, что мы верим наугад во что придется и вопреки разуму...»²

Получается, что Иов более «верно» говорит Богу, чем его друзья, хотя ему приходится больше оправдывать себя, чем Высшую справедливость. Его правдивость оказывается самоценной, пренебрегающей всякой полезностью и благополучием, она героически жертвенна и несчастна, но ее ценность иного порядка, чем все материальные блага и сама земная жизнь. Это поистине дьявольское испытание, которое заставляет человека делать свой выбор и открывать свои внутренние устои. Не то ли мы слышим от Иисуса Христа, когда он говорит «Я есть путь и истина и жизнь; никто не приходит к Отцу, как только через меня» [Иоанн. 14: 6]. Высочайшее самопожертвование, которое демонстрируют и Иов, и Иисус Христос, ради служения истине — правде, может рассматриваться как идеал, недосягаемый для большинства людей, идеал, требующий отречения от собственной естественной жизни и, возможно, представляющий собой способ богослужения.

Героические страдания Иова могли бы привести к глубокому сомнению в справедливости Бога, если бы не благополучный, чудесный итог: «И благословил Бог последние дни Иова более, нежели прежние...» [Иов. 42: 12]. «После того Иов жил сто сорок лет, и видел сыновей своих и сыновей сыновних до четвертого рода; И умер Иов в старости, насыщенный днями» [Иов. 42: 16, 17].

Чудесным образом Бог вознаградил честного человека и показал всем, что ему угодна искренность сердца и отвратительно лицемерие и всякая симуляция. А если бы чуда не произошло, как это бывает в обычной жизни? Если бы Иов просто умер от мучительных страданий, не раскаявшись в своих возможных преступлениях? Это обстоятельство лишь укрепило бы веру друзей в порочность человеческого рода и необходимость вымаливать милости перед Всемогущим. А другого честного человека могло бы привести к мысли о несправедливости бытия и отсутствии Провидения.

В библейской истории все заканчивается благополучно для правдивого человека. Он мужественно доказал свою непорочность перед лицом Бога и получил вознаграждение. Однако его, как пишет Кант, «перед любым судом догматической теологии: перед синодом, инквизицией, преподобным классисом... ждала бы, вероятно, горькая участь»³. Правдолюбец, бросающий вызов Высшей справедливости, нарушает веру в порядок и целесообразность любых наказаний. Он препятствует работе системы господства и подчинения, вносит сомнения, смуту, а потому от него лучше побыстрее избавиться или использовать в интересах власти.

В искренности всегда заинтересованы тираны. Они требуют от своих подданных полной открытости, чтобы во время устранить любую угрозу собственному господству. Наглядным примером могут служить трагические судьбы российских декабристов, которые по совести рассказывали на допросах о своих единомышленниках.

Зачем тогда нужна честность живым людям, если она мешает сохранению установленного общественного порядка? Тем более если нет всемогущего Бога, то искренность становится совершенно ненужной забавой.

История 2. Аристокл и Сократ

— Доколе ты будешь терзать меня своими вопросами?! — раздраженно воскликнул Гиппий. — Как злая оса ты кусаешь меня своими речами! Остановись же, Сократ, ты разрываешь мне разум!

Сократ растер ладонями вспотевший лоб и вышел на улицу. Солнчишко обхватило его, аромат свежих листьев наполнил легкие, а доносящиеся звуки гитары привлекли к хмельной кампании. Неподалеку шел праздник, на котором юный поэт представлял своим друзьям новую поэму о подвигах хитроумного Улисса. То был Аристокл, впоследствии известнейший философ Платон.

Сократ приблизился к пирующим и услышал голос молодого поэта, декламирующего слова Гомера из Илиады:

«Сын богоравный Лазрта, Улисс хитроумный и ловкий!
Должен на речи твои прямым я отказом ответить, —

*Что я мыслю, скажу, и что совершишь полагаю,
Ибо не менее врат Аида мне тот ненавистен,
Кто на сердце таит одно, говорит же другое.
Сам я лишил то возвещу, чему неминуемо сбыться».*

— О друзья! Великая сила в поэме Гомера, великую мудрость оставил он нам — трепещущим, жаждущим знаний поэтам, — не гибнущей прозе он задал устав.

Аристокл раскраснелся, поправил тогу и продолжил:

— Не терпят боги неправды, нельзя им солгать без потери. Всезнающий Озис примерит, чья правда другой превосходней. Кто не скажет правды всезнающему — тот просто глупец. Но нужно ли быть в речах откровенным с живущими рядом людьми: с рабами, с хитрыми купцами и, наконец, с врагами, ждущими любой нашей слабости? Вот мой вопрос! Над ним я мучился не раз и не могу пока найти ответа.

Сократ задумался на миг над словами молодого поэта и выкрикнул ему:

— Как женщину ты сможешь полюбить, коль не польстишь ей и не очаруешь словом?! Иль ты всю правду скажешь о своих желаниях, и ее успехах?

Поэт растерянно замялся. Друзья начали похихикивать, вспоминая забавные случаи из жизни.

Сократ подошел ближе и произнес:

— Извини меня, что я задал такой неловкий вопрос. Мне приходится часто браниться со своей женой, пока она не получит своего. Ей нужны мои слова, она их ждет, и я вынужден говорить не то, что думаю или знаю. Капля моей неправды становится для нее бальзамом, и я спокойно ухожу из дома до следующего приступа внимания.

Что можем мы сделать с женской природой? Ничего. Она такова. Красавицам потребно большие лести и манерного притворства. А вы — поэты, не кривите ли душою, когда слагаете красивый стих в ущерб самим вещам?

Поэт молчал, глаза его горели, комок в пересохшем горле не давал сказать. Наконец, он набрался сил и проговорил:

— Ты опытен и мудр, в словах твоих я вижу близость сути. Ты упрекаешь нас — поэтов в мнимом подражании миру. Быть может, так. Словесность украшает мир. Но знание без правды невозможно. Наверное, поэтому у женщин нет пристрастия к наукам. Зачем я буду лгать соседу о своих успехах, коль он узнает вскоре, что их вовсе нет? И женщину могу я соблазнить речами, но долго ли продлится та игра без искреннего чувства и любви? За правдой стоят боги, а не люди. Зачем же отдавать бразды невежам и лжецам, если знаем сами, куда ехать?

Сократ задумался и молча вышел из дома.

Комментарий

Платон об умении лгать

У древнегреческих философов было неоднозначное отношение ко лжи и правдивости: с одной стороны, ложь вредна и порождает недоверие и даже презрение к лжецу, а с другой стороны — она может быть полезна. Обратимся к Платону, который начал глубоко размышлять над этим вопросом в одном из ранних диалогов «Гиппий Менееший»⁴. Платон сравнивает известных мифологических героев — Одиссея и Ахилла. Первому свойственны *многоликость и лживость*, а второму — *правдивость и прямота*. Кто из них лучше? Кто совершеннее?

Платон не хочет однозначно противопоставлять их внутренние качества. Он ставит под сомнение саму противоположность этих человеческих качеств и говорит об этом: «Значит, Гомеру, видимо, представляется, что один кто-то бывает правдивым, другой же — лживым, а не так, чтобы один и тот же человек был и правдив и лжив»⁵. Ход его рассуждений направлен на то, чтобы доказать *смешанность* правдивости и лживости в жизни искусного и благоразумного человека, а это ведет к признанию их *стратегическими средствами* в достижении блага.

В данном случае речь идет об умениях человека лгать и не лгать. Более искусственным и успешным будет тот, кто умеет делать и то и другое. Поэтому тот, кто *не умеет* лгать, явно проигрывает тому, кто умеет это делать. Платон считает, что использовать разные стратегии поведения могут более умелые и искусные люди, чем те, кто ограничен в своем умении. Тот, кто не может (не умеет) лгать, представляется человеком, действующим «не по своей воле», а следовательно, рабом или невеждой.

Более искусный — это более знающий, а потому он может больше сделать, достичь большего блага, чем незнающий. Платон продумывает прагматическую линию поведения в отношении правдивости и лживости человека, имея в виду пользу или вред такого поведения. По сути, они мыслятся как «технико-прагматические» умения, которые можно использовать для достижения любых целей. Однако логика прагматической позиции приводит Платона к парадоксальному выводу: тот, кто сознательно погрешает и причинит постыдную несправедливость — если только такой человек существует, — будет не кем иным, как человеком достойным.

С этим парадоксом ранний Платон оставляет своих читателей. На наш взгляд, неопределенность позиции Платона свидетельствует именно о сложности вопроса, в том числе и о сомнительности чисто стратегического отношения к правдивости и лживости. Ведь он мог провоцировать своих собеседников, но не обманывал ни себя, ни других, иначе путь к истине был бы закрыт⁶. В поздних диалогах древнегреческий философ указывает на основную причину лжи, обманов и различных подделок — на «заблуждение» или незнание. Он не стремится различить намеренное и ненамеренное незнание, ибо в любом случае человек виновен в нем, ибо душа его всегда открыта для познания-припомнания.

Незнающий истины — это невежда, а если он еще обладает высокомерием и самоуверенностью, то он становится носителем «великого и тягостного вида заблуждения» — созданием словесных призраков⁷. Творцами призрачного являются софисты, а их противниками будут философы, обладающие искренностью и справедливостью. В таких поздних сочинениях, как «Государство» и «Законы», Платон не раз возвращается к вопросам о том, всегда ли полезна правдивость, и в каких случаях будет оправдана ложь. Решение этих вопросов часто неоднозначно. Например, в первой книге «Государства» приводится такая ситуация: «Если кто получит от своего друга оружие, когда тот был еще в здравом уме, а затем, когда тот сойдет с ума и потребует свое оружие обратно, его отдаст, в этом случае всякий сказал бы, что отдавать не следует и несправедлив тот, кто отдал бы оружие такому человеку или вознамерился бы сказать ему всю правду»⁸. Требования правдивости и честности должны подчиняться высшей добродетели — справедливости, которая нацелена на высшее благо.

Вместе с тем философ ясно понимает, что ложь как таковую «ненавидят все боги и люди»: «Я говорю только, что вводить свою душу в обман относительно действительности, оставлять ее в заблуждении и самому быть невежественным и про-

никнутым ложью — это ни для кого не приемлемо: здесь всем крайне ненавистна ложь»⁹. Прежде всего, ложь чужда богам, так как «бог — это нечто вполне простое и правдивое и на деле, и в слове; и он сам не изменяется и других не вводит в заблуждение ни на словах, ни посылая знамения — ни наяву, ни во сне»¹⁰. Другое дело — люди: изменчивые в настроениях, непостоянные во мнениях, вынужденные всю жизнь стремиться к познанию некогда созерцаемой истины, они почти прикованы к своим заблуждениям.

Философия имеет дело со словесными объяснениями, рассуждениями, в которые может проникнуть «**словесная ложь**». Платон определяет ее как «воспроизведение душевного состояния, последующее его отображение и это-то уж не будет беспримесной ложью в чистом виде»¹¹. «Словесная ложь», по словам Платона, может быть в некоторых случаях **полезной**, и ее не стоит ненавидеть как «подлинную ложь». По этому поводу он приводит следующий пример: «Если в исступлении или безумии они (неприятель или друг. — А. М.) пытаются совершить что-нибудь плохое, не будет ли ложь полезным средством вроде лекарства, чтобы удержать их?»¹²

Мы подошли к главному, интересующему нас тезису Платона: **в человеческом общении ложь может быть полезной вроде лекарства**. Из этого следует, что правильно решить вопрос о применении лжи может «врач», в данном случае благородный человек, препятствующий проявлениям неразумности. Так в третьей книге «Государства» он говорит:

«— Ведь надо высоко ставить истину. Если мы правильно недавно сказали, что богам ложь по существу бесполезна, людям же она полезна в качестве лечебного средства, ясно, что такое средство надо предоставить врачам, а несведущие люди не должны к нему прикасаться.

— Да, это ясно.

— Уж кому-кому, а правителям государства надлежит применять ложь как против неприятеля, так и ради своих граждан, ради пользы своего государства, но всем остальным к ней прибегать нельзя. Если частное лицо станет лгать собственным правителям, мы будем считать это таким же — и даже худшим — проступком, чем ложь больного врача...»¹³

Из слов философа мы делаем вывод, что обманывать по праву могут правители, обладающие разумной душой, а также благородные граждане, намеренные удержать других (неблагородных) от губительных действий. Но кто будет определять «полезность» лжи в каждом конкретном случае и уровень «знаний» человека, берущего на себя ответственность применить ее именно с пользой «в качестве лечебного средства»? Это должен делать законодатель-судья, предварительно точно установив границы и критерии допустимости лжи. Платоновские определения, основанные на примерах, остаются очень размытыми, особенно по отношению к благородным гражданам, которые не должны обманывать своих правителей, но последние могут использовать ложь во благо своих сограждан. При этом возникает вопрос: должны ли граждане быть правдивыми с несправедливым правителем, например с тираном?

Полезная ложь со стороны правителей получает оправдание в трактате «Законы», где Платон говорит о воспитании молодых людей с помощью ложных поэтических и мифологических представлений, предназначенных «заставить добровольно, а не по принуждению поступать во всем справедливо»¹⁴. Не будут ли молодые

люди намеренно вводиться в заблуждение опытными наставниками? Не будет ли это противоречить истине? Платон отвечает на наши вопросы словами Клиния:

«— Истина прекрасна, чужеземец, и пребывает незыблемой, но убедиться в ней, видимо, нелегко». И далее продолжает: «Законодатель должен найти все возможные средства, чтобы узнать, каким образом можно заставить всех живущих совместно людей постоянно, всю свою жизнь выражать как можно более одинаковые взгляды относительно этих предметов, как в песнях, так и в сказаниях и рассуждениях»¹⁵. Таким образом, укротить пылкость и горячность молодости можно с помощью прекрасных иллюзий, тех самых призраков, которые ранее возмущали философа. Но если софисты не знали о том, что их мнения призрачны, то философы-законодатели *знают*, что многие песни и мифы ложны, но используют их ради будущего блага государства, надеясь, что заблуждения молодости вскоре рассеются.

В тех же «Законах» Платон высказывает мысль о недопустимости лжи, обмана в экономико-торговом общении граждан, подчеркивая, что у большинства имеется «превратный взгляд, будто иной раз — и даже нередко — все это вполне допустимо, если только совершается кстати»¹⁶. Недопустимость, а следовательно, и наказуемость экономического обмана объясняется именно «ущербом», наносимым себе и другим, и к тому же усиливается религиозными соображениями: «Кто не желает стать в высшей степени ненавистным богам, пусть ни словом, ни делом не допускает никакой лжи, обмана, или подделки, призываю в свидетели род богов, а ведь бывает, что кто-то клянется ложными клятвами, ничуть не заботясь о богах»¹⁷.

Платон требует правдивости и честности от простых граждан, так как без этих качеств общественные отношения приходят в упадок и государство умирает. Но стоит ли верить в необходимость этих требований? Не являются ли они педагогическим приемом, вводящим граждан во временное заблуждение ради сохранения существующего государственного порядка? Не использует ли он и авторитет богов для укрепления социально и экономически обусловленных требований правдивости и честности? Платон оставляет нас с этими вопросами.

Перейдем к другому великому философу — Аристотелю.

Аристотель об уместности и своевременности правды

В своих сочинениях «Никомахова этика», «Большая этика», «Евдемова этика» Аристотель характеризует правдивость (*aletheia*) как нечто «среднее между притворством (*eironeias*) и хвастовством, которая проявляет себя в речах, однако не во всяких»¹⁸. Он относит эту «срединную» добродетель, прежде всего, к высказываниям по поводу своего имущества, знаний, способностей, т. е. по отношению к тем качествам, которые могут быть полезными для других граждан государства. Поэтому если мы неправдивы в своих речах, то мы затрудняем любознательность наших сограждан и препятствуем их естественному стремлению к обладанию истиной. Как говорит Страгирит в «Никомаховой этике»: «...[наш] долг — ради спасения истины отказаться даже от дорого и близкого, особенно если мы философы. Ведь хотя и то и другое дорого, долг благочестия — истину чтить выше»¹⁹.

Стремление к истине приобретает особое значение в тех случаях, когда человеку приходится совершать поступки. Общие предписания правильности и неправильности поступков являются условными, не установленными раз и навсегда, «ведь частные случаи, — пишет Аристотель, — не может предусмотреть ни одно

искусство и известные приемы [ремесла]; напротив, те, кто совершает поступки, всегда должны сами иметь в виду их уместность и своевременность, так же как это требуется от искусства врача или кормчего» (подчеркнуто мной. — A. M.)²⁰.

«Уместность и своевременность» поступка оказываются у него важнейшими критериями благородства, а следовательно, и той самой *срединности*, без которой немыслима добродетель. Из этого следует, что «правдивым» будет тот, кто держится середины и избегает извращения истины с помощью преувеличения (хвастовства) или умаления (притворства). Когда человек сталкивается с неоднозначными обстоятельствами, например грозящими ему большими бедами, как ему следует поступать?

Будет ли поступок в такой ситуации произвольным или непроизвольным? По мнению Аристотеля: «Поступки такого рода являются, стало быть, смешанными, но больше они походят на произвольные: их предпочитают другим в то время, когда совершают, но цель поступка зависит от определенных условий (*kata ton Rairon*)»²¹. Философ приводит пример с тираном, который прикажет нам совершить какой-то постыдный поступок, между тем как наши родители и дети в его власти; если совершить этот поступок, они будут спасены, а если нет — они погибнут. Чему отдать предпочтение? Конечно, защите своих родителей и детей. Аристотель в этом не сомневается, но вынужден оправдывать «постыдный поступок» ради своих близких тем, что обстоятельства «пересиливают природу человека» и их «никто не мог бы вынести»²².

Человеческое благородство не в силах справиться с властью тирана, поэтому такой поступок частично подневолен. Правдивость в такой ситуации просто не уместна, она будет стоить очень дорого — жизни наших любимых родственников. Греческий философ не видит пользы в таком жертвоприношении ради абсолютной правдивости, так как последняя представляет лишь общее (абстрактное) требование, не имеющее конкретного значения вне самой жизненной ситуации. В связи с этим правдивость рассматривается в качестве условной добродетели, которая наиболее полезна и приятна в непосредственном дружеском общении, распространяющем на всех граждан. Правдивый человек подобно добром другу «...будет одинаково вести себя с незнакомыми и знакомыми, близкими и посторонними, хотя, конечно, так, как подобает в каждом отдельном случае...», в своих речах он признает, что «владеет тем, что у него есть, не больше и не меньше»²³.

Это нравственно прекрасно и заслуживает похвалы, а «обман сам по себе дурен и заслуживает осуждения»²⁴. Вместе с тем вынужденный обман (под давлением непосильных человеку обстоятельств) простителен, «вызывает сочувствие», а значит, и ненаказуем. Слабость человеческой природы должна быть принята во внимание и моралистами, и судьями, ибо люди далеко не совершенны в сравнении с богами и чрезмерные требования противоречат понятию о срединном значении всякой добродетели. Мера соответствия долгу в свою очередь дается самим человеческим рас- судком, анализирующим каждую сложившуюся жизненную ситуацию по своему усмотрению (как это делает, например, врач, полководец, судья и др.).

Таким образом, Аристотель является противником безусловной правдивости, так как эта «срединность» не самодостаточна, она должна быть подчинена «нравственной красоте» и «полезности» поступка, т.е. тем требованиям, которые складываются в обществе и имеют общее значение в виде традиционных норм, правил, привычек. Очевидно, что такая общезначимость не обязательна для человека с

иными ценностными приоритетами, а потому является условной, зависящей от решения конкретного лица. Но так как философ мыслит человека в достаточно жестких социальных рамках греческого полиса, небольшого города-государства, где свободные граждане должны знать друг друга, то любой произвол, любое отступление от традиционных норм, запретов делает человека преступником, нарушившим требования общей полезности, устойчивости нравов. Поэтому «экспериментирование» с собственной моралью будет жестко ограничено родовыми устоями и соответствующими законами.

Попробуем теперь сравнить платоновскую и аристотелевскую позиции с концепцией Цицерона — выдающегося философа-моралиста эллинистического периода.

Цицерон о честном человеке

У Платона и Аристотеля проблема правдивости человека в высказываниях не имела такого важного значения, как у Цицерона, жившего в эпоху падения нравов римского общества и начинающейся тирании императоров²⁵. Неслучайно, что в большинстве своих сочинений Цицерон пытается нарисовать образ «честного человека», привести исторические примеры, наглядно свидетельствующие о способности людей следовать добродетельному образу жизни.

Показательно, что Цицерон как философ и юрист не разделяет между собой обязанности моральные и юридические, так как они имеют общий источник в самом человеческом разуме и предназначены для общей цели — упорядочения человеческой жизни. В трактате «Об обязанностях» он возвеличивает справедливость как высшую из добродетелей, основанием которой является «верность, то есть стойкость и правдивость в словах и принятых на себя обязательствах»²⁶. По мнению Цицерона, несправедливость может быть двух видов: «один — со стороны тех, кто совершает ее; другой — от тех, по отношению к кому ее совершают»²⁷.

Он настаивает на том, что безучастность человека к причиняющей другим несправедливости не менее опасна, чем непосредственно нарушение законов, ибо «... тот, кто последнего не защищает и с противозаконием не борется, когда может, совершает такой же поступок, как если бы он без помощи оставил родителей, или друзей, или отчество»²⁸.

Цицерон, как и Аристотель, считает обязанности зависящими от обстоятельств: если изменяются обстоятельства, то и обязанность не остается одной и той же. Долг человека должен сообразовываться с возможностями человеческой природы. Вместе с тем Цицерон объявляет настоящую войну всякому обману и нечестности в словах и поступках. Если сравнивать обман с насилием, то «обман, — по его словам, — кажется свойственным жалкой лисице, а насилие — льву». «И то и другое совершенно чуждо человеку, но обман более ненавистен»²⁹.

Наибольшее презрение вызывают к себе те, кто прибегает к обману ради совершения преступных деяний, стараясь казаться честными людьми. Такое притворство представляется римскому философу не достойным разумного, честного, уважающего себя человека, настоящего гражданина своего государства. «Поэтому мы и хотим, чтобы храбрые мужи были в то же время великими духом, добрыми и простыми, друзьями правде и ни в коем случае не лживыми; в этом внутренняя ценность справедливости»³⁰.

Обман — нравственно безобразен, он уродует человеческое достоинство и противоречит самой человеческой природе. При этом Цицерон различает «природу, общую всем людям» и «собственную природу» человека. Если первой мы просто не должны противоречить в своих поступках, то с помощью второй мы можем сами измерять свои стремления мерой своей натуры, ибо, как он пишет, «нет смысла ни противиться природе, ни преследовать такую цель, какой не можешь достичь»³¹. Каждый разумный человек должен «взвесить» свои качества, сравнить их с качествами других людей, чтобы найти наиболее подобающие нравственно прекрасному и отличать их от дурных и унизительных.

Наш собственный разум способен открыть закон, по которому должна действовать наша природа. Это есть закон справедливости. Цицерон называет его законом «божеским и человеческим», так как согласно ему справедливый (честный) человек «...никогда не позволит себе пожелать чужого достояния и взять себе то, что отнял у ближнего»³². Природе противно, чтобы человек отнимал у других какие-либо блага, причинял вред и несчастье, а тем более если он делает это тайно, скрытно. Природа требует открытости и прямоты в мыслях и поступках, так как честному человеку нечего скрывать, он готов к публичному суду над собой, ибо постоянно судит себя сам.

Цицерон понимает силу эгоистических побуждений человека, знает власть денег и богатства; эти искушения очень могущественны и противостоять им непросто. Изощренный рассудок пытается найти оправдание этим искушениям. Поэтому для него важно само умонастроение, моральный выбор человека в ситуации безнаказанности и полной анонимности: будешь ли ты нравственным сам по себе, без расчета на похвалу или порицание? Внешнее судейство второстепенно, главный судья находится в самом человеке. Будешь ли ты обманывать свою совесть?

Эти вопросы подводят нас к понятию автономии нравственного сознания, к понятию, которое начали разрабатывать стоики и которое получило дальнейшее развитие в христианской морали. Тема самодостаточности практического разума, его автономии отчетливо прослеживается во многих трактатах философа. В том же сочинении «Об обязанностях» он пишет: «Итак, разум требует, чтобы люди ничего не делали ни коварно, ни притворно, ни путем обмана»³³.

Есть ли случаи, в которых обман дозволителен? То есть польза от обмана будет весомее, чем сам этот безнравственный поступок. Казалось бы, Цицерон не дает ответа на этот вопрос, он предполагает, что разум позволяет человеку найти правильное, нравственно прекрасное решение. Хотя полезность и нравственная красота не могут быть противопоставлены друг другу, «ведь мера пользы и мера нравственной красоты одни и те же». «Кто не понял этого, — говорит Цицерон, — будет способен на любой обман, на любое преступление»³⁴.

Вслед за Платоном и Аристотелем римский философ постулирует важнейший принцип моральной философии — единство морального долженствования («нравственно прекрасного») и полезного, из которого следует, что безнравственное не может быть полезным, оно всегда наносит вред. Об этом философ ясно говорит: «...ничто не подобающее не выгодно, даже если бы ты мог достигнуть его, никем не изобличенный»³⁵. У Цицерона *полезность* получает свое истинное назначение только в согласии с совестью человека, его разумным представлением о моральной обязательности или правильности поступка. Если мы разделяем нравственное и полезное, то тем самым открываем лазейку для оправдания злупотреблений,

преступлений и проступков. Поэтому римский философ дает строгое правило: «...либо то, что кажется полезным, не должно быть позорным; либо, если оно по-зорно, оно не должно казаться полезным»³⁶.

Полезное, выгодное не должно противоречить нравственному. Но является ли нравственно прекрасное неизменным и постоянным? Нет. Цицерон усиливает эту обусловленность нравственных норм следующими словами: «Так многое, по существу своему кажущееся нравственно-прекрасным, в зависимости от обстоятельств быть нравственно-прекрасным перестает: исполнять обещания, быть верным соглашению, возвращать принятое на хранение — все это, переставая быть полезным, становится дурным в нравственном отношении» (подчеркнуто мной. — А.М.)³⁷.

Таким образом, «полезность» обладает собственной значимостью и весомостью, она не просто подчинена нравственным требованиям, а именно должна согласовываться на равных, при том условии, что будет пользой для всех, а не только для себя. Например, клятва, данная пирату, необязательна для исполнения, потому что он «всеобщий враг всех людей», поэтому если мы обманем пирата, то не совершим клятвопреступления. Получается, что пират не должен знать об этом, ибо если он будет знать, что его обманут и не будут себя за это винить, то он никогда не поверит клятвам своих пленников и будет их использовать только по своему хотению. Итак, мы подходим к решающему положению Цицерона: *нравственно прекрасное зависит от обстоятельств, которые нужно точно и ясно понять, взвесить, соразмерить с понятиями пользы и вреда, оставаясь при этом честным человеком.*

Благополучие семьи и государства являются для Цицерона, как и для большинства римлян той эпохи, важными ценностями, требованиями разума. Вместе с тем он говорит и о важной роли совести, «которая безо всякого божественного разума способна взвешивать добродетели и пороки». Без нее — «все бы пропало»: и семья, и государство потеряли бы свою разумную упорядоченность, если бы в них не делалось никакого различия между добрыми и злыми³⁸. Мы ловим себя на мысли, что попадаем в логический круг, в котором постулируется согласие между нравственным и полезным, притом что каждое из них определяется через другое: нравственное через полезное, а полезное через нравственное (добро и зло).

Философ возвращается к понятию честности, чтобы придать отношению между нравственным и полезным ясный характер. С большим пафосом он делает это в трактате «О дружбе», где утверждает, что «дружба возможна только между честными людьми»³⁹. Несмотря на то что римский философ не выпускает из виду интересы государства (общей пользы), он всякий раз обращается к личному моральному сознанию человека, к его совести, к тому внутреннему судье, которого нельзя подкупить или обмануть. В дружбе честному человеку свойственно соблюдать два правила: 1) «избегать всего поддельного и притворного» и 2) не быть подозрительным⁴⁰. Эти личные нравственные качества должны служить необходимой основой не только дружбы, но и других общественных отношений, а значит, должны определять возможность справедливой общественной жизни. А эта возможность будет зависеть от деятельности честных людей.

В преддверии появления христианской морали мысли Цицерона кажутся близкими ей своей настроенностью на автономию нравственного сознания и стремлением подчинить полезность безусловному долгу правдивости, хотя это стремление, как мы видели, оказывается непоследовательным, ориентированным на изменчивую прагматическую благоразумность.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Кант И. О неудаче всех философских попыток теодицеи // Кант И. Сочинения: В 8 т. Т. 8. М., 1994. С. 150.
- ² Шефстебри. Письмо об энтузиазме // Эстетические опыты. М.: Искусство, 1974. С. 258.
- ³ Кант И. О неудаче всех философских попыток теодицеи. С. 152.
- ⁴ Платон. Гиппий Меныхий // Платон. Собрание сочинений: В 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 205.
- ⁵ Там же.
- ⁶ См.: Майоров Г. Г. Тема человеческой природы у Платона и Аристотеля // Философия как искание Абсолюта. Опыты теоретические и эмпирические. М.: Едиториал УРСС, 2004. С. 87–98.
- ⁷ Платон. Софист // Платон. Собрание сочинений: В 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1993. С. 292.
- ⁸ Платон. Государство // Платон. Собрание сочинений: В 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1994. С. 83.
- ⁹ Там же. С. 146.
- ¹⁰ Там же. С. 147.
- ¹¹ Там же.
- ¹² Там же.
- ¹³ Там же. С. 152–153.
- ¹⁴ Платон. Законы // Платон. Собрание сочинений: В 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1994. С. 113.
- ¹⁵ Там же.
- ¹⁶ Там же. С. 378.
- ¹⁷ Там же. С. 379.
- ¹⁸ Аристотель. Большая этика // Аристотель. Сочинения: В 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984. С. 323, а также см.: Аристотель. Евдемова этика. М.: ИФ РАН, 2005. С. 39.
- ¹⁹ Аристотель. Никомахова этика // Аристотель. Сочинения: В 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984. С. 59.
- ²⁰ Там же. С. 80.
- ²¹ Там же. С. 95.
- ²² Там же. С. 96.
- ²³ Там же. С. 138.
- ²⁴ Там же. С. 140.
- ²⁵ См.: Утченко С. Л. Цицерон и его время. М., 1972; Звиревич В. Т. Цицерон — философ и историк философии. Свердловск, 1998.
- ²⁶ Цицерон. Об обязанностях // Древнеримская философия. От Эпиктета до Марка Аврелия: Сочинения. М.; Х., 1999. С. 262.
- ²⁷ Там же.
- ²⁸ Там же.
- ²⁹ Там же. С. 269.
- ³⁰ Там же. С. 275.
- ³¹ Там же. С. 291.
- ³² Там же. С. 344–345.
- ³³ Там же. С. 359.
- ³⁴ Там же. С. 361.
- ³⁵ Там же. С. 362.
- ³⁶ Там же. С. 363.
- ³⁷ Там же. С. 369.
- ³⁸ Цицерон. О природе богов // Философские трактаты. М., 1985. С. 186–187.
- ³⁹ Цицерон. О дружбе // Древнеримская философия. От Эпиктета до Марка Аврелия: Сочинения. М.; Х., 1999. С. 227.
- ⁴⁰ Там же. С. 243.

Д.И.Макаров

К ПРОБЛЕМЕ ПОНИМАНИЯ ЕВХАРИСТИИ ФЕОФАНОМ III, МИТРОПОЛИТОМ НИКЕЙСКИМ

В последнее время участились споры о понимании Таинства Евхаристии византийскими богословами-пalamитами XIV в., а также самим св. Григорием Паламой. Ввиду исключительной важности данной темы следовало бы подходить к ее рассмотрению максимально взвешенно и корректно, привлекая как можно большее количество источниковых данных. В настоящей статье делается попытка рассмотреть понимание Евхаристии видным византийским мыслителем, учеником св. Филофея Коккина — митрополитом Феофаном Никейским (умер ок. 1381 г.) на основании двух его главных трудов: «Пяти слов о Свете Фаворском» и Похвального слова Пресвятой Богородице. Интересующий нас материал находится прежде всего в Первом и Третьем из Пяти слов (цитаты приводятся в нашем переводе).

Обратимся прежде всего к заключительной части Первого слова о Свете Фаворском:

«Таким образом, раз приобщение плоти Сына Божия есть не что иное, как причастие заключенной в ней Божественной благодати и энергии, которая и дарует нам формальное единство с Его Божественной плотию, то есть обоженность¹, а причастие Божественной энергии и благодати является, как показано, уподоблением Богу по мере возможного, то причастие Божественного Тела Господня не может быть не чем иным, как только уподоблением — по мере сил — Воплотившемуся Богу. Поэтому прикосновение наших губ к Телу Господню и то пространственное и телесное сочетание и соприкосновение с этим Телом, что благодаря его вкушению переходит на все Тело Вкушаемого вообще, выступает символом того единства, соприкосновения и, так сказать, срастворения, которое совершается посредством Божественной энергии и благодати»².

Сказанное поясняется аналогией: испытывая любовь к кому-либо (здесь подразумевается все многообразие значений христианской *ἀγάπη*), мы стараемся выражать друг другу телесные символы этой любви — например, рукопожатие. Подобным образом обстоит дело и в отношении любви к Богу: «...без чистой и божественной любви никто не в силах сочетаться по благодати с Телом Господним... те, кто дотрагивается до оных превышеестественных Таинств, не имея божественной

любви, то есть любви к Богу и ближнему, жалким образом добиваются не только единства, но и разлада»³.

Эта аналогия необходима Феофану для того, чтобы подвести читателя к важнейшему выводу: чисто телесное причастие не всегда может оказаться действенным средством соединения с Богом, если в душе верующего не будет любви. Феофан прямо говорит об этом:

«...не все те, кто прикасается к этим Таинствам телесно, причаствуют и заключенной в них Божественной энергии и благодати, а значит — не все претерпевают и изменение сообразно с нею... прикосновение и вкушение⁴ — действия телесной энергии... Так что если и тело здраво, то ничто не препятствует любому желающему вкусить сие животворящее Тело — но лишь как тело; с другой же стороны, преобразится или нет душа вкушившего сообразно той благодати, что сопребывает с этим Божественным Телом, — будет зависеть от здоровья души. В самом деле, когда человек удерживает в здравии и подчинении — сообразно рассудку — и двоинцу природных страстей⁵, он способен в полной мере вкусить сию Божественную благодать, неодолимой силуою любви простирая к деснице Божией — наподобие некоей собственной десницы — все свое вожделевательное начало и благодаря сему превышеестественному касанию и объятию десницы Всевышнего изменяясь божественным изменением ($\tauὴν θείαν ἀλλοιώσιν ἀλλοιούμενος$)⁶»⁷.

О важнейшем понятии «божественного изменения», характерном для паламитской традиции (св. Григорий Палама, Феофан Никейский, Иоанн Кантакузин), речь пойдет чуть далее (с. 8–9). В своих творениях Феофан подробно раскрывает специфику этой высшей ступени духовного пути христианина. Но нас сейчас более волнует «негативный образец» — Иуда, споры о причастии которого на Тайной вечере и вызвали к жизни Первое слово...⁸ Он-то как раз и оказывается образцом чисто телесного (и потому недействительного) причастия — но не в силу неполноты Св. Даров как таковых, а в силу собственной греховности:

«Стало быть, раз дело обстоит именно так, Иуда вкусили лишь Тело Спасителя и лишь чувственным образом, — а заключенной в нем благодати, как недостойный, остался совершенно непричастным. Стать так или иначе причастным этой благодати, которая была уделяема ($χορηγουμένης$) и ранее — на горе Фаворской — неприкровенной, а не в сопровождении Тела⁹, для дальнейшего ею обладания ему, как нечистому, также было невозможно — ни тем же способом, что избранные ученики, ни как-либо иначе»¹⁰.

В этом рассуждении обращает на себя внимание целый ряд моментов. Прежде всего, спор в мировой науке ведется об употреблении Феофаном слова «символ» — в этом фрагменте, а также в еще одном месте из Третьего слова, которое разбирается ниже. Но недоумение вызывает и ряд других вопросов. По поводу решения Феофаном вопроса о причастии Иуды (который, как мы только что прочитали, причастился Святому Телу лишь телесным образом, не вкушив заключенной в Нем благодати) М. М. Бернацкий в энциклопедической статье утверждает:

«...митр. Феофан приходил к мнению, по сути противоречащему учению свт. Кирилла Александрийского о Христе и Евхаристии, говоря о том, что в Евхаристии возможно существование Плоти Христовой, лишенной Божества, — только ее одну якобы и вкушают недостойные»¹¹.

С таким решением вопроса не представляется возможным согласиться, поскольку, с паламитской точки зрения (которой и придерживался Феофан), оно по-

коится на недопустимом смещении категорий сущности, потенции и энергии. В действительности никакого противоречия со святоотеческой традицией у Феофана нет — по сути, он всего лишь повторяет (применительно к Евхаристии) ставшее к его времени традиционным и оказавшее влияние на прп. Григория Синаита учение св. Марка Подвижника (V в.) о действии в нас благодати, получаемой в Таинстве Крещения. Духовную жизнь согласно учению св. Марка еп. Каллиста (Уэр) описал как «переход от благодати Крещения, присущующей в нас *μυστικῶς*, к благодати Крещения, переживаемой *ἐνεργῶς* (т. е. на деле, в действии. — Д. М.)»¹². Но это не означает, что сама благодать не была всякому верующему изначально преподана в Таинстве Крещения. Другое дело, что эту благодать необходимо «актуализировать» добродетельной жизнью и соблюдением заповедей¹³. Так и с Евхаристией: Феофан, опираясь на хорошо известное ему различие потенции и акта (понятого как актуализация данной потенции)¹⁴, показывает, что при чисто «телесном», т. е. внешнем, «формальном» (в современном смысле этого слова) и «символическом» причастии Св. Даров, все богатство сокрытой в них благодати останется нераскрытым и не принесет никакой пользы причастнику.

Добавим, что Феофан почти наверняка знал соответствующее учение св. Марка: в Похвальном слове Пресвятой Богородице он высказывает близкое мнение о Таинстве Крещения, говоря, что в этом Таинстве «...уже становится видимым посредством символов (т. е. купели, погружения и т. п. — Д. М.) дарованное ему (т. е. крещаемому; курсив напр. — Д. М.) усыновление и несказанное обожение»¹⁵. Увидеть в трактовке митрополитом Никейским Евхаристии разрыв материально-телесной и нетварной составляющей Св. Даров — значит обвинять Феофана в исповедании какого-то иного, принципиально отличного от халкидонского и, очевидно, приближающегося к акиндиновскому варианту христологии¹⁶. Именно таковым было мнение прот. Иоанна Мейendorфа от поспешного — увы, слишком поспешного! — прочтения им в рукописи Paris. Gr. 1249 того фрагмента из Третьего слова, где употребляется понятие «символ»¹⁷. Между тем сам Феофан, процитировав Псевдо-Дионисия, чуть далее недвусмысленно спрашивает:

«Так неужели же на том основании, что Тело Господне созерцается не по естеству, но символически и в образах, мы скажем, что видимое и причаствуемое является чем-то отличным от него?»¹⁸

И отвечает:

«Разумеется, нет — если мы действительно собираемся стать общниками (*κοινωνοὶ*;ср. 2 Пет 1, 4) его. Итак, раз это, вне всякого сомнения, и есть то самое Тело, абсолютно необходимо признать, что все те свойства, которые, по нашему убеждению, присущи плоти Господней, как-то: то, что она едина по ипостаси с Богом-Словом; то, что она обожена, восседает одесную Бога и Отца, принимая равное поклонение от всякой силы небесной, нетленна и бессмертна — присущи ей и тогда, когда она является перед нами под видом хлеба»¹⁹.

Как видим, Феофан вовсе не противоречит св. Кириллу Александрийскому и христологии Четвертого Вселенского Собора в Халкидоне, но непосредственным образом опирается на эту христологию — в том виде, который ей придал св. Максим Исповедник. Примеров этого немало в произведениях Феофана. В своем Богочестном слове, изумительном по глубине мысли и возвышенности стиля (даже на фоне Богородичных гомилий свв. Иоанна Дамаскина, Николая Кавасилы и других) Феофан отмечает, что лучшее из всех благодеяний и дарований Божиих, препода-

ваемых (*χορηγουμένων*, см. об этом глаголе далее) твари — «неизреченное единение по ипостаси (то же выражение *καθ' ὑπόστασιν*, что и в процитированном чуть выше фрагменте. — Д.М.) Божественного и человеческого естества»²⁰. Далее следует достаточно вольный, однако воспроизводящий основные смысловые линии текста парадигм известного места из 60-го из «Вопросоответов к Фалассию» св. Максима Исповедника относительно Воплощения²¹. Этот же «Вопросоответ» цитируется и в начале произведения, причем очень точно — разнотчения с критическим изданием практически отсутствуют²². По всей видимости, в начале Слова Феофан делает точную выписку из своего источника, а затем пересказывает его по памяти, что характерно и для метода его работы над «Пятью словами о Свете Фаворском»²³. Еще одна ссылка на этот же Вопросоответ содержится в 13-й главе Богородичного трактата; ср.:

...τὸ τέλος διὸ τὰ πάντα συνέστη (Феофан)²⁴;

... τὸ μακάριον, διὸ τὰ πάντα συνέστησαν, τέλος (св. Максим Исповедник)²⁵.

Наконец, еще одна аллюзия на это место содержится в конце той же 13-й главы²⁶.

Упоминание в Похвальном слове Пресвятой Богородице споров об Иуде²⁷ позволяет датировать этот трактат тем же временем, что и «Пять слов...», т.е. 1369–1376 гг., по И. Полемису²⁸, или несколько более поздним.

Итак, ясно, что Феофан не «отчуждал» благодать Св. Троицы от обоженного Тела Христова, преподаваемого верным в Евхаристии, и тем самым никак не отрицал тождество исторического и сакраментального Тела Христова. Слово «символ», как это видно по разъяснениям в «Третьем слове о Свете Фаворском», Феофан понимал строго в духе св. Максима Исповедника, на учение которого (особенно на его христологические аспекты) вообще опирается²⁹. С соответствующей критикой теории о. Мейендорфа о платонизирующем символизме Феофана, с которой уже выступили И. Полемис³⁰ и (без знания книги Полемиса) Э. Луф³¹, следует согласиться, дополнив эту критику новыми аргументами. Это мы отчасти и попытались осущест-вить в настоящем эссе.

Осталось сделать пару уточняющих замечаний о близости Феофана традиции св. Григория Паламы и предшествующей святоотеческой традиции XIII в., прежде всего св. Григория Кипрского. Выражение *τὴν θείαν ἀλλοίωσιν ἀλλοιούμενος* являлось одним из ключевых в традиции паламизма описаний состояния обожения. У самого Феофана это выражение встречается еще раз в будущем времени в заключительной части Похвального слова Пресвятой Богородице при описании эсхатологической судьбы каждого конкретного праведника, который, став причастником неизреченных благ Божиих, «изменится Божественным изменением»³². Как на один из наиболее вероятных источников этого выражения у Феофана мы можем указать на «Слово на житие преп. Петра Афонского» св. Григория Паламы (ок. 1332³³), которое Феофан, скорее всего, и прочитал в годы подвижничества на Святой Горе. О св. Петре св. Григорий Палама говорит: *τὴν θείαν ὄντως ἡλλοιωμένος ἀλλοίωσιν*³⁴. В случае (весьма вероятном) прямой связи между этими тремя текстами мыслить Феофана в Первом слове о Свете Фаворском следует понимать (как это и делает Э.Луф³⁵) в том смысле, что начатки опыта обожения души и тела, венцом которого выступает озарение души и тела человека Светом Божиим, становятся доступны вся кому верному в Таинстве Евхаристии. В случае св. Петра Афонского агиограф

(св. Григорий Палама) сообщает нам результат многолетних аскетических подвигов преподобного (причастие прошедшего времени); в случае же обращения к более широкой церковной аудитории богослов (Феофан Никейский) описывает сам процесс достижения обожения в его динамике. Тем самым становится видна глубина укорененности Феофана в вероучительной традиции паламизма.

Сходные выражения, близкие Феофану, неоднократно употреблял Иоанн Кантакузин. Например, характеристика видения Света Фаворского апостолами как *τὸ μακάριον πάθος* является общей для обоих богословов³⁶. Самое важное, что это понятие «состояния» выступает как бы преддверием понятия «изменение»: *ἀλλοίωσις* (изменение) ведет к состоянию, как это видно из описания Феофаном *τῆς μακαρίας ἐκείνης ἀλλοίωσεως*³⁷. Более полную сводку употребления *ἀλλοίωσις* и однокоренных слов у Феофана Никейского и Кантакузина см. в приложении к настоящей статье. Но уже сейчас можно констатировать значительную близость друг к другу обоих защитников богословия св. Григория Паламы, которая видна и при трактовке ими других тем³⁸.

В свою очередь, употребление глагола *χορηγέω* для описания процесса таинственного преподаяния благодати человеку достаточно явным образом отсылает читателя к традиции св. Афанасия Великого, которая, как известно, вновь приобрела актуальность во второй половине XIII в., в богословии Никифора Влеммида и — впоследствии — св. Григория Кипрского, Георгия Пахимера, св. Филофея Коккина и др.³⁹ Как хорошо известно, именно Филофей был учителем Феофана, так что соответствующий образ мыслей Феофан, по всей вероятности, воспринял от него⁴⁰.

Приложение 1 Употребление *ἀλλοίωσις* и однокоренных слов у Феофана Никейского и Иоанна Кантакузина

Иоанн Кантакузин (цитата из «Первого опровержения Прохора Кидониса» приводится по изданию Э. Воордеккерса и Ф. Тиннефельда (см. примеч. 35)): *ἀλλοιωθέντες τὴν θείαν ἐκείνην ἀλλοίωσιν* (р. 48.33.39); ср. у Феофана Никейского: *ἀλλοιοῦντος τὰς ὄψεις* (Сотиропулос 1996. С. 284.1098–1099); *ἀλλοιωθῆναι* (с. 288.79); *τῆς ἀλλοιωτικῆς τοῦ Πνεύματος δυνάμεως* (с. 290.146–147); *ἀλλοίωσις* (рядом с *θεωρίᾳ*) (с. 290.148); *τῆς ἀλλοιωτικῆς τοῦ Πνεύματος χάριτος* (с. 291.151–152, рядом с *θεωρίᾳ*, откуда видно, что *χάρις* — синоним *δύναμις*); *χωρὶς ἀλλοιώσεως* (с. 291.182); *ἀλλοιώσεως* (с. 291.186); *ἀλλοίωσιν* (с. 295.316); *ἀλλοιοῦντος αὐτόν* (с. 295.320); *ἀλλοιωθῆναι* (с. 296.346), ср. с. 290–296, passim; *ἀλλοιωθήσεται* (с. 298.407); *τὴν ἀλλοίωσιν* (с. 298.408); *τὴν εἰς ἀφθαρσίαν ἀλλοίωσιν* (с. 298.410); *ἡ . . . ἀλλοίωσις* (с. 299.441, где также видна связь с *θεωρίᾳ*); *τὸ ἀλλοιοῦν* (с. 211.593); *ἀλλοιώσεως* (с. 214.705); *ἀλλοιωθέντος τοῦ νοῦ* (с. 218.830); *ἀλλοιώσῃ* (с. 218.853); *ἀλλοιωθέντες ἀπαντεῖς τῇ μετουσίᾳ τῆς χάριτος* (с. 219.866–867); *ἀλλοιουμένης* (с. 219.881); *τὴν θείαν ἀλλοίωσιν* (с. 220.910–911); *ἀλλοιωθήσονται* (с. 223.998); *ἡλλοιώθησαν . . . ὑπερφυῶς* (с. 226.1091–1092); *ἀλλοίωσιν* (с. 227.1135); и т. д. (приведены важнейшие примеры).

Из этого сопоставления становится более или менее ясно, что:

1. Трактат Иоанна Кантакузина выступает как конспект более развернутых произведений представителей опытно-мистического исихастского богословия.

2. Речь идет о центральном для православия учении о достижении спасающимся подвижником обожения в результате стяжания обоживающей его сверхъестественной благодати Св. Духа, озарения и просветления лучами этой благодати. Начатки этого озарения преподаются верным в Таинстве Крещения и приращиваются благодаря совершению добрых дел и участию в Таинстве Евхаристии. Какого-то противоречия в раскрытии этого учения (противоречия, которое затронуло бы самые его основы) между Феофаном Никейским и другими Отцами и учителями Церкви не имеется.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Причастная форма, которую можно также перевести «состояние обожения».

² Σωτηρόπονδος Χ. Νηπτικοί και πατέρες των μέσων χρόνων. Αθήνα, 1996. Σελ. 192.633–644.

³ Αὐτόθι. Σελ. 193.653–654, 659–661.

⁴ Так, мы полагаем, следует переводить субстантивированный инфинитив *ἄπτεσθαι* в данном случае.

⁵ Или «естественных». Имеются в виду вожделевательное и раздражительное начала; ср. чуть ниже упоминание первого из них.

⁶ Т. е. обожаясь (напомним, что, согласно исихастам — св. Григорию Паламе, св. Калисту Ангеликуду и др., — обожение души подвижников возможно уже в земной жизни, тогда как обожение тела — удел грядущего века). См., в частности: Lison J. L'Esprit repandu. La pneumatologie de Grégoire Palamas. Paris, 1994. P. 255–259; Sinkiewicz R.E. The Concept of Spiritual Perception in Gregory Palamas' First Triad in Defense of the Holy Hesychasts // Христианский Восток. СПб., 1999. Т. 1 (7). С. 389.

⁷ Σωτηρόπονδος Χ. Νηπτικοί και πατέρες των μέσων χρόνων. Σελ. 193.662–677.

⁸ Ср.: Αὐτόθι. Σελ. 177.71–178.108.

⁹ Т. е. Апостолы на горе Фаворской — до установления Евхаристии — созерцали нетварный Свет Господень лишь внешним для себя образом, ибо источник этого Света — Тело Богочеловека — находился вне их; в Евхаристии же — Таинстве Церкви, Которая есть Тело Его (этот аспект, как мы видели, подчеркивает сам Феофан), — Тело и Кровь Господня преподаются нам внутренним образом, так что избранные из христиан — на вершинах подвига — становятся способными узреть этот Свет внутри самих себя. На псевдомакарийские предыстоки этой темы указывает Полемис (*Polemikos I.D. Theophanes of Nicaea: His Life and Work*. Wien, 1996. (Wiener Byzantinische Studien, XX). P. 43. N 55); такая трактовка находится в полном согласии с богословием св. Григория Паламы (Tr. I.3.38// *Συγγράμματά Θεοσταλούχη* 1962. Σελ 448.32 — 449.3). Ср.: Lison J. L'Esprit repandu. La pneumatologie de Grégoire Palamas. P. 189–190.

¹⁰ Σωτηρόπονδος Χ. Νηπτικοί και πατέρες των μέσων χρόνων. Αθήνα, 1996. Σελ. 193.678–193.683. В недавнем исследовании, посвященном истолкованию греческими церковными экзегетами смерти Иуды, Г. Подскальски лишь констатирует важность интересующей нас темы причастия Иуды, не вдаваясь в подробности, связанные с рассмотрением поздневизантийского материала (*Podskalsky G. S.J. Der Tod des Judas Iskariot in der byzantinischen Exegese // Philomathestatos. Studies in Greek and Byzantine Texts Presented to Jacques Noret for his Sixty-Fifth Birthday / Ed. B. Janssens, B. Roosen, P. Van Deun. Leuven; Paris; Dudley, MA, 2004. P. 512*).

¹¹ Бернацкий М. М. и др. Евхаристия. Раздел «Вопросы богословия Евхаристии у других византийских авторов XIV в.» // Православная энциклопедия. М., 2008. Т. XVII. С. 635.

¹² Ware K. T. The Sacrament of Baptism and the Ascetic Life in the Teaching of Mark the Monk // *Studia Patristica*. Vol. 10. Pt. 1 / Ed. F.L. Cross. Berlin, 1970. P. 445.

¹³ Ibid. P. 445–446. — Ср.: «Ведь св. Крещение совершенно (*τέλειον*), однако оно не делает совершенным того, кто не исполняет заповеди... Ибо вера состоит не только в том, чтобы во Хри-

ста креститься (ср. Рим. 6,3–4; Гал. 3, 27), но и в том, чтобы исполнять Его заповеди» (*Opuscula S. Marci Eremitae. Opusculum IV. De baptismo* // PG. 65. 985CD; та же ссылка и у еп. Каллиста).

¹⁴ Так, излагая учение о различных действиях благодати в различных праведниках сообразно с их способностями, Феофан Никейский пишет: «А что касается остальных душ, то благодать порой исходит из них вовне, удаляя собственные дары и другим людям, а порой остается внутри, продолжая пребывать в тех, кого выбрала своей обителью» (Второе слово о Свете Фаворском (перевод наш): (*Σωτηρόπουλος Χ. Νηπτικόι καὶ πατέρες τῶν μέσων χρόνων. Σελ.* 195.47–49). Отсюда ясно видно, что целью духовной жизни должно быть не чудотворение само по себе (либо предвидение будущего и т. п.), но стяжание спасительной благодати Св. Троицы. Ближайшим образом блаж. Феофан ссылается на трактат св. Василия Великого «О Св. Духе». Ср.: (*Σωτηρόπουλος Χ. Νηπτικόι καὶ πατέρες τῶν μέσων χρόνων. Σελ.* 195.49–56 *καὶ υπόσ.* 2; *S. Bas. Magni De Spiritu Sancto. XXVI,61*// PG. 32. 180CD = Basile de Césarée. *Traité du Saint-Esprit / Texte grec, intr., trad. et notes de B. Pruche, O.P. P., 1968. (SC, 17bis).* Р. 226. Св. Василий же опирается на аристотелевское учение о потенции и акте (Arst. Metaph. V.12.16; и особенно: *Ibid. IX.2* 1046b). Сходные места — и целые рассуждения — имеются в «Сумме против язычников» Аквината, в частности, представление о том, что благодать становится словно бы навыком в стяжающей ее душе. Греческий перевод этого произведения, завершенный Димитрием Кидонисом 24 декабря 1354 г. (*Podskalsky G. Theologie und Philosophie in Byzanz. München, 1977. S. 178*), был почти наверняка известен Феофану. См. анализ параллельных мест: *Polemis I. Theophanes of Nicaea: His Life and Work.* Р. 103–104 и шире — р. 91–109. «Богословы-паламиты, — говорит по этому поводу Полемис, — не были столь ревностны в использовании аристотелевской терминологии для описания действий благодати Божией. На мой взгляд, практически несомненно то, что Феофан позаимствовал данную терминологию из произведений Аквината» (*Ibid. Р. 103–104*). Это вероятно, принимая во внимание дату написания «Пяти слов...» Феофана — между 1369 и 1376 гг. (*Ibid. Р. 75*). И все же, на наш взгляд, не отрицая направления, указанного Полемисом, следует расширить контекст поиска прецедентов данному явлению в патристической традиции. Отметим в связи с анализируемым местом, что аристотелевскую — классическую! — терминологию, согласно тому же Факрасису, использует и Палама: «...невозможно быть в состоянии [сделать что-либо] (букв. — мочь, δύνασθαι) тому, у кого нет потенции (δύναμιν) [сделать это]» (*Candal M., S.J. Fuentes Palamíticas. Diálogo de Jorge Facrasí sobre el contradictorio de Pálamas con Nicéforo Grégoras // Orientalia Christiana Periodica. 1950. Vol. 16. Р. 342.14.24–25, ср. чуть шире: стр. 23–25*).

¹⁵ Theophanes Nicaenus (+ 1381). *Sermo in Sanctissimam Deiparam / ...Ed. M. Jugie, A. A. Romae, 1935. (Lateranum, 1).* Р. 60.11–13. Cf.: *Opuscula S. Marci Eremitae. Opusculum IV...// PG. 65. 1028BC; Ware K. T. The Sacrament of Baptism... P. 442.*

¹⁶ Ср. у того же прот. Иоанна Мейендорфа раскрытие православного понимания того, что совершается в Евхаристии: «Приобщение Богу и обожение является нашим приобщением обоженному человеческому естеству Христа, которое осуществляется энергиями Св. Духа» (Meyendorff J. *Τὸ Ἀγιο Πνεῦμα στὴ θεολογίᾳ τοῦ Ἅγιον Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ // Πρακτικὰ θεολογικοῦ συνεδρίου εἰς τιμὴν καὶ μνήμην τοῦ ἐν ἀγίοις πατρὸς ἡμῶν Γρηγορίου ἀρχιεπισκόπου Θεσσαλονίκης τοῦ Παλαμᾶ. Θεσσαλονίκη, 1986. Σελ.* 152).

¹⁷ Meyendorff J. *Le dogme eucharistique dans les controverses théologiques du XIVe siècle// Idem. Byzantine Hesychasm. Historical, Theological, and Social Problems.* London: VR, 1974. XIII. Р. 99–100 о Феофане; на р. 100 цитируется разбираемый нами фрагмент (= с. 192.639–643 по изданию Сотиропулоса). Ср. р. 94–97 об Акиндине и противоположности его христологического учения классической халкидонской христологии, наиболее подробно раскрываемой св. Максимом Исповедником. Ср. далее замечания о близости Феофана св. Максими. Пример акиндиновского употребления слова «символ» (в смысле материальной вещи, резко противополагаемой духовному и сверхчувственному Первообразу) см.: Акиндин. Большое опровержение... II.35 // Gregorii Acindyni Refutationes duae operis Gregorii Palamae cui titulus dialogus inter Orthodoxum et Barlaamitam/ Nunc primum editae curante J. Nadal Cacellas. Turnhout; Leuven, 1995. (CCSG, 31). Р. 134.25–40. Текст Феофана см. в издании: *Σωτηρόπουλος Χ. Νηπτικόι καὶ πατέρες τῶν μέσων χρόνων. Σελ.* 229.79–231.148; о Евхаристии — *Σελ.* 234.226–229; 236.278–238.347.

¹⁸ *Σωτηρόπουλος Χ. Νηπτικόι καὶ πατέρες τῶν μέσων χρόνων. Σελ.* 237.334–336.

¹⁹ Ibid. 237.336–238.342.

²⁰ Theophanes Nicaenus (+ 1381). Sermo in Sanctissimam Deiparam. P. 70.15–20, цит. стр. 19–20.

²¹ Ibid. P. 70.20–26; cf. S. Max. Conf. Quaest. ad Thal. de Scriptura Sacra, 60// PG. 90. 621AB; Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium. II. Quaestiones LVI–LXV una cum latina interpretatione Ioannis Scotti Eriugenae iuxta posita/ Ed. C. Laga et C. Steel. Turnhout; Leuven, 1990. (CCSG, 22). P. 73.10–75.54.

²² Theophanes Nicaenus (+ 1381). Sermo in Sanctissimam Deiparam. P. 16.3–19 = Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium. II. Quaestiones LVI–LXV... Qu. LX. P. 75.32–48.

²³ Макаров Д. И. *Ита дикт Theophanes? О некоторых особенностях работы с источниками в «Пяти словах о Свете Фаворском» Феофана Никейского // Византия и Запад (950-летие схизмы христианской Церкви, 800-летие захвата Константинополя крестоносцами)*. М., 2004. С. 117–120, особ. 119.

²⁴ Theophanes Nicaenus (+ 1381). Sermo in Sanctissimam Deiparam. P. 76.12.

²⁵ Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium. II. Quaestiones LVI–LXV... Qu. LX. P. 75.33–34. У Жюжи не отмечено.

²⁶ Theophanes Nicaenus (+ 1381). Sermo in Sanctissimam Deiparam. P. 76.18–20; ср. на р. 76.20 характерную формулу «как было сказано».

²⁷ Theophanes Nicaenus (+ 1381). Sermo in Sanctissimam Deiparam. P. 14.18–20.

²⁸ *Polemis I. Theophanes of Nicaea...* P. 15, 75.

²⁹ На против, как хорошо известно, именно Акиндин (см., например: Gregorii Acindyni Refutationes duae operis Gregorii Palamae... Р. 99.16–18) и прочие антипаламиты (Григория) старались «поскорить» св. Григория Паламу и св. Максима Исповедника, а также доказать несоответствие мысли Паламы и паламитов учению других святых Отцов. Ср. о Григории: *Макаров Д. И. Из комментариев к поздневизантийским текстам // Проблемы теологии*. Вып. 4 / Отв. ред. Д. И. Макаров. Екатеринбург, 2007. С. 123–129, 132.

³⁰ *Polemis I. Theophanes of Nicaea...* P. 110–112, esp. 110.

³¹ Louth A. The Eucharist and Hesychasm, with Special Reference to Theophanes III, Metropolitan of Nicaea // The Eucharist in Theology and Philosophy. Issues of Doctrinal History in East and West from the Patriotic Age to the Reformation / Ed. I. Perczel, R. Forrai and Gy. Gerőby. Leuven, 2005. P. 203 and n. 4 (р. 205); cf. p. 204. О практике причащения исихастов XIV в. (на житийном материале св. Евфимия Тырновского) см.: *Иов (Геча), архим. Литургическое богословие исихастского движения // Христианская мысль*. Киев, 2006. № III. С. 25–26.

³² ...ἀλλοιωθήσεται τὴν θείαν ἀλλοίωσιν (Theophanes Nicaenus (+ 1381). Sermo in Sanctissimam Deiparam. P. 206.15–16).

³³ Риго Антонио. Житие Петра Афонита (BHG 1506), составленное Григорием Паламой // Св. Григорий Палама. Слово на житие прп. Петра Афонского / Под ред. Д. А. Поспелова. Святая Гора Афон, 2007. С. 18–19.

³⁴ Св. Григорий Палама. Слово на житие прп. Петра Афонского. С. 44 (греческий текст), ср. с. 45 (русский перевод).

³⁵ См. примеч. 31.

³⁶ Ioannes Cantacuzenus. Refutationes duae Prochori Cydonii et Disputatio cum Paulo patriarcha latino epistulis septem tradita, nunc primum editae/ Ed. E. Voordeckers, F. Tinnefeld. Turnhout; Leuven, 1987. (CCSG, 16). P. 41.29.25–26; cf.: Σωτηρόπονδος Χ. Νηπτικό και πατέρες των μέσων χρόνων. Σελ. 222.982; 289.106–107; а также σελ. 215.730–731.

³⁷ Σωτηρόπονδος Χ. Νηπτικό και πατέρες των μέσων χρόνων. Σελ. 226.1107–1108, ср. стр. 1109–1113. Это место у Феофана вполне могло быть направлено против Прохора Кидониса (ср.: Ioannes Cantacuzenus. Refutationes duae Prochori Cydonii... Р. 40.29.1–41.29.14).

³⁸ Ср., напр.: *Макаров Д. И. Слава Божия или слава ангелов? Некоторые аспекты полемики об ангелах на третьем этапе исихастских споров (Постановка проблемы) // ΣΤΡΑΤΗΓΟΣ*. Сборник статей в честь Владимира Васильевича Кучмы / Отв. ред. С. Н. Малахов. Армавир, 2008. С. 71–94.

³⁹ S. Athanasii, archiepiscopi Alexandrini, Epistola ad Serapionem. I.20 // PG. 26. 580A; Ejusdem Orationes adversus Arianos. III.24// Ibid. 373B; et al.; Georgii Pachymerae... Adversus eos qui dicunt ideo dici Spiritum Filii, quod habeat eamdem atque ille naturam... // PG. 144. 925C; [S. Greg. Cypr.] "Ἐκθεσις τοῦ Τόμου τῆς Πίστεως... // PG. 142. 243A; Idem. Contra Marcum...250C; S. Philothei CP. Patriarchae

Contra Gregoram libri XII. Liber VI // PG. 151. 917CD; Φιλοθέου Κοκκίνου Δογματικὰ ἔργα. Μέρος Α' / Ἐκδ. Δ. Καιμάκης. Θεσσαλονίκη, 1983. (Θεσσαλονίκεις βυζαντινοὶ συγγραφεῖς, 3). Σ. 216.1571–1573. См.: Makarov D. I. The Target of George Pachymeres' Polemics in his Treatise on the Holy Spirit// Scrinium. 2008. T.4. P. 235–248.

⁴⁰ Σωτηρόπονλος Χ. Νηπτικοὶ καὶ πατέρες τῶν μέσων χρόνων. Σελ. 177.71 и сл.; *Polemis I.D.* Theophanes of Nicaea... P. 41 f., 71–74.

М.Ю.Неронова

РЕЛИГИОЗНАЯ ТРАДИЦИЯ И МНОЖЕСТВЕННОСТЬ МИРОВ КУЛЬТУРНОГО ОПЫТА

В современном мире, особенно сейчас, когда его устои подвергаются серьезной проверке в ходе мирового финансово-экономического кризиса, все актуальнее становятся вопросы, связанные с поиском духовно-ценостных опор существования человека. Значительную роль в разрешении этой проблемы может сыграть обращение людей к религиозному опыту, который все еще сохраняется в рамках соответствующих традиций. Вместе с тем для большинства современных людей религия является скорее культурным реликтом, нежели живым и естественным элементом их жизненной практики. Даже те из нас, которые считают себя верующими людьми, часто поверхностно понимают суть религиозного опыта, сводя его к ритуалам и формальному участию в церковной жизни.

Действительно, устои мировых религий нелегко совместить с современным миром потребления, все ценности которого можно выразить в соответствующем денежном или товарном эквиваленте, а идеалом личности которого выступает замкнутый и самодостаточный эгоист, стремящийся к комфорту и удовольствию. Но это лишь одна сторона проблемы. На самом деле современный человек нуждается в религии не в меньшей мере, чем его предки. К. Г. Юнг писал, что религия «...создает резерв против реальной и неотвратимой силы обстоятельств, перед которой беззащитен любой человек, живущий только во внешнем мире и не имеющий никакой другой "почвы" под ногами, кроме тротуара»¹.

Может, именно поэтому в современном мире существуют и продолжают создаваться различные религиозные союзы, духовные общества, новые церкви и другие организации подобного рода. Религиозная потребность людей в наши дни не иссякла, скорее существуют причины, которые препятствуют современному человеку обратиться к уже существующей религиозной традиции. Какие же это причины?

В своей статье мы попытаемся наметить возможное направление исследования, которое поможет обнаружить искомые причины.

Центром и источником любого религиозного опыта (по крайней мере, опыта монотеистической религиозности) является мистический опыт непосредственного

богообщения. Еще У. Джеймс в своем классическом произведении «Многообразие религиозного опыта» писал, что все корни религиозной жизни, как и ее центр, мы должны искать в мистических состояниях сознания»².

Однако непосредственный мистический опыт недоступен абсолютному большинству людей и является уделом немногих избранных. Они — это пророки, святые, а также те люди, которые имели реальный опыт богоявления, — не нуждаются в опосредовании своего знания, то есть в особых формах легитимации открывшегося им духовного мира. Мистики могут рассуждать о том, что произошло, или как-то осмысливать случившееся, однако им никогда не придет в голову усомниться в реальности собственных переживаний. По этому поводу П. Л. Бергер остроумно заметил: «...для таких людей религиозные верования столь же непосредственно самоочевидны, что и ощущение зубной боли»³.

Это избранные. А остальные люди находятся совсем в ином отношении к реальности духовного мира, а следовательно, и к мистическому опыту в целом. Для них он проявляется себя в опосредованной форме религиозной традиции, и то, что для мистика является «эмпирическим фактом», для обычного человека становится предметом веры или неверия. Об этом пишут многие исследователи. К примеру, такая цитата В. Лосского: «Этот опыт остается для нас чаще всего недоступным, даже если он и находит для себя словесное выражение. Действительно, что мы можем сказать о мистическом опыте апостола Павла... Чтобы дерзнуть вывести какое-либо суждение о природе этого опыта, нужно было бы знать о нем более самого апостола Павла, признающегося в своем неведении: “Я не знаю: Бог знает”»⁴.

Почему же это происходит? Почему в рамках одной религиозной традиции существуют противоположные формы опыта, что позволяет иметь различные отношения к религии и ее основаниям?

Ответ на поставленные вопросы мы можем найти, если обратимся к гипотезе, предложенной У. Джеймсом в его книге «Принципы психологии» и развитой философом А. Щюцем в его статье «О множественных реальностях».

В современной культурологии, социологии и других гуманитарных науках идеи множественности миров опыта и конструктивного характера социальной реальности довольно популярны и имеют много последователей. Однако в рамках небольшой статьи мы прибегнем к работам лишь некоторых из них.

Так У. Джеймс постулирует субъективный характер реальности, говоря о том, что реальным для человека становится лишь то, что способно возбуждать его интерес, а следовательно, привлекать внимание, выделяясь из безразличного фона. Отсюда он делает вывод, что реальность человеческого мира, то есть культурного пространства, многослойна и состоит из ряда подмиров, каждый из которых реален до тех пор, пока на него обращено внимание людей. Как только интерес к данному подмиру исчезает, исчезает и его реальность.

Несомненно, Джеймс психологизирует реальность и не учитывает сугубо социальных интерсубъективных моментов. Этот недостаток был преодолен А. Щюцем, который переносит идею, высказанную Джеймсом, из области психологии в область социальной философии.

Реальность, по мнению Щюца, не субъективна, а интерсубъективна. То есть реальность конструируется и поддерживается не одним субъектом, а группой людей или обществом в целом. Участвуют же в этом не только внимание и интерес, о чем писал Джеймс, а еще и общение, работа и физические манипуляции с внешним

предметным миром, которые более, чем что-либо, убеждают человека в реальности полученного им опыта.

Именно поэтому среди всех возможных подмиров опыта, открытых человеку, выделяется один, как высшая или преобладающая реальность. В такой роли выступает мир повседневной жизни, социальных контактов, работы и всеобщих культурных форм. А. Щюц так пишет об этом: «Это мир физических вещей, в число которых входит и мое тело; это сфера моих перемещений, телесных операций; он оказывает мне сопротивление, преодоление которого требует приложения усилий; он ставит передо мной задачи, позволяет мне претворять мои планы; он позволяет мне достигать успеха или терпеть неудачу в достижении моих целей. Своими актами работы я включаюсь во внешний мир; я изменяю его, и эти изменения, хотя и спровоцированы моей работой, могут быть пережиты и подвергнуты проверке не только мною, но и другими людьми... Я разделяю этот мир и его объекты с другими людьми; вместе с другими я имею общие для нас цели и средства; вместе с ними я работаю в многообразных социальных актах и взаимоотношениях, контролируя других и находясь под их контролем»⁵.

Особую достоверность и ценность обыденной реальности в глазах людей придает то, что она, несмотря на свою материальную плотность и внешнюю положенность по отношению к человеку, подчиняется его воздействиям и является сферой реализации человеческих проектов. По отношению к ней человек становится не только объектом, но и субъектом, активно проявляющим себя и изменяющим мир в согласии со своей волей. А. Щюц также подчеркивал данный момент, говоря, что мир повседневной жизни является не только сценой, но и объектом наших действий. Люди не просто работают и действуют внутри мира, они постоянно воздействуют на него. Именно поэтому мир повседневности является верховной или преобладающей реальностью для абсолютного большинства людей.

Соотношение человека с духовным миром строится совершенно иначе. Реальность, открывающаяся в мистическом опыте, не может быть областью господства человека. Напротив, здесь человек сталкивается с миром абсолютным, самодостаточным и независимым от него как конкретной личности. Свидетельства об этом присутствуют во многих описаниях мистического опыта.

У. Джеймс в своей книге «Многообразие религиозного опыта» называет такое свойство мистических состояний бездеятельностью воли и описывает его так: «Хотя мистические состояния можно вызвать с помощью волевых актов, например сосредоточением внимания, ритмическими телодвижениями или каким нибудь другим способом... но раз состояние сознания приобрело характерные для данного переживания признаки, мистик начинает опущать свою волю как бы парализованной или даже находящейся во власти какой, то высшей силы»⁶.

Таким образом, духовный сверхъестественный мир лишает человека его эгоистической замкнутости, самодостаточности и автономности, которые входят необходимой частью в социокультурную установку современного человека. Более того, духовный мир требует радикальной переоценки ценностей и отказа от естественного для обывателя образа жизни, в основании которого лежит страх смерти и стремление к удовольствию. В этом своем качестве духовный опыт, а тем более — опыт мистический, — угрожает душевному спокойствию и социальному комфорту большинства вполне нормальных людей.

П. Л. Бергер писал о том, что религиозный опыт обесценивает обычные заботы человеческой жизни. Все житейские дела становятся незначительными и бледнеют до состояния нереальности. Человек теряет стимул к привычной деловой активности. Мир, который он воспринимал ранее как массивный и связный, видится теперь картонной декорацией с дырами, сквозь которые легко провалиться в нереальность. Более того, за гранью привычного мира начинает проглядывать другая реальность. Ни одно общество не могло бы выжить, если бы подобный опыт имел всеобщий характер. Поэтому религиозный опыт является постоянной угрозой общественному порядку не только в социально-политическом смысле, но и в более фундаментальном смысле человеческой жизнедеятельности.

Таким образом, подмир мистического опыта максимально удален от преобладающей социокультурной реальности повседневного опыта, а следовательно, непонятен, враждебен и слишком эксцентричен для обывателя. Автор «Многообразия религиозного опыта» говорит, что религиозная жизнь, поглощая личность целиком, делает человека не похожим на других. Такие люди, реально включенные в сферу мистического опыта, склонны к экзальтации, они нередко выходят за границы человеческих норм. Подобный тип поведения пугает обывателей и трактуется ими как патология. Вместе с тем большинство нормативных людей не могут успешно существовать в полном отрыве от сферы духовного, поскольку, как пишет Юнг, только внеземной принцип способен релятивизировать всемогущество внешних факторов. Личность, корни которой не уходят в Бога, не может самостоятельно сопротивляться физическим и нравственным соблазнам этого мира, не может защитить себя от неизбежного растворения в массе.

Подводя предварительный итог, можно сказать, что, несмотря на предельную удаленность миров, духовно-мистического опыта и обыденной реальности, они нуждаются друг в друге. Обывателям духовность необходима в силу того, что она дает им возможность индивидуальной свободы, истинного смысла и настоящей опоры, притом что никто и ничто не может покуситься на такую свободу, никто не сможет поколебать такой опоры. Мистик может нуждаться в мире обыденном в силу того, что, во-первых, как уже было сказано, он слишком эксцентричен и беспомощен в обыденной реальности, а во-вторых, как сказано в писаниях мировых религий, человек, ставший пророком или мессией, исполняет волю Бога в мире земном.

Именно поэтому сложность перехода от обыденной жизни к религиозной и наоборот преодолевается за счет формирования и развития религиозных традиций. П. Л. Бергер пишет об этом так: «Религиозная традиция, какие бы институты ни вырастали вокруг нее, существует как факт обычной повседневной жизни. Она опосредует опыт иной реальности, как для тех, кто никогда таким опытом не располагал, так и для тех, кто имел его... Религиозная традиция есть коллективная память тех моментов, в которые реальность иного мира врывается в преобладающую реальность повседневной жизни. Но традиция не только опосредует религиозный опыт, она его также приручает... Такое приручение религиозного опыта является одной из наиболее фундаментальных социальных и психологических функций религиозных институтов»⁷.

Мы можем назвать религиозную традицию мостом, который соединяет разные, почти исключающие друг друга культурные реальности, создавая возможность их взаимодействия и взаимообмена. Если взять данную гипотезу за основу, то можно выделить следующие конструктивные элементы религиозной традиции.

Первым элементом религиозной традиции, наиболее близким к подмиру духовно-мистического опыта, является опыт аскета-подвижника или святого.

Вторым элементом традиции является опыт клира — монахов, богословов и священнослужителей. Данный элемент играет роль связки между мистическим и мирским опытами традиции.

Третьим элементом религиозной традиции является опыт мирянина-прихожанина, который одной своей стороной погружен в духовный мир, а другой — открыт миру повседневного опыта.

Таким образом, полярными областями религиозной традиции являются опыт аскета-подвижника и опыт верующего мирянина, обремененного обыденными заботами земной жизни. Между этими полюсами находится особый мир клира, роль которого, в частности, состоит в примирении указанных культурных полюсов и переводе мистического опыта на язык, понятный мирянину.

Иными словами, именно клирики-богословы и священники, а также монахи призваны выразить устойчивость религиозной традиции и вписать ее в развивающуюся социокультурную реальность таким образом, чтобы с одной стороны, обезопасить обыденный мир обывателя от разрушительного вторжения реальности сверхъестественного, а с другой стороны, чтобы институт религии тем не менее не утратил бы духовного содержания, восходящего к опыту непосредственного богообщения.

По этому поводу В. Лосский писал так: «Богословие и мистика отнюдь не противополагаются; напротив, они поддерживают и дополняют друг друга. Первое невозможно без второй: если мистический опыт есть личностное проявление общей веры, то богословие есть общее выражение того, что может быть опытно познано каждым... Таким образом, мистика рассматривается в данном случае как совершенство, как вершина всякого богословия...»⁸

Следует отметить, что, говоря о мистике, Лосский имеет в виду мистический опыт внутри религиозной традиции, то есть опыт подвижников-отцов Церкви, не рассматривая подобный же опыт, выходящий за пределы церковных доктринальных догматов.

Религиозная традиция в современном мире оказывается в крайне сложной ситуации. Это связано с тем, что современный человек, благодаря секуляризации, выпал из контекста опыта воцерковленного мирянина и оказался в области чисто светской культуры, претендующей на собственную духовность, независимую от религии. В свою очередь, внутри клира идет неутихающий спор между сторонниками и противниками религиозной модернизации, при этом духовно-практическая сторона традиции, то есть аскетическая уходит в прошлое, становясь своего рода реликтом. Все это приводит к размыванию традиции и распаду связей между ее элементами. В данном процессе можно выделить как объективную, так и субъективную стороны.

Начнем с анализа объективных сложностей, с которыми сталкивается религиозная традиция. Во-первых, это адаптация и институционализация мистического опыта в рамках светской культуры современного общества, которая приобрела форму «тотально потребительской» и основана исключительно на логике здравого смысла обыденной жизни. Здесь будет уместно напомнить, что еще в конце девятнадцатого века образованный писатель и крупный мыслитель Л. Н. Толстой постарался по-своему реформировать христианство, исключая из него как раз все, что

связано с настоящим мистическим опытом, как то, что противно здравому смыслу. Что уж говорить про наше время?

Во-вторых, есть своеобразные трудности «перевода и толкования», когда знания одного мира пробуют донести до другого на соответственным образом адаптированном языке. Как в эпоху Толстого, так и в наши дни существует множество интерпретаторов религиозного опыта, количества которых в наше время значительно возросло в силу отмены монополии Церкви на толкование высшей Божественной реальности и всего, что с нею связано. Понятно, это приводит к релятивизации сферы духовного и к появлению множества точек зрения на один вопрос, притом что многие из подобных точек зрения вступают друг с другом в противоречия. В таком хоре толкователей просто тонут отдельные голоса людей, что-то знающих о реальном духовном опыте. Кроме того, современная система культурных смыслов мало приспособлена к адекватному выражению содержания мистического опыта, в то время как язык религиозных традиций не понятен современному человеку.

П.Л. Бергер горько заметил по этому поводу: «Перевод содержания опыта с одного языка на другой ведет к неизбежным искажениям. Переводчик начинает заикаться или сбиваться на пересказ, он одно упускает, а к другому прибавляет свое. Его судьбу можно сравнить с положением поэта среди бюрократов или с тем, кто решил объясняться в любви на деловом совещании»⁹.

В-третьих, религиозные традиции в современном мире вынуждены конкурировать в борьбе за паству с многочисленными новыми религиозными движениями (НРД), число которых особенно выросло с середины XX века. При этом сами религиозные традиции как традиционные конфессии и давно уже сложившиеся социальные институты оказываются не готовы к существованию в подобных условиях. Новые культуры оказываются не только более мобильными и приспособленными к современным социокультурным реалиям, но также и — более напряженными в области духовной жизни, поскольку в новых религиях присутствует момент живого духовного опыта, который во многом уже утрачен старыми конфессиями. Но именно мистический опыт составляет духовное ядро религиозной жизни и тем самым выделяет религию из других социальных институтов.

Религия, которая отказывается от практического воплощения единения человека с Богом, утрачивает собственные реальные основания. В. Лосский писал об этом так: «...главной заботой Церкви и залогом ее борьбы всегда является утверждение и указание возможности, модуса и способов единения человека с Богом. Вся история христианского догмата развивается вокруг одного и того же мистического ядра, которое, в течение следовавших одна за другой эпох, оборонялось различным видом оружия против великого множества различных противников...»¹⁰

Однако кроме объективных трудностей, о которых было сказано выше, на пути религиозных традиций встают сложности субъективного порядка. В наши дни практически все традиционные конфессии сталкиваются с проблемой, порожденной недостаточной способностью связующего звена, — речь о клире, — соблюсти баланс между сохранением ядра традиционного опыта и необходимостью неизбежной модернизации Церкви в условиях современного общества, реалии которого ушли если не вперед, то далеко в сторону от тех, которые были при возникновении мировых религий. В наши дни наблюдаются две противоположные тенденции в действиях клира: с одной стороны, некоторые священники ратуют за жесткое следование традициям с их незыблемыми догматами, а с другой — иные священно-

служители доходят до того, что за деньги освящают автомобили и офисы бизнесменов, участвуют в корпоративных вечеринках или берут подношения от криминальных групп. Понятно, что обе крайности являются неприемлемыми в качестве средства реального приспособления религиозного опыта к опыту развивающейся мирской жизни. Более того, внутрицерковные противоречия и борьба с вызовами со стороны новых религий полностью поглощает все внимание и время представителей клира, а главный смысл существования религиозной традиции — быть мостом связи между сверхъестественным миром мистики и обыденным миром — исчезает из сознания и действий священников и богословов.

Если вернуться к современной ситуации мирового кризиса (не только финансово-экономического, но и духовного), то такое состояние религиозных традиций не может не вызывать серьезной тревоги за судьбу человечества, духовное здоровье которого, как кажется, находится не в лучшем состоянии, что мягко сказано.

В заключение хотелось бы подвести некоторые итоги нашего исследования. Потребность в религии как в духовной опоре, способной противостоять обезличивающему влиянию современного общества, в XXI веке не исчезает, как думали некоторые мыслители конца XIX — начала XX века, а, напротив, возрастает по мере того, как углубляются проблемы и противоречия в окружающем нас мире. При этом религиозные традиции, призванные удовлетворять данную потребность, оказываются не в состоянии преодолеть барьер, отделяющий современного «секуляризированного человека» от содержания мистического опыта. В результате этого современные люди пытаются реализовать свои духовные потребности иным путем, далеким от традиционной религиозности. Вследствие подобного духовного поиска в мире растет число новых религиозных движений, в то время как традиционные конфессии в борьбе с НРД отталкивают от себя многих современных богоискателей вместо того, чтобы вступить с ними в конструктивный диалог. Следует особо подчеркнуть, что, в отличие от давно признанных религий, новые культуры часто являются оппозиционными по отношению не только к религиозным конфессиям, но и к обществу в целом, что представляет вполне реальную опасность. Так можно предположить, что современный кризис способен спровоцировать дополнительный рост числа НРД с непредсказуемыми последствиями для современного общества.

Традиционные религиозные конфессии в такой ситуации могли бы выполнить исключительно позитивную социальную функцию — дать устойчивое и понятное духовное основание для большинства современных людей в тот момент, когда привычные устои их мира распадаются на глазах. Религии сегодня предоставляется шанс не только укрепить свое положение в современном мире, но и восстановить нарушенную связь между прошлым, настоящим и будущим, между опытом прошлых поколений и поколением молодых, тем более что в рамках религиозной традиции уже существуют механизмы, которые позволяют соединять различные сферы человеческого опыта. В конце концов, у традиционных конфессий есть то преимущество перед НРД, что первые давно и прочно вписаны в ткань обыденной социальной жизни, в то время как вторые представляют собой слишком эксцентричные социокультурные формы, не приспособленные к позитивному диалогу с обществом.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Юнг К. Г. Нераскрытая самость // Юнг К. Г. Избранное. Мн., 1998. С. 78.
- ² Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. СПб., 1992. С. 303.
- ³ Бергер П. Л. Религиозный опыт и традиция // Религия и общество. Часть 1. М., 1994. С. 213.
- ⁴ Лосский В. Очерк мистического богословия восточной церкви // Мистическое богословие. Киев, 1991. С. 100.
- ⁵ Шюц А. О множественных реальностях // Шюц А. Избранное: Мир, светящийся смыслом. М., 2004. С. 421.
- ⁶ Джеймс У. Многообразие религиозного опыта... С. 304.
- ⁷ Бергер П. Л. Религиозный опыт и традиция... С. 220–221.
- ⁸ Лосский В. Очерк мистического богословия... С. 98.
- ⁹ Бергер П. Л. Религиозный опыт и традиция... С. 219.
- ¹⁰ Лосский В. Очерк мистического богословия... С. 99.

А.И.Любимова

ТЕОРИИ РЕЛИГИОЗНОЙ КОНВЕРСИИ И НОВЫЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ДВИЖЕНИЯ В РОССИИ

Российское общество пережило длительный период маргинализации религиозных институтов и практик в советский период своей истории. США и большинство европейских стран не испытали на себе такого состояния. Более того, доминирующей тенденцией в США (в большей степени) и в ряде государств Европы (в меньшей степени) стало распространение религиозного плорализма. Научная аналитика этого явления привела к формированию ряда теоретических моделей, объясняющих многообразие религиозного выбора, причины и содержание того, что получило название религиозной конверсии. Специфика условий и обстоятельств развития религиозности в российском обществе побуждает к постановке вопроса о применимости западных теорий к российской действительности. Особый интерес в этой связи представляет использование научного аппарата теорий религиозной конверсии при изучении новых религиозных движений (НРД) в России.

Опираясь на существующие исследовательские работы, религиозную конверсию можно охарактеризовать как процесс изменения религиозной идентичности индивидов, при котором происходит их отказ от старых систем верований и образцов поведения в пользу новых систем верований и образцов поведения посредством включения в деятельность религиозного движения, являющегося нетрадиционным для того или иного общества. С этой точки зрения НРД выступают как религиозные объединения, которые формируют инновационную модель религиозной жизни, по отношению к действующим в обществе религиозным традициям, и при этом рекрутируют членов данного общества. Масштабное распространение этого феномена относится ко второй половине двадцатого века¹. В современной социологии религии наиболее авторитетными теоретическими подходами в рассматриваемой области можно считать концепцию религиозной конверсии Джона Лоффланда и Родни Старка, «теорию присоединения» Родни Старка и Уильяма Симса Бейнбриджка, процессную модель конверсии Льюиса Р. Рамбо.

Теоретическая модель Д. Лоффланда и Р. Старка появилась в 1965 г.² Модель основана на изучении группы последователей движения Церкви Объединения, основателем которого является Сон Мен Мун. Лоффланд и Старк называли данное дви-

жение культом, хотя сейчас общепринято классифицировать его как НРД. Модель явила собой качественный прорыв в теориях конверсии, а именно — она совместила в себе идею о депривации как важном факторе конверсии и концепцию значимости межличностных взаимодействий между участниками движения и людьми, находящимися вне движения. Свою интерпретацию исследователи выразили в семиступенчатой схеме, с помощью которой описали последовательность стадий конверсии. Согласно этому описанию, чтобы процесс конверсии был успешным человек должен: 1) испытывать длительное и остро переживаемое состояние напряжения; 2) видеть возможный выход из такого состояния в следовании какому-либо религиозному учению; 3) испытывать предрасположенность к религиозному поиску; 4) встретиться с движением в поворотный момент своей жизни; 5) установить межличностные связи с одним или несколькими последователями данного движения; 6) иметь ослабленные связи вне движения и постепенно утрачивать их в процессе взаимодействия с членами движения; 7) подвергаться все более интенсивному воздействию со стороны членов движения и вследствие этого прийти к полному включению в деятельность движения, т. е. к полному обращению.

Из сказанного следует, что процесс религиозного обращения делится на два этапа. Пункты 1, 2, 3 можно отнести к этапу, характеризующему предрасположенность к членству в той или иной организации. Пункты 4, 5, 6, 7 можно отнести к тому состоянию, которое делает возможного последователя действительным. Данное состояние возникает из взаимодействия между потенциальным обращенным и членами движения.

Модель Лофланда и Старка вызвала много споров и обсуждений в научном обществе. Очевидным минусом является ее эклектичность, на которую в 1987 г. указал сам Старк, развивая свой подход в соавторстве с Уильямом Симсон Бейнбриджем³. Они рассмотрели процесс обращения с точки зрения теории рационального выбора. Старку и Бейнбриджу принадлежит вклад в активное развитие тезиса о важности социальных связей для процесса обращения индивидуума. В своей теории они заменили термин «конверсия» на понятие присоединения. По их мнению, люди обращаются к религии, потому что она предоставляет компенсаторы при недостатке какой-либо «награды». Поиск религиозной организации, способной предоставить необходимые компенсаторы, может стать причиной смены религии.

При уточненном объяснении значительным дополнением к предыдущей модели (Лофланда и Старка) служит предположение о том, что к религиозной организации могут присоединяться и индивиды, которые не испытывали потребности в религиозном поиске. Люди принимают компенсаторы, предоставляемые религией, но воспринимают их вне связи с собственно религиозным содержанием, а как факторы поддержания желаемых социальных состояний. Такие люди могут присоединяться к религиозным движениям на основании своих социальных связей, потому что уже находятся в позитивно оцениваемых ими социальных отношениях с теми, кто решил присоединиться по религиозным мотивам.

Старк и Бейнбридж обсуждали процесс обращения в так называемые культуры, но следует сказать, что их понимание культового движения во многом совпадает с современным пониманием НРД. Многие движения, которые было принято называть культурами во время появления их концепции, сейчас вполне можно назвать НРД. Старк и Бейнбридж указали на такой макросоциальный аспект, как сила традиционной религиозной организации в обществе, а также на важность такой

индивидуальной характеристики, как уровень образования человека. По наблюдению ученых, люди, наиболее склонные к участию в культурах, обладают высоким уровнем образования и открытостью взглядов. Они указали на то, что культуры, имея тенденцию распространяться через социальные сети, быстрее всего будут расти, используя каналы, которые наиболее благоприятны для инновационных образований в жизни общества.

Теоретическая модель Льюиса Р. Рамбо (1993 г.) является синтезом и развитием предшествовавших теорий, связанных с религиозной конверсией⁴. Рамбо рассматривал не просто конкретные проявления конверсии в культуры, НРД или религиозные секты, а сам феномен конверсии как универсальный процесс. Согласно его подходу, исследование должно проводиться путем последовательного и комплексного анализа семи стадий религиозной конверсии, получивших названия «контекст», «кризис», «поиск», «столкновение», «интеракция», «приверженность», «последствия».

В определенной мере эта модель повторяет описанные выше теории Лофланда и Старка, Старка и Бейнбриджса. Остановимся на тех ее моментах, которые являются дополнением к ним. Вслед за Старком и Бейнбриджем Рамбо указывает на значимость макросоциальных явлений при изучении первой стадии («контекста»). Важна не только главенствующая в обществе традиционная религиозная организация, но и все институты общества — они дают структурную возможность для всех остальных стадий. На стадии «приверженности», по мнению Рамбо, человек неизбежно сталкивается с необходимостью выбора (присоединяться ли к движению полностью) и публичного свидетельствования о данном выборе. Усвоение новых ролей, изменение языка и участие в ритуалах движения, по концепции Рамбо, на стадии «интеракции» являются индикаторами того, что идет процесс усвоения норм и традиций движения. Таким образом, обращение, по его мнению, полностью завершается на стадии «приверженности», которая отличается окончательным принятием решения, публичным подтверждением совершенного выбора (в процессе ритуала или иным способом), принятием власти группы, биографической реконструкцией и мотивационным переформулированием в соответствии с общепринятыми в движении нормами.

По-своему дополняющим теорию Рамбо стало выявление еще одного индикатора религиозной конверсии — риторики обращенных, которое было предпринято Дэвидом Сноу и Ричардом Мэхэлеком. По их мнению, обращенного можно считать таковым, если его риторика претерпела такие изменения, как: 1) биографическую реконструкцию; 2) отказ от аналогических метафор; 3) принятие роли обращенного; 4) принятие единой схемы атрибуции⁵. Если совместить это с теоретизированием Рамбо, то получается, что на стадии «интеракции» обращенный частично учится изменениям риторики, в то время как на стадии «приверженности» они являются полностью интернализированными.

Риторика важна не только как индикатор процесса конверсии. Важно учитывать ее свойства при сборе и анализе данных, так как высока возможность получения неистинной информации о процессе конверсии от самих обращенных. Одним из первых на данную проблему обратил внимание Джеймс Бекфорд при исследовании деноминации «Свидетели Иеговы»⁶. Обращенные рассказывали о своем личном опыте в соответствии с официальной доктриной движения. Их биография была сконструирована или реконструируется в соответствии с ней. Применение индикатора риторики позволило отследить возможные искажения информации.

В 2008 г. автором данной статьи было проведено полевое исследование с целью выяснения применимости положений приведенных теорий к изучению НРД в России. Теоретические концепции тестировались на примере Международного Общества Сознания Кришны (ISKCON/МОСК). Данное движение для России можно отнести к НРД по следующим основаниям: 1) время возникновения ISKCON — 1966 г. (основатель — Бхактиведанта Свами Шрила Прабхупада); 2) институционализация движения произошла в 1970–1980-х годах в США; 3) доктрина движения берет свое начало в бенгальском вайшнавизме, который, в свою очередь, находится в русле традиции индуизма. Это позволяет сделать вывод о том, что ISKCON является выражением инокультурной и инновационной религиозной традиции как для США и Европы, так и для России.

Методом исследования было выбрано полуформализованное интервью. Этот метод помогает наиболее адекватно исследовать деликатные темы, к которым, несомненно, относится проблематика конверсии в НРД. Вследствие труднодоступности объекта выборка была построена методом «снежного кома», но были предприняты процедуры предотвращения ее гомогенности. Выборка включила в себя последователей ISKCON, которые познакомились с движением и присоединились к нему как в Санкт-Петербурге, так и в других городах России. Длительность участия информантов в движении варьировалась от полутора до десяти лет. Возраст информантов был от 21 до 41 года. Процентное соотношение мужчин и женщин — 60% к 40%.

Исследование выявило возможность определенного использования теоретических положений зарубежных концепций религиозной конверсии к изучаемому отечественному материалу. Было установлено, что обращенные последовательно проходят этапы конверсии, представленные в модели Лоффланда и Старка. В тех случаях, когда информантам не был присущ высокий уровень напряжения, действенным оказывался другой фактор конверсии, описанный в рассмотренных концепциях, — побудительное влияние межличностного взаимодействия и социальных связей будущих обращенных. Важно и то, что информанты продемонстрировали свою предрасположенность к религиозному поиску, который выступил как их личностное свойство, вне зависимости от наличия или отсутствия состояния депривации.

Однако данная модель не дала детального понимания содержания процесса конверсии, а также не разрешила проблему определения этапа конверсии, на котором находится человек. Более того, исследование не подтвердило, что освоение доктрин НРД является компенсатором не связанных с религией неудовлетворенных потребностей. Все информанты позиционировали себя как успешных, социально активных людей как «до», так и «после» знакомства с движением. Все они указали на то, что нашли в Международном Обществе Сознания Кришны именно цель своей «духовной жизни».

В то же время использование концепции социальных связей Старка и Бейнбриджка помогло объяснить, как те информанты, которые не испытывали склонности к поиску новых религиозных форм, стали последователями ISKCON. Подтвердилось, что информация о движении, приходящая от знакомых людей, воспринимается более доверительно, чем презентованная незнакомцем на улице. Многие информанты указали на то, что изначально они воспринимали посыл движения из рассказов своих знакомых, а только потом знакомились с самой организацией. Интересно отметить, что все информанты, участвовавшие в исследовании, имели вы-

сокий уровень образования и заявляли, что такая ситуация типична для ISKCON. Необходимо отметить, что в процессе наблюдения было выявлено действительное значение для роста данного НРД каналов, передающих инновации. Среди молодежи движение растет благодаря последовательному рекрутингу представителей различных субкультур через социальные сети.

Проведенное исследование показало также и применимость концепции Рамбо для выявления стадий конверсии. В движении существует обряд инициации, когда члены движения получают духовного учителя и новое имя. Как правило, этот обряд производится по прошествии нескольких лет участия в деятельности движения. Все обращенные заявили, что, пока не пройден этот этап, они — «как пассажиры на поезде, и всегда могут сойти». Проверка риторики как индикатора обращения дала основание для вывода о том, что ее свойства действительно присущи стадиям интеракции и полного включения в движение. При этом еще на стадии интеракции начинается биографическая реконструкция, принимается единая схема атрибуции в русле религиозной концепции.

В процессе обращения существует много моментов, таких как социальные характеристики информантов, их прошлые переезды, связи и т.п., которые, если достигнут доверительный контакт с информантом, можно отследить и измерить. Чтобы максимально увеличить возможность получения валидных данных, следует детально ознакомиться с учением движения. Даже если обстоятельства не позволяют проводить исследование на основании полуформализованных интервью и исследование предполагается основываться на анкетировании, автору представляется важным личное проведение анкетирования либо исследователем, либо интервьюером.

Общим выводом может служить то, что представленные теоретические модели конверсии находят свою применимость при исследовании НРД в России. Предполагается необходимым использовать их в совокупности, так как они являются взаимодополняющими. Одним из интересных аспектов применения рассмотренных теорий является возможность с их помощью анализировать на макросоциальном уровне те факторы, которые способствуют религиозной конверсии или, наоборот, препятствуют ей. При этом необходимо особо тщательно разрабатывать план исследования и уделять внимание особенностям доктринальной составляющей НРД.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ В данной работе автор придерживается объяснения времени возникновения и классификационных признаков НРД, содержащегося в известных трудах таких зарубежных и отечественных исследователей, как А. Баркер, Г. Мелтон, Б. Уилсон, Е. Балагушкин, И. Кантеров.

² Lofland J., Stark R. Becoming a World-Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective // American Sociological Review. 1965. Vol. 30. No. 6. P. 862–875.

³ Stark R., Bainbridge W. S. A Theory of Religion. New York: Peter Lang, 1987. P. 202.

⁴ Rambo L. R. Understanding Religious Conversion. New Haven (CT): Yale University Press. 1993. P. 17.

⁵ Snow D. A., Machalek R. The Sociology of Conversion // Annual Review of Sociology. 1984. Vol. 10. P. 173.

⁶ Beckford J. A. Accounting for Conversion // The British Journal of Sociology. 1978. Vol. 29. No. 2. P. 249–262.

А. Н. Кашеваров

**«ПРАВОСЛАВНАЯ РУСЬ» —
«ЦЕРКОВНО-ОБЩЕСТВЕННЫЙ ОРГАН»
РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ ЗА ГРАНИЦЕЙ**

Родиной этого самого известного из всех периодических изданий Русской Зарубежной Церкви являлся Иовлевский монастырь в селе Ладомирово на Карпатах в Словакии. У истоков издания «Православной Руси» стоял архимандрит Виталий (Максименко), который в дореволюционный период был известен на всю Россию своей издательской деятельностью в Почаевской Успенской лавре. В 1902 году Волынский епископ Антоний (Храповицкий) назначил его начальником типографии, которая за годы руководства ею Виталием превратилась в одну из самых современных — с восемью печатными станками, количество работников возросло с 6 до 150 человек¹. После того как лавра оказалась на территории польского государства, Виталий за свою православную и русофильскую позицию был арестован и затем выдворен польскими властями за переделы страны. Вместе с церковными русскими беженцами он был принят в Югославии.

Архимандрит Нафанаил (Львов) так вспоминал о деятельности Виталия по воссозданию монашеского печатного братства: «Услышав в Югославии о том, что одно русское село на Пряшевской Руси хочет перейти в православие, но нет священника, который взялся бы это село обслуживать, о. Виталий бросил налаженную, спокойную жизнь в Сербии, где он — всей России, да и всей Православной Церкви известный пастырь, пользовался почетом и значением, и направился один в село Ладомирово. Поселился он, впрочем, не в этом селе, а в соседнем более крупном селении — Свиднике, где снял помещение во втором этаже над корчмой, и поставил там с трудом приобретенную старую печатную машину, стал печатать воззвания, листки, потом молитвенники, служебники. Медленно, очень медленно стали собираться около него сначала трудники, студенты и священники, а потом и иноки. Из иноков одним из первых был игумен Савва (Струве), сын известного общественного и политического деятеля, правнук знаменитого русского астронома². В 1924 году трудами Виталия была закончена постройка храма в находящемся неподалеку от Свиднике селе Ладомирове. Туда и переехал архимандрит Виталий с монашеским печатным братством преподобного Иова Почаевского.

С 1925 года в типографии начал издаваться церковный календарь. Со временем был напечатан целый ряд богослужебных книг: «Служебник», «Требник», «Великий сборник», «Помянник», несколько молитвословов³. В 1928 году начала выходить газета «Православная Карпатская Русь» — «церковно-народный орган православного движения на Карпатской Руси и Восточной Словакии». Целью этого издания была «борьба за восстановление православия среди завлеченного в унию с Римом населения Карпатской Руси». Епископ Григорий (Граббе) в своих воспоминаниях особо подчеркивал миссионерскую направленность газеты и всей издательской деятельности монашеской общины в Ладомирове: «Миссию на Карпатской Руси основал покойный архиепископ Виталий (Максименко). Ему было очень трудно, потому что он приехал без всяких средств. Тяга к православию там у населения была. В начале «Православная Карпатская Русь» ставила целью борьбу с унией и занималась местными карпатскими проблемами. Главное — защита православия и миссия... У владыки Виталия уже был опыт миссионерской работы в Почаеве, где он вызвал большое народное движение. Вся Волынь была под его влиянием. О. Виталий зажег интерес к православию у простых людей»⁴. Постепенно «Православная Карпатская Русь» начала рассыпаться по всему русскому рассеянию, и, по свидетельству того же епископа Григория, очень поправилась председателю Архиерейского Синода митрополиту Антонию (Храповицкому), хорошо знавшему и любившему ее издателя архимандрита Виталия.

Карпаты, где находился монастырь преподобного Иова, были в ведении Сербской Православной Церкви — ее Мукачевского и Прешовского архиерея, хотя духовенство для служения в монастыре ставилось священноначалием Русской Православной Церкви за границей. В эти годы русское церковное зарубежье глубоко переживало разделение, происшедшее между Синодом русских архиереев за границей и митрополитом Евлогием (Георгиевским). «Православная Карпатская Русь» старалась способствовать примирению в Русской Церкви. Позиция газеты была близка отнаплению к этой проблеме со стороны Сербской Православной Церкви. Несомненно, сочувствуя РПЦЗ, ради скорейшего наступления времени церковного единения, иерархия Сербской Православной Церкви старалась избегать резких оценок и действий по отношению к «парижанам» во главе с митрополитом Евлогием.

Первым редактором газеты короткое время являлся протоиерей Всеволод Коломацкий, затем его сменил иеромонах Серафим (Иванов), окончивший Белградский богословский факультет. В 1934 году после посвящения архимандрита Виталия в сан епископа и назначения в США иеромонах Серафим, возведенный в сан архимандрита, стал настоятелем монастыря в Ладомирове и начальником книгопечатания⁵. К тому времени уже семь лет «Православная Карпатская Русь» выходила в свет как местное издание. Но на 1935 год по инициативе ее нового редактора Серафима 2 октября 1934 года объявлена была подписка на православную, церковную, литературную газету «Православная Зарубежная Русь».

Цели газеты были сформулированы так:

- 1) укрепить православное церковное самосознание русских зарубежников, помочь им найти себя в Церкви Христовой;
- 2) повествовать читателям о чудных явлениях промысла Божия, и в наше время творящего великие чудеса, обычно замалчиваемые равнодушной по большей части к религии политической прессой;
- 3) рассказывать о святых угодниках Божиих и современных нам подвижниках;

- 4) благовествовать посильно о великих благодатных духовных сокровищах, заключенных в недрах Церкви и многим православным христианам поныне малоизвестных;
- 5) осведомлять читателей об общечерковных событиях и вообще о религиозной жизни русского зарубежья, а равно имеющих отношение к вере политических событий;
- 6) стоять за общечерковное объединение всего русского зарубежья;
- 7) раскрывать религиозные заблуждения иноверцев, сектантов, оккультистов, теософов и прочих врагов Православной Церкви;
- 8) бороться с воинствующим безбожием и раскрывать полную его несостойтельность;
- 9) освещать движение и рост православия на Карпатской и Пряшевской Руси.

Перед самым выходом, в последнем номере «Православной Карпатской Руси» в объявлении слово «зарубежная» было опущено, и вышла газета 7 января 1935 года под названием «Православная Русь». Только в подзаголовке значилось, что это орган «православного движения в зарубежной Карпатской и Пряшевской Руси»⁶. Таким образом, «Православная Карпатская Русь» заявила о себе как об общечерковном издании, расширила свое название и стала просто «Православной Русью». Под этим названием она регулярно выходила до декабря 1942 года, имея читателей по всему зарубежью, в 48 различных государствах. К 1939 году ее тираж достигал 2500 экземпляров, что для церковного зарубежного органа немало⁷.

«Православная Русь» становилась печатным органом, объединявшим всех тех людей, которые выплыли из России после событий 1917 года и связывали возрождение страны не с политическими силами, но с возрождением в православии. Позиция «твердого стояния в православии и рассмотрения в отношении верности ему всего, что бы ни происходило в мире», пусть даже в сферах, казалось бы ничего общего не имеющих с религией, привлекла к газете людей тех, кто пришел, может быть, тяжелым путем опытного познания к убеждению в единственной верности этой позиции.

О том, сколь широка была география русского рассеяния в 1930-х годах и сколь значительно внимание к «Православной Руси», свидетельствует раздел «Почтовый ящик», в котором велась переписка с читателями. Помимо беженцев «Православную Русь» читали и те русские люди, кто никуда не бежал от большевиков, но волей исторических обстоятельств оказался за пределами СССР — в Польше, Прибалтике, Финляндии, Бессарабии, Маньчжурии.

«Православная Русь» доходила и до Москвы, по крайней мере отдельные ее номера. Об этом можно судить по появлению в заграничном издании Московской Патриархии журнале «Голос Литовской православной епархии» (1938, № 4) официального опровержения руководства РПЦ из Москвы на публикацию «Православной Руси».

В 1934 году у «Православной Руси» появилось приложение «Детство и юность во Христе», которое ставило своей задачей воспитание в верности Христу и сплочение через этот журнал русского православного юношества в рассеянии. О том, что это издание, основателем которого был инок Алексей Дехтерев, было в целом успешным, свидетельствует обширная корреспонденция читателей, находившая место на страницах журнала. Оформление к материалам приложения готовил лучший иконописец зарубежья архимандрит (в описываемое время — монах) Киприан

(Керн). Активное участие в этом издании, материалы которого исключали какие-либо споры, обиды и пристрастные мнения, так тесно связанные с миром взрослых, принял приехавший в 1939 году с Дальнего Востока архимандрит Нафанаил (Львов). Из-за увеличившегося объема работ в книгопечатне издание детского приложения было приостановлено в 1941 году.

Важным событием в жизни Иовлевской обители в Ладомирове и ее типографии стал приезд туда в 1940 году главы Русской Зарубежной Церкви митрополита Анастасия (Грибановского). Несколько раз монастырское издательство в конце 1930-х годов посещал известный духовный писатель Иван Шмелев. Одним из сотрудников типографии в это время был будущий глава Русской Зарубежной Церкви митрополит Виталий (Устинов). Вот что писал о нем в 1939 году редактор «Православной Руси» архимандрит Нафанаил (Львов): «Отец Виталий (в миру Ростислав Устинов) из семьи морских офицеров, окончил французский колледж в г. Лемане и прекрасно владеет как французским, так и английским языком. Несмотря на противодействие семьи, он почувствовал стремление к иночеству, порвал связи с миром и прибыл в обитель св. Иова, где несет послушание старшего наборщика и метраншажа типографии»⁸. Митрополит Лавр (Шкурла), предшественник нынешнего главы Русской Зарубежной Церкви, также начинал монашеское служение в монастырской печатне в Ладомирове⁹.

«Перед самой Второй мировой войной “Православную Русь” за правдивое и решительное отстаивание общерусских церковных интересов запретили к распространению в Польше и Латвии»¹⁰. В Польше в 1920–1930-е годы было отобрано у православных и по большей части взорвано около 800 храмов, духовенство, сопротивлявшееся полонизации или пользовавшееся особым пастворским успехом, бросалось в тюрьмы и лагеря, запрещалось в служении и высыпалось за границу¹¹. На страницах газеты публиковались свидетельства такого преследования православных христиан со стороны польских властей.

В 1930-е годы с «Православной Русью» начали сотрудничать выдающийся русский философ и мыслитель И. А. Ильин, профессор Н. Д. Тальберг, церковный публицист и писатель будущий архиепископ Аверкий (Таушев).

«Православная Русь» живо следила за всем, что было связано с церковной жизнью в СССР. Публикации на эту тему проникнуты состраданием к русскому народу, надеждой на то, что «под игом России советской живет Русь Православная». Примечательна статья «Молебен у родной земли», где рассказывалось о служении Камчатского архиепископа Нестора (Анисимова) в китайском г. Сахалине, расположенным на берегу реки Амура против находящегося на советской территории г. Благовещенска. На том берегу была слышна проповедь Нестора, призывающая русских православных братьев обратиться к Богу: «Мы же будем молиться за страдающий русский народ, томящийся в пленах у себя на родине, о спасении его от власти жестокой и безбожной, и о вразумлении вас, помраченных умом...»¹²

Во второй половине 1930-х годов в Европе укрепились антикоммунистические силы. Многие деятели РПЦЗ возлагали свои надежды на эти внешние силы так же, как в годы гражданской войны надеялись на помощь союзников, а на Украине — немцев. Эти надежды на помощь «варягов» отражались и в некоторых публикациях «Православной Руси» того времени, выражавших идею о том, что «Россия находится под оккупацией “Интернационала”, а немецкие войска идут сокрушить его». Суждения в статьях, где высказывались подобные мысли, естественно, не могут не вы-

звать несогласие у современных российских читателей. Вместе с тем следует отметить, что в годы Второй мировой войны, находясь на оккупированной немцами территории Словакии, «Православная Русь», прежде всего, занималась своим непосредственным делом — укреплением читателей в православии.

«С 1941 года несмотря на запреты немцев, «Православная Русь», всеми правдами и неправдами, при помощи русских переводчиков и карпаторуссов — словацких солдат, проникла в оккупированные немцами русские области и читалась там с определенным интересом. Редакция получала “оттуда” в свое время немало трогательных благодарственных отзывов»¹³. В конце 1941 года для русских людей, находившихся на оккупированной территории или вывезенных для работы в III рейхе, было создано специальное приложение-вкладка под названием «Православная Русь». Примечателен подзаголовок этого приложения, отражавший позицию редакции издания, а также и руководства РПЦЗ в годы Второй мировой войны: «Зарубежная Русь — родной освобожденной Руси».

В конце 1942 года «Православная Русь» вместе со многими другими периодическими изданиями была закрыта словацкой администрацией по требованию немцев. В мае 1943 года удалось возобновить издание, а в августе 1944 года вышел его последний «европейский номер»¹⁴. В августе того же 1944 года монашеская печатная община эвакуировалась из обители по существу в неизвестность...

Следующий номер был датирован уже 18(31) января 1947 года, адрес редакции значился следующий: русский Свято-Троицкий монастырь в штате Нью-Йорк. В редакционном заявлении говорилось, что «Православная Зарубежная Церковь в настоящее время осталась единственной организацией, которая может и должна объединить все зарубежье. В ней могут пребывать вместе и монархисты, и социалисты, и беспартийные. Все, кто в Бога верует, — в Церкви братья. Братская любовь во Христе — это такая мощная связующая сила, которой нет равной в мире...». Редакция особо подчеркивала, что «Православная Русь» как общечерковный орган избирает не способ полемики, «а углубление в истине православия и особенно в догмате Церкви... Начинаем мы свою работу в Америке с малыми силами, на собственные скромные средства, а потому просим, прежде всего, старых наших друзей и подписчиков, потом и всех церковно-настроенных русских зарубежников尽可能 поддержать нас, особенно вначале. Подписывайтесь сами, находите других подписчиков, посыпайте жертвы в издательский фонд “Православной Руси”, знакомьте с газетой своих друзей, хотя бы и без подписки. Свято-Троицкий монастырь гарантирует выход по крайней мере пяти номеров, на которые и принимается подписка, дальше уже будет зависеть от читателей»¹⁵.

Примечательно, что первое время газета выходила раз в месяц. А когда привившая «иноческую типографскую дружину Иова Почаевского» освоила работу на линотипах, газета перешла на двухнедельное и даже еженедельное издание. В ней появились постоянные отделы: догматический, проповеднический, противосектантский, агиографический (современные подвижники духа и новомученики), а также отдел общечерковной хроники, материалы которого позволяли читателям иметь широкую картину церковной жизни зарубежья. В отделе «Спутник проповедника» помещались подробные конспекты проповедей, по 2–3 конспекта в каждом номере. В другом постоянном отделе, называвшемся «И свет во тьме светит», редакция стремилась «передать гласности материалы о борьбе за веру СССР и о современных мучениках и исповедниках русских».

Касаясь американского, точнее, джорданвильского периода истории «Православной Руси» (Джорданвиль — небольшое селение в штате Нью-Йорк, где расположен основанный в 1928 году Свято-Троицкий монастырь), важно отметить, что, когда 1 декабря 1946 года в Свято-Троицкий монастырь прибыла «типографская иноческая дружина», здесь уже существовала маленькая монашеская община во главе с архимандритом Пантелеимоном (Нижником), который юридически являлся владельцем монастыря. Несомненно, что приезд уже сформировавшегося монашеского братства во главе со своим настоятелем Серафимом (в Америку из Европы прибыло 13 человек) внес изменения в жизнь этой обители. Несмотря на это основатель Свято-Троицкого монастыря иеромонах Пантелеимон (Нижник) немало способствовал устройству типографского общине на новом месте. В слове, произнесенном архиепископом Виталием (Максименко) в 1950 году в джорданвильском Свято-Троицком монастыре и опубликованном в «Православной Руси», особо подчеркивалась задача продолжения издательской деятельности Иовлевского братства на новом месте и в новых условиях¹⁶.

По воспоминаниям главы РПЦЗ митрополита Лавра (Шкурла), «первые впечатления по приезде в сам монастырь были следующие: никаких зданий тогда не было, кроме коровника и жилого дома»¹⁷. Несмотря на эти малопригодные для издательской работы условия, прибывшие в Америку из Европы 13 человек уже «с 1947 года начали работу в печатне. Работали на линотипах. Начали издавать «Православную Русь», печатать брошюры, церковно-богослужебные книги. С 1950 года начали печатать англоязычную литературу: молитвословы, жития святых»¹⁸, — так возобновилась издательская деятельность. Условия для нее изменились к лучшему лишь к концу 1950-х годов, когда монастырь отстроился — были построены здания братского корпуса с типографией, семинарии с библиотекой.

В августе 1949 года в Свято-Троицкий монастырь прибыл архимандрит Константин (Зайцев), до этого служивший клириком РПЦЗ в Южном Китае. Почти сразу же после прибытия по приглашению архиепископа Виталия (Максименко) он стал редактором журнала «Православная Русь» и оставался на этом посту более четверти века. Редакторское credo он выразил в следующих словах написанной им передовой статьи: «Молчание, в условиях, когда перо вложено в руки, как монашеское послушание, далеко не всегда может быть оправдано. А бывает и так, что оно по долгу совести, как личной, так и церковной, должно быть нарушаемо, чтобы со всей решительностью было сказано правдивое слово. И учит как жизненный опыт, так и учение Церкви, что это не ведет к разобщению, а, наоборот, того, создает почву для истинного сближения, прочного и ясного, обеспечивающего тесное стояние совместное за Веру... Стать и быть подлинным сыном подлинной Церкви — вот лежащий перед нами путь»¹⁹.

Как известно, своеобразие того или иного печатного издания во многом зависит от личности его редактора. В связи с этим следует отметить особую роль в истории «Православной Руси» архимандрита Константина, который являлся человеком многогранной образованности, свободно владевшим европейскими языками, церковно-общественным деятелем зарубежья и, наконец, представителем эмигрантской богословской элиты. Он был не только известным богословом, но и опытным издателем и редактором. В частности, в межвоенный период участвовал в издаваемых в Париже П. Б. Струве газетах «Возрождение» и «Россия и славянство», печатался в харбинском церковном журнале «Хлеб небесный»²⁰. Почти в каждом номере

редактируемой архимандритом Константином «Православной Руси» поменялась его статья. Под влиянием его писательских и редакторских трудов в значительной степени складывалась идеология Русской Православной Церкви за границей.

Архимандрит Константин очень переживал, когда видел проникновение в церковную среду духа, чуждого, по его мнению, «православной русскости». В то же время, будучи представителем «петербургской культуры», он стал в монастыре при американском селении Джорданвиль связующим звеном с исторической Россией. «Ни капли лжи или лукавства нигде и ни в чем» — такой девиз можно отнести к жизни и трудам архимандрита Константина, который был православным идеалистом в самом совершенном проявлении этого понятия. Он не думал о сохранении своего здоровья, о том, чтобы снискать себе расположение выпестоявших, и т. п.²¹

Почти в каждой своей публикации обвиняя Советскую власть в богооборчестве — борьбе не только с религией, но и с ее приверженцами, преследовании граждан за их религиозные убеждения, веру, создании искусственных помех деятельности Церкви и т. п., авторы «Православной Руси» в то же время были далеки от идеализации того свободного мира, в котором они жили. Так, без всякого восторга описывал архимандрит Константин западный уклад жизни второй половины XX века. Например, в статье «В чем основная беда и где спасение?» он отмечал следующее: «Сгущается атмосфера свободного мира. Разложение в полном ходу всяческое. Проявляется оно с наибольшей яркостью в молодом поколении... Нечто чудовищное происходит в области секса. Ни семья, ни вера во всех ее исповеданиях... никакого сколько-нибудь значительного оздоровления не вносят. В зародыше наблюдаются некоторые проявления здоровой реакции общественности... Общей картины это не меняет — устрашающей и угнетающей»²². Причины этого разложения, по утверждению автора статьи, «коренятся в самом “свободном” мире, как таковом».

Большой поддержкой для архимандрита Константина было то, что настоятель монастыря — архиепископ Аверкий (Таушев) являлся его искренним единомышленником и постоянным автором «Православной Руси», выступавшим против пренебрежения к основам православной веры среди некоторых православных иерархов и проявления бесприципности или двуличия в среде Русской Зарубежной Церкви — те, кто призывал к «стоянию в истине», должны, прежде всего, сами соответствовать этому призыву. Архиепископ Аверкий неоднократно polemizировал на страницах журнала с теми православными богословами, которые допускали возможность обновления формулировок христианских догматов с целью более точного раскрытия их содержания для современных верующих. «Мы решительно отвергаем всякую модернизацию нашей святой непорочной веры в духе нечестивого богоотступнического времени»²³. «Истинное православие только то, — писал архиепископ Аверкий, — которое не принимает и не допускает ни в чем — ни в учении, ни в практике церковной — никаких новшеств, противных слову Божию и постановлениям Вселенской Церкви»²⁴.

По инициативе архимандрита Константина произошло восстановление ежемесячного приложения для молодежи, но уже под другим названием — «Православная жизнь», а также «церковно-богословско-философского ежегодника» «Православный путь». Также Константин начал отдельное независимое от «Православной Руси» издание журнала на английском языке — «Orthodox life». В этом начинании проявилась дальновидность архимандрита Константина. В то время в монастыре не было монахов-американцев. И вот в таком монастыре, где среди братии иной речи,

кроме русской, нельзя было услышать, Константин начал издание журнала на английском языке, ныне являющегося ведущим англоязычным изданием Русской Зарубежной Церкви.

В 1948 году при Свято-Троицком монастыре была открыта духовная семинария. Для преподавания в ней был приглашен ряд ведущих авторов «Православной Руси», выступавших на ее страницах в качестве историков и публицистов, — протопресвитер Михаил Помазанский, воспитанник Киевской духовной академии, Н. Д. Тальберг, правовед, известный еще в дореволюционной России консервативный политический деятель, профессор И. М. Андреевский и др. Последний до своего бегства из СССР во время Второй мировой войны принадлежал к так называемой катакомбной Церкви. Оказавшись за рубежом, Андреев поддерживал связь с другими, вышедшими из советской России катакомбниками, и публиковал в «Православной Руси» под псевдонимом Андреевский очерки и статьи о них и их жизни в условиях богооборческого режима.

В журнале «Православная Русь» также печатались важные для осмысления судеб Русской Церкви в XX веке статьи о взаимоотношениях РПЦЗ, Московской Патриархии и других русских православных юрисдикций, в особенности Американского митрополичьего округа и Русского Западно-европейского экзархата Константинопольского Патриархата.

Россиян, которые не желали возвращаться в СССР после окончания Второй мировой войны и получили название Ди-Пи (от англ. displaced person), означающее перемещенных лиц, советская власть считала изменниками родины, поэтому принадлежать к пастве Московской Патриархии они не могли. Всю духовную заботу об этих беженцах взяла на себя Русская Зарубежная Церковь.

В послевоенные годы «Православная Русь» постоянно помечала объявления и призывы о помощи беженцам в их различных нуждах. Вторая волна эмиграции, о вере которой свидетельствуют построенные ею во многих странах мира храмы, стала основной читательской аудиторией «Православной Руси». Для оказавшихся на Западе в годы Второй мировой войны представителей русской церковной эмиграции «Православная Русь» стала органом, где они наконец могли сказать правду о гонениях на религию и Церковь в СССР. К этой категории авторов «Православной Руси» принадлежала, например, Е. Н. Лопушанская, бывшая секретарем репрессированного в 1937 году Глуховского епископа Дамаскина (Цедрика). Публиковавшиеся ею в «Православной Руси» статьи о епископах-исповедниках были впоследствии изданы в Сан-Франциско отдельной книгой²⁵.

Некоторые видные представители второй волны российской эмиграции, пачтавшиеся в периодических изданиях РПЦЗ, назвали эту волну религиозной и политической, совершившей свой трагический исход с родины во время войны, когда советская власть насчитывала только 25 лет своего существования. Ее религиозность выражалась в строительстве многочисленных храмов. Этим, по мнению известного церковного историка и писателя протоиерея Д. Константинова, вторая волна российской эмиграции, к которой он сам принадлежал, резко отличалась от «не слишком религиозной» первой, чьей духовной опорой были храмы, построенные за рубежом еще до революции²⁶. Однако большинство клириков и мирян, принадлежавших к первой волне русской эмиграции, не были согласны с подобного рода утверждениями. Представители первой волны эмиграции отмечали более высокий уровень культуры и духовных запросов «белой эмиграции», отличавший ее

от бывших советских граждан, «пи-дийцев», лишенных в советской школе даже основ религиозного обучения²⁷.

Конец 1950-х — начало 1960-х годов вошли в историю как трагический период последних попыток руководства СССР радикально, в кратчайшие сроки решить «религиозную проблему» в стране. Времена хрущевской «оттепели» обернулись для представителей различных конфессий лютым морозом. Сильнейший удар был нанесен по Русской Православной Церкви как самой влиятельной и многочисленной в стране. В ходе антирелигиозной кампании 1958–1964 годов число приходов сократилось почти вдвое, духовных семинарий — с 3 до 8, монастырей — с 63 до 18, а особым постановлением о налогах был нанесен тяжелый удар по экономической основе РПЦ, был проведен также ряд акций, направленных на ограничение издаельской деятельности Патриархии²⁸. Журнал «Православная Русь» не остался безучастным зрителем разворачивавшихся гонений. В ряде публикаций, помещенных в журнале в начале 1960-х годов, раскрывался механизм новой антицерковной кампании и содержался официальный призыв священноначалия РПЦЗ к мировому общественному мнению защитить Церковь в СССР от начавшихся гонений²⁹. Несмотря на то что священноначалие РПЦ в меру своих возможностей прилагало усиления по защите Церкви от начавшихся гонений, «Православной Русью» Московская Патриархия была объявлена «инструментом коммунистического правительства» и даже «орудием атеистов для ликвидации религии». В послании 1962 года, обращенном даже не к патриарху Алексию I, а к русскому народу, глава РПЦЗ митрополит Антоний (Грибановский) обвинил РПЦ, назвав ее советской, во лжи, выслуживанием перед атеистическим режимом, предательстве новомучеников своими утверждениями, что гонений за веру в СССР никогда не было, возводя вину за гонения на гонимых. Это же обращение 1962 года призывало прихожан избегать любых контактов с клириками, порабощенными коммунизмом и являющимися игрушкой в руках богооборческой власти, чтобы избежать их инфильтрации и влияния, и рекомендовало не посещать храмов Московской Патриархии³⁰.

Нежелание контактировать с Русской Православной Церковью «карловчане» мотивировали также тем, что в Советском Союзе якобы широкое распространение имеет «катакомбная церковь», «церковь молчания и сопротивления», которая не подчинилась ни атеистической власти, ни сотрудничающей с ней Московской Патриархии и которую можно рассматривать как базу будущего воссоединения русского православия. Примечательно, что профессор-протоиерей В. Виноградов, отсидевший 6 лет в советских лагерях за веру, отмечал, что митрополиту Анастасию и подведомственным ему иерархам хочется жить легендой о будто бы существующей в России многочисленной «катакомбной церкви... желаемое они выдают за существующее»³¹. Другая беженка из СССР — Н. Китер, духовный писатель и активный участник церковной жизни и подпольных православных братств в Ленинграде до 1941 года, жаловалась тому же митрополиту Анастасию, что «Православная Русь» перевивает ее статьи о подвижниках и мучениках среди духовенства «сергианской» Церкви, превращая их в катакомбников, отвергающих Московскую Патриархию, и что в ответ на ее протесты редакция «Православной Руси» ответила: «Правда для церковного дела в Америке крайне вредна»³². Такая позиция редакции нашла отражение в целом ряде упоминавшихся выше публикаций о катакомбных православных общинах в СССР, подготовленных профессором Свято-Троицкой духовной семинарии в Джорданвилле И. М. Андреевским.

В 1960-х годах, после вступления Русской Православной Церкви во Всемирный Совет Церквей (далее — ВСЦ) в полемических выступлениях «карловчан» против Московской Патриархии на страницах «Православной Руси» появилась новая тема — обвинение РПЦ в экуменической ереси. Конечно, и раньше священнослужители и миряне РПЦЗ не отличались экуменическими настроениями, но та риторическая непримиримость к инославному миру, которая столь остро проявилась в позиции Архиерейского Синода в 1960–1990-е годы, не была свойственна ему в до-военные и первые послевоенные годы. Впрочем, отмеченная позиция не мешала Русской Зарубежной Церкви получать помощь от ВСЦ, которая оказывается ей как Церкви беженцев³³. С этих пор в полемике против священноначалия Московской Патриархии «карловчане» стали выдвигать три главных обвинения: в непочтании мучеников или даже клевете на них (под клеветой подразумевались вынужденные заявления ряда иерархов РПЦ о том, что священнослужители подвергались советской властью преследованиям за их политические преступления), в так называемом «сергианстве» и, наконец, в экуменической ереси. Наиболее резкостью среди материалов, опубликованных «Православной Русью» на эти темы, отличались статьи управляющего делами Архиерейского Синода епископа Григория (Граббе)³⁴.

Большое внимание в «Православной Руси» в начале 1970-х годов уделялось подготовке «Всезарубежного Поместного Собора», не созывавшегося с 1938 года. Проведение его намечалось на 1971 год как широкое религиозно-общественное мероприятие, приуроченное к 50-летию Русской Зарубежной Церкви. Профессор Миннесотского университета В. И. Алексеев писал о том, что цель Собора — сохранение православия в условиях современной жизни и укрепление РПЦЗ. Однако вместо Поместного Собора удалось созвать епископский, 29-й по счету, который состоялся в сентябре 1971 года: начался в Монреале, а закончился в Нью-Йорке. «Православная Русь» освещала празднование полувекового юбилея РПЦЗ, проведенного в конце соборных заседаний в Нью-Йорке и отмеченного богослужениями, заседаниями и банкетом.

В ходе освещения работы Третьего Всезарубежного церковного Собора, созванного в сентябре 1974 года и проходившего в семинарском зале Свято-Троицкого монастыря в Джорданвилле, на страницах «Православной Руси» большое внимание уделялось таким кризисным явлениям, как повсеместное снижение уровня религиозности в среде русской эмиграции, преобладание в приходах пожилых людей, малый процент молодежи в них, остшая нехватка священнослужителей. «Мы не можем не видеть, — писал архиепископ Аверкий в этот период в статье «О необходимости усиленной внутренней миссии в нашей Русской Зарубежной Церкви», — как легко на наших глазах уже теперь денационализируется наше молодое поколение, забывая все свое русское, родное, забывая свой язык, свои русские нравы и обычаи, а вместе с тем, вполне естественно, и свою веру, отходя постепенно все больше и больше от Церкви. Особенно велика опасность в этом отношении для наших детей, рождающихся уже в иноверных странах и лишенных возможности получить воспитание и образование в русских школах в православном и национальном русском духе. Не будем закрывать глаза на этот совершенно несомненный печальный факт, что мы постепенно теряем нашу паству, которая как бы растворяется в окружающей нас чуждой нам по языку, по культуре и по вере среде. Пройдет еще, быть может, совсем немного лет, и от нашей православной русской паствы почти ничего не останется»³⁵. Единственный выход из создавшегося положения, по

мнению Аверкия, состоял в следующем: «Совершенно необходима в нынешнее время, в наших условиях, более, чем когда-либо прежде, ибо мы окружены со всех сторон иноверцами, катехизация, т. е. постоянное, систематическое наставление в основных истинах нашей православной христианской веры, как детей, так и взрослых. И дети и взрослые должны настолько быть знакомыми с основными положениями нашего православного христианского вероучения и нравоучения, чтобы быть в состоянии дать ответ каждому вопрошающему о святом православии и, если нужно, посрамить иноверцев и сектантов, подходящих к ним, как это часто бывает, с своим лукавым совопросничеством. Нечего доказывать, как это важно для сохранения нашей паствы в ограде нашей Святой Церкви!»³⁶

Почти вся эмигрантская печать опубликовала и широко комментировала письмо А.И. Солженицына Третьему Собору Зарубежной Церкви (1974 г.), написанное по просьбе главы РПЦЗ митрополита Филарета (Воскресенского). Солженицын указывал, что в беспрецедентных катастрофах XX века никто из церковных деятелей не мог следовать букве канонов. «Но ни в подчинении безбожным силам, ни в сотрудничестве с ними... никто не обвинит ни Церковь, происшедшую от митрополита Евлогия, ни Американскую митрополию. ...И вместе с тем ни одну из спорящих трех Церквей нельзя признать божественно безошибочной во всем объеме ее деятельности»³⁷. Солженицын призвал все три зарубежные русские православные юрисдикции покончить с разногласиями, духовно воссоединиться, а РПЦЗ помочь слиянию всех ветвей русского православного зарубежья.

В весьма пространном ответе А.И. Солженицыну председателя эмигрантского Синода митрополита Филарета вся вина за расколы в православном российском зарубежье взваливалась на митрополита Евлогия и Американскую митрополию. Филарет осуждал Православную Церковь Америки и «евлогиан» за якобы измену russkosti в их стремлении стать поместными миссионерскими Церквами³⁸. Своебразное «кредо» редактора журнала «Вестник Русского Христианского Движения» и директора издательства «ИМКА-Пресс» выразил Н.А. Струве, откликнувшись на письмо Солженицына и ответ митрополита Филарета следующим образом: «Уход к грекам» (имеется в виду переход сторонников и последователей митрополита Евлогия в юрисдикцию Константинопольского Патриархата. — А.К.) и «укоренение на Западе» не изменя России, а, наоборот, подтвержденное опытом, необходимое условие, чтобы спасти Церковь от ограничивающих и парализующих ее национализма и политики, чтобы воплотить в жизнь лучшие заветы Русской Церкви и русской духовной традиции³⁹.

Одним из учеников архимандрита Константина был иеромонах Игнатий (Трепачко), окончивший Свято-Троицкую семинарию и ставший незадолго до кончины своего учителя в 1975 году редактором «Православной Руси». Так же как и архимандрит Константин, Игнатий всю редакторскую работу вел один, к тому же являясь для «Православной Руси» метраниажем. Будучи человеком долга, он оставался на своем посту до тех пор, пока болезнь (рак) не развилась до последней степени. Несмотря на этот тяжелый недуг, поразивший редактора журнала, «Православная Русь» выходила регулярно. Итак, «Православная Русь» конца 1970–1980-х годов — это «Православная Русь» иеромонаха Игната. Последний полностью подготовленный им номер вышел в конце января 1991 года, а в феврале того же года Игнатий скончался.

Одной из сквозных тем журнальных выпусков 1987–1988 годов было освещение судьбы церковного историка В. С. Русака, подвергшегося преследованиям в СССР за свои убеждения. С 1970 по 1980 год он являлся научным редактором «Журнала Московской Патриархии». Параллельно с работой в журнале он писал книгу о гонениях на РПЦ в послереволюционный период «Свидетельство обвинения. Церковь и государство в Советском Союзе», которая была издана в США в 1987 году в трех томах. В апреле 1986 года за эту книгу В. С. Русак был приговорен по статье 70 УК РСФСР к 7 годам лагерей строгого режима и 5 годам ссылки. В результате ходатайства Конгресса США и ряда международных организаций в конце 1987 года В. С. Русак был освобожден и выслан в США, где проживал в Джорданвилле и преподавал в Свято-Троицкой семинарии историю Русской Церкви⁴⁰. В «Православной Руси» в 1987–1988 годах было опубликовано семь различных статей, подробно освещавших историю его работы над книгой, осуждения и отбывания срока в пермских лагерях, а также борьбы правозащитных организаций за его освобождение⁴¹.

В 1988 году Русская Православная Церковь как на родине, так и за рубежом широко отмечала 1000-летие Крещения Руси. Каждый номер «Православной Руси», выходивший в тот юбилейный год, печатал различные материалы о проведении юбилейных торжеств в различных епархиях и приходах РПЦЗ⁴².

После крушения советского режима и распада СССР наступил новый период истории «Православной Руси», получившей возможность свободного доступа к читательской аудитории в России. По-прежнему она имеет подзаголовок «церковно-общественный орган» Русской Православной Церкви за границей. В 1998 году отмечалось 70-летие основания этого ведущего органа РПЦЗ. Редакция получила многочисленные поздравления от своих читателей, а также от различных периодических изданий русского зарубежья. В № 1 «Православной Руси» за 1998 год был помещен очерк о возникновении этого периодического издания и о его вдохновителе архимандрите (впоследствии — архиепископе) Виталии (Максименко).

В настоящее время «Православная Русь» издается в качестве журнала и выходит два раза в месяц. Ее главным редактором считается нынешний глава Русской Зарубежной Церкви митрополит Восточно-Американский и Нью-Йоркский Илларион, а выпускающим редактором является инок Всеялод (Филиппьев). Издание имеет следующие разделы: «Душеполезное чтение», «Вера. Родина. Земля», «Точка зрения. Полемическое богословие», «Библиография», «Короткие сообщения». Большинство номеров «Православной Руси» открывается большой статьей на актуальные для русского церковного зарубежья темы, например, «Как мы готовимся к Всезарубежному Собору» и т. п.

Издаются также бесплатные приложения к «Православной Руси»: ежемесячный журнал для молодежи «Православная жизнь» объемом от 32 до 48 страниц формата обычной школьной тетради (выходит с 1950 года и имеет следующие разделы: «Богослужебные тексты, заметки», «Детям», «Документы», «Жития», «Месяцеслов», «Молитвы», «Очерки», «Проповеди, слова, поучения, толкования», «Разное», «Рассказы», «Стихотворения») и журнал «Православный путь», выступающий как «охранитель русского богословия». В 1995 году Свято-Троицким монастырем в Джорданвилле был издан составленный А. В. Александровой указатель статей, опубликованных в журнале «Православная жизнь» с начала его издания в 1950 году и до 1994 года⁴³.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Виталий (Максименко), архимандрит. Мотивы моей жизни. Джорданвиль, 1955.
- ² Нафанаил, архимандрит. Страница из жизни обители преп. Иова // Хлеб небесный. 1940, июль. Харбин.
- ³ Всеволод (Филиппьев), инок. Святорусское откровение миру: Избранные статьи. М., 2005. С. 6.
- ⁴ Звукозапись беседы епископа Григория с сотрудником редакции, лето 1991 г. // Фонд «Православной Руси» архива Свято-Троицкой семинарии в Джорданвилле (США).
- ⁵ Всеволод (Филиппьев), инок. Святорусское откровение миру. С. 16–17.
- ⁶ Константин, архимандрит. Возникновение «Православной Руси» // Православная Русь. 1972. № 23.
- ⁷ Серафим, епископ. «Православная Русь» в Америке // Там же. 1947. № 1.
- ⁸ Нафанаил, архимандрит. Указ. соч.
- ⁹ Всеволод (Филиппьев), инок. Святорусское откровение миру. С. 9–10.
- ¹⁰ Там же.
- ¹¹ Постоловский Д. В. Из истории русского церковного зарубежья // Церковь и время. 1991. № 1. С. 51.
- ¹² Православная Русь. 1940. № 21.
- ¹³ Серафим, епископ. Указ. соч. // Там же. 1947. № 1.
- ¹⁴ Шкаровский М. В. Нацистская Германия и Православная Церковь (Нацистская политика в отношении Православной Церкви и религиозное возрождение на оккупированной территории СССР). М., 2002. С. 270.
- ¹⁵ Православная Русь. 1947. № 1.
- ¹⁶ Там же. 1950. № 18. С. 7–8.
- ¹⁷ Цит. по: Всеволод (Филиппьев), инок. Святорусское откровение миру. С. 30.
- ¹⁸ Цит. по: Там же. С. 31.
- ¹⁹ Константин, архимандрит. Слово критики // Православная Русь. 1960. № 2.
- ²⁰ Всеволод (Филиппьев), инок. Путь святых отцов: Патрология. Джорданвиль, 2006. С. 557–558.
- ²¹ Православная Русь. 1998. № 24.
- ²² Константин, архимандрит. В чем основная беда и где спасение? // Там же. 1970. № 6.
- ²³ Там же. 1976. № 1.
- ²⁴ Там же. 1986. № 4.
- ²⁵ Лопушанская Е. Епископы-исповедники. Сан-Франциско, 1971.
- ²⁶ Полян П. М. Кругосветное путешествие Димитрия Константина // Русская мысль. 1998. 23–29 июля.
- ²⁷ См., напр.: Болдырев О., протоиерей. Воспоминания // Церковно-исторический вестник. 1999. № 4–5. С. 160–223.
- ²⁸ Кашиеваров А. Н. Печать Русской Православной Церкви в XX веке: Очерки истории. СПб., 2004. С. 97.
- ²⁹ См., напр.: Тальберг. Действительная правда о Русской Церкви // Православная Русь. 1962. № 7. С. 6–7; Архиастырское послание Собора Архиереев Русской Православной Церкви за границей православным русским людям под игом безбожной власти страждущим // Там же. № 24. С. 3–4.
- ³⁰ Русская Православная Церковь за границей. 1918–1968. Нью-Йорк, 1968. С. 306–315.
- ³¹ Виноградов В. П., проф. протоиерей. Письма епископу Иоанну (Шаховскому) // Вестник русского студенческого христианского движения. 1987. № 150. С. 253.
- ³² Постоловский Д. В. Указ. соч. С. 61–62.
- ³³ Русская Зарубежная Церковь, по мнению некоторых исследователей, в течение долгого времени участвовала в экуменическом движении намного активнее, чем Московская Патриархия (см., напр.: Псаев А. Русская Православная Церковь за границей и экуменическое движение 1920–1948 гг. // Церковь и время. 2003. № 1 (22). С. 182–202).

³⁴ См.: Григорий (Граббе), епископ. 1) Современное сергианство // Православная Русь. 1989. № 9. С. 8–9; 2) Путь лжи в Москве не меняется (По поводу обращения Московской Патриархии к зарубежной пастве) // Там же. 1991. № 4. С. 4–8; 3) Догматизация сергианства // Там же. № 17. С. 5; 4) Московская Патриархия отшатнулась от православия // Там же. 1992. № 16. С. 19.

³⁵ Православная Русь. 1973. № 2. С. 13–14.

³⁶ Там же. С. 17.

³⁷ Там же. 1974. № 18.

³⁸ Ответ митрополита Филарета А. И. Солженицыну // Вестник русского христианского движения. 1974. № 112–113. С. 11–115.

³⁹ Струве Н. А. По поводу письма А. Солженицына «Зарубежному Собору» // Там же. С. 4–5.

⁴⁰ Попов А. В. Российское православное зарубежье. История и источники. С приложением систематической библиографии. М., 2005. С. 119.

⁴¹ Новый страдалец за верность истине // Православная Русь. 1987. № 1. С. 6–7; Еще об о. Владимире Русаке // Там же. № 7. С. 12; Отец Владимир Русак // Там же. 1988. № 6. С. 1; Русак М. С. Воспоминания сестры Владимира Степановича Русака о брате // Там же. № 14. С. 12–13; Антич О. Диакон Владимир Русак освобожден // Там же. № 22. С. 9; Интервью с о. Владимиром Русским // Там же. С. 10.

⁴² См., напр.: Празднование 1000-летия Крещения Руси в обители Благовещения в Лондоне // Православная Русь. 1988. № 14. С. 14–16; Празднование 1000-летия Крещения Руси в Калгари, Канада // Там же. № 15. С. 14; Празднование 1000-летия Крещения Руси (Св. Троицкий приход, г. Виндзор, Канада) // Там же. № 15. С. 14; Празднование 1000-летия Крещения Руси в Св. Архангело-Михайловском храме в г. Паттерсон, Нью-Джерси // Там же. № 18. С. 14–15; Празднование 1000-летия Крещения Руси в Монреальском Св. Николаевском кафедральном соборе // Там же. № 24. С. 12–13; Празднование 1000-летия Крещения Руси в благочинии Бельгии, Голландии и Люксембурга // Там же. № 24. С. 13–14.

⁴³ Православная жизнь: Указатель статей. 1950–1994 / Сост. А. В. Александрова. Джорданвиль, 1995.

КУЛЬТУРОЛОГИЯ. ИСТОРИЯ ИСКУССТВА

М. Н. Цветаева

РЕЛИГИОЗНЫЕ ИСКАНИЯ В РУССКОМ ИСКУССТВЕ НА РУБЕЖЕ XVIII–XIX ВЕКОВ

Церковный раскол, Петровская эпоха и XVIII век сложили духовную композицию — трагическую и противоречивую, которая проявилась в русской революции. Протоиерей Георгий Флоровский, открывая исторический путь России в книге «Пути Русского Богословия», обнажает ее глубинные соблазны, доктрины, идеологии, «религии сердца», через которые пришлось пройти расщерковленному сознанию русской интеллигенции и русской культуре.

Русское портретное искусство XVIII века заговорило о тайнах и мистических откровениях, о «новой породе» людей с культом государственности и общественно-го блага, об идеалах петровской Реформации — протестантизме, обнажив «экстравертированное до надрыва сознание». Душа, по словам отца Георгия, «растраченная и опустошенная, с заглушенным нравственным чувством и религиозной потребностью», явилась в авантюрах и наслаждениях, в полноте «поврежденности нравов». Усталость и разочарование, искальвание смысла и легкомысленное праздное беспутство, «хладное безразличие», жгучее отчаяние и вольтерианство сочетались с духовным пробуждением и «пароксизмом совестливой мысли»¹. В портретном творчестве выдающихся русских живописцев, таких как Ф. С. Рокотов, Д. Г. Левицкий, В. Л. Боровиковский, О. А. Кипренский, обнажился мистико-поэтический и мистико-интеллектуальный дух времени, связанный с оккультными доктринаами, религиозно-нравственнымиисканиями секуляризованного сознания.

Говоря о глубинах национальной души, протоиерей Георгий дает анализ антихристианства, сопутствующего развитию человеческого духа на протяжении его истории. По его мнению, в идеях русских мистиков и масонов была «психологическая аскеза и собирание души», «возвращенной к себе из Петербургского инобытия и рассеяния», когда русский интеллигент «опознает свою разорванность» и раздвоенность. Дисциплина ума, тесание «дикого камня» сердца, томление духа и жажда целостности, свойственные екатерининскому веку, повторились в 30-х и 40-х годах века XIX, психологически сформировав славянофилов².

Масонство, повлиявшее на внутреннее строение и философию художественного образа эпохи Просвещения, было явлением панорамным: в нем, как в зеркале, отразились идеи морали и «естественной» религии, наука о государстве и человеке; рассудочное равнодушие стоического типа и утомление житейским сочетались с праздностью, а «...прямая любовь к смерти ("похоронный экстаз") — с подлинной трезвостью. В лозунгах времени звучал призыв к самообузданию — "умереть на кресте самоотвержения и истлеть в огне очищения" ...Ни о чем столько не прилези, как чтобы быть в духе, в душе и в теле совершенно без я»³.

В призывах к «образованию сердца», в «насиловании воли», в «совлечении ветхого Адама» и раскрытии «внутреннего человека», в «несении креста» было, как казалось, совпадение с христианством. Но пропасть была в главном: нечистота и грех не связывалась с покаянием. Звучал лишь призыв к воздержанию: «Не столько устраивать свое спасение, сколько надеяться на него и радостно смиряться под властью Божию»⁴.

Русские мистики пытались противостоять безбожию и рационально-просветительскому духу, «слепотствующему разуму», развивать идеи интуитивного знания — «философию веры и чувства». Они мостили сердца для сентиментализма и романтизма, которые были, по мнению о. Георгия, движениями не столько литературными, сколько мистическими: сентиментализм, его истоки заключались в испанской, голландской и французской мистике XVI и XVII веков. Мечтательность, чувственность, «святая меланхolia» и рефлексия стали характерными для образной драматургии и психологии дворянской культуры. «Прекрасная душа вся вздрагивает и трепещет от всякого малейшего шороха бытия»⁵.

Сентиментально-романтическая эстетика обновила смысл творчества, образный и тематический диапазон изобразительного слова, введя в него новый круг тем, — философию любви и смерти, мистических откровений, метафизику добра и зла, новый тип и пластику душевных переживаний. В искусстве выявляются две тенденции — изображение мира внешнего, парадного, презентативного и внутреннего — сакрального, таинственного и невидимого. Уже к середине XVIII века стиль рококо продемонстрировал реакцию на «зажим души». Антитезное внешней экстатике, гражданскому пафосу петровского времени, образам сильных мира сего, рококо воспело частную жизнь, интимный, бесконечно многообразный и неповторимый мир человека. Портреты рококо изображали праздность, негу, мечтательность, амбивалентность и куртуазность, игру и маскарадность. Психология рококо — маска, скрывающая прихотливые, жеманные, изысканно-нежные, сумасбродные и мимолетные чувствования.

Озвучив идеи масонства, увлечение нехристианской мистикой, средневековой магией — алхимией, хиромантией, астрологией, рококо впервые проявил интерес к религиям и культурам древнего Востока, Китая, Японии, Индии, арабо-мусульманскому миру. Его герои — загадочны, как загадочна душа. В их представлении — ум, воля, эмоции, мир сердца дают лишь импульсы, флюиды, отзвуки, оттенки, бесконечные вибрации, неуловимые и зыбкие. Сложность внутреннего мира героев — их переливы и прелюдии подобны тонкой сюите, театрально-музыкальной игре, перенесенной Суходольским на декоративное панно («Прогулка», «Театр»), или запечатленных в портретах Рокотова. Мир чувств едва уловим — влюбленность, ирония, меланхolia, грусть, томление, тревога передают игру пресыщенного и мечтательного разума. Отвергая ценности барокко, его простоту и суровуюдержанность,

деловитость, демократизм и созидающую энергию, рококо «отдыхало от времени», воспевая хрупкость и праздность.

В мистико-поэтической символике, в хрупкости живописного рисунка, в прозрачности живописного слоя, в тоне и манере психологических интонаций и портретных характеристик, в художественной композиции все — намек, двусмысленность, все «полу». Не имея жесткой опоры, мир скользит и падает, балансируя между «здесь и там»; гибнет, не успев утвердиться. Полунамек, полудвижение, полубытие — философствующий и скептический ум боится всего окончательного, оформленного, четкого. Душа парит и мечтает, отстраняясь земного, грубого, материального. Ирония до конца ничему не верит: ни любви, ни политике, ни делу...

Сюжеты частной жизни, любовных авантюр, образы куртуазного и таинственно-поэтического героя — все соединялось в художественной стилистике рококо, в ее живописно-композиционной палитре. Символом игры и скоротечности жизни стали эти пурпурные парички, головки старичка-ребенка. Ретроспекцию наслаждающегося в своем забытьи и неведении, в карнавальной мишурности века прочувствовали миристиски. Они впервые увидели иллюзорность и культурную хрупкость мира русского дворянина, аристократа, путешествующего в грехах к несуществующим островам любви, уподобленного бабочке, жеманному созданию, слабому и безвольному ребенку.

Живописный язык рококо, его стилистика — цвет, форма, пластика, образный строй отличен от цветовой энергии и силы мощных ритмов и контрастов барокко. Выраженный в нежной гамме пастельных тонов, в хрупкой изысканности силуэта, он передавал влюбленность, меланхолию, холодную страсть и мистификацию, противостоящую духу предыдущего. В этих бесчисленных беседках, гротах и эрмитажах, в маскарадных фантазиях и призрачных мечтах о счастье проходила жизнь, дарованная Создателем.

Духовная слабость и возбудимость отражали мистические экзальтации. Герои рококо не имеют ни духа, ни плоти — мимолетные создания, скользящие по жизни. Их вычурность и грация — обманна. Рококо любило «обманки» — картины в картине, куклы, маски, зеркала, безделушки, напоминающие фигурки людей, уверяжи — виртуальную реальность «суеты сует».

Но в этом потоке были и иные мироощущения, развивающие национальное православное миросозерцание, говорящее об истинных ценностях — любви, дружбе, нежности, бессмертии человека, глубокой поэтике внутреннего; произведения, посвященные целомудрию, нравственному величию и жертвенности. К ним относятся лирические портреты А. Матвеева («Автопортрет с женой»), И. П. Аргунова («Портрет Хрипуновой», «Портрет неизвестной в русском костюме»), Ф. С. Рокотова («Портрет В. Н. Суровцевой», «Портрет неизвестной в розовом»). Мир чистоты и гармонии, внутренней естественности и целостности противостоял обману и фальши, «головкам» и путти — идолопоклонству эросу. «Балованное дитя» барокко — рококо многогранно обнажало психологию русского дворянства.

Новый тип сознания, представленный в портретном жанре, «пробужденный и чувствительный», воспитанный на «философии вздохов и слез», апокалиптических предчувствиях и тайнах воспламененного воображения, был идеалом светского гуманизма, но бесконечно далеким от идеалов православия, от святоотеческих заветов — непрестанно «трезвиться и бодрствовать». Московские розенкрейцеры пере-

водили «Ночные мысли» Юнга, «пробуждая» образы теней и отражений, далеких от Слова и евангельских смыслов.

«Будь человеком, ты будешь богом, и притом на половину создавшим самого себя»... «Только человек призван не к внешней активности, но к внутренней, к «серафическим грэзам», — «не для обширного знания и не для глубокого понимания создано человечество, а для удивления и для благоговейных чувств...»⁶.

Перемещанность сознания, его светотень, характерные для образного мышления русской интеллигенции, отражались на круге чтения: читали и западную мистику (Бема, Сен-Мартена, Иоанна Масона, Вейгеля...), и «герметических» авторов, «химическую псалтырь» и Макария Египетского, Августина, Григория Паламу... Знаменательно, что в эпоху Просвещения и романтизма книги, домашняя библиотека, образ читающего, размышляющего человека входили в интерьерный и кабинетный жанр. Русский интерьер начала XIX века вводил в интеллектуальный, творческий, философско-поэтический и семейно-домашний досуг — книги, античную скульптуру, полотна великих мастеров и литографии, альбомные книги, музыкальные инструменты... Насыщенный множеством культурно-исторических деталей, дворцовый, усадебный, академический, учебный, музыкальный интерьер помогал понять атмосферу, художественно-поэтический мир интеллектуала золотого века, мир человека пушкинской эпохи — Ф. Толстой («Семейство художника»), Н. Подклюников («Гостиная в доме Нащокина в Москве»), Л. Плахов («Кабинет Александра I в Зимнем дворце»), Г. К. Михайлов, А. Н. Мокрицкий и др. («Субботнее собрание у В. А. Жуковского»), Г. В. Сорока («Кабинет в Островках»).

Догматика и метафизика масонства, предвосхищая романтизм и романтическую натурфилософию, были почвой для развития русского портрета, пейзажа и пленэрной живописи.

Два мотива стали ведущими в образном строе культуры: с одной стороны — живое чувство мировой гармонии, «всединства», мудрости земли и мистическое восприятие природы, с другой — антропоцентризм, с верой в человека, который есть «экстракт из всех существ». Натурфилософия была пробуждением религиозно-космического чувства, восприятие натуры «домом Божиим», где живет сам Бог». Это пробужденное чувство к природе, «искание ключа» к ее тайнам, поэтическое и метафизическое ее переживание — характерны для культуры конца XVIII — начала XIX века, например, портретного творчества В. Л. Боровиковского, романтического пейзажа С. М. Воробьева, М. И. Лебедева, С. Ф. Щедрина, И. К. Айвазовского.

Продолжая традиции сентиментализма в анализе чувственного, душевно-телесного бытия, романтизм воспевал любовь: к Отечеству, интеллектуальному и религиозному творчеству, к искусствам, красоте, гармонии, очаровываясь неповторимым и индивидуальным. Он оказал воздействие на развитие многих направлений, например: автопортрета, портрета и пейзажа, жанра исповеди, психологических и пророческих интонаций. В портретном искусстве Боровиковского (1757–1825), наиболее яркого представителя мистико-религиозного и одухотворенно-поэтического взгляда на мир, мы воспринимаем человека через небесную высоту и чистоту помыслов, олицетворяемых зелено-голубой гаммой пейзажа, через божественные категории гармонии и красоты; черезозвучие с природой, космосом голубых далей и дымок. Может быть, впервые в русском искусстве был создан образ иррационального, натурфилософического мироощущения, образ мечтательной меланхолии, выраженный в «тобеленовой» живописи.

Загадочна жизнь Боровиковского: как и Гоголь, он родился в «мистическом» Миргороде, где на его художественную судьбу повлиял случай, а точнее, Промысл: приезд Екатерины II в Крым и получение заказа на роспись дома, в котором она остановилась. Аллегорический сюжет фресок был характерен для эпохи Просвещения — семь греческих мудрецов изображены перед книгой «Наказа», императрица — в образе Минервы объясняет им свое творение. На другой фреске — Петр I вспахивал землю, а матушка Екатерина ее засевала; два гения, изображая Александра и Константина, продолжая начатое дело, боронили вспаханную и засеянную ниву.

В 1795 году Боровиковский — признанный академик, а в 1802 году вместе с Алексеевым и Щукиным становится советником портретной живописи. Он был холост и бездетен, жил без нужды, но небогато, но его внутренняя полная творческого аскетизма жизнь позволила выразить в живописи мир любви, семейных добродетелей, тонкость и грацию женской души; передать в конкретных образах идеальный мир русского человека, очарованного мечтой, соединить утопию с религиозным идеалом.

Считая художественную деятельность определением Промысла, Владимир Лукич Боровиковский воспринимал человека без трезвой оценки, иронии, гротеска или скепсиса, но с высоты христианского идеала как образ Божий. Его отношение к искусству было созвучно итальянским монахам — художникам, предшествовавшим Рафаэлю. Всякий раз, усердно молясь в Церкви перед работой, он возносил религиозную живопись, которой занимался еще до портретного жанра и переезда в Петербург, на высочайшую ступень. Определяя Церковь и церковную живопись главным делом своей жизни, ему не удалось избежать характерного для времени духовного искусства — жажды личного откровения: в 1819–1824 годах он участвовал в «духовном союзе» Татариновой, устраивавшей мистические беседы и радения. Перед смертью, стремясь к молитвенному уединению, художник намеревался уйти в Киево-Печерскую лавру — вступить на монашеский путь.

Сочетая вечное и временное, постигнув тайну красочных мелодий (в этом ему нет равных в XVIII веке), Боровиковский создал галерею дворянских родов, одухотворенных и мечтательных современников, среди которых — портреты царской фамилии, семейства Долгоруковых, Куракиных, Волконских, Нарышкиных, Лопухиных... Воспевая тонкую организацию души, мир светлых и добрых чувств — любовь, семейные и дружеские добродетели, культ музыки и театра, внутреннего единения, он создает композиционную типологию — предстояние на лоне природы (Екатерина II на прогулке в царскосельском парке) или в кругу близких. Созданные его светлым гением и чуткой душой, перед нами ожидают женские и мужские лики-лица, исключительные по лиризму и живописной красоте, написанные прозрачными, нежными и почти эмалевыми красками-письменами, с фарфоровым блеском нежных тонов — сестры А.Г. и В.Г. Гагарины, Е.Н. Арсеньева, М.И. Лопухина, Д.П. Троцкий, Ф.А. Боровский.

Религиозно-мистический взгляд на человека создавал определенный тип душевной композиции, ее образный канон: зыбкость и «текучесть» психологических интонаций, связанных с лирико-поэтическим созерцанием; полуоборот корпуса, легкий наклон головы, благодушно-равнодушный взгляд миндалевидных глаз,держанная улыбка чувственного рта, кудри, растрепанные, словно колеблемые ветром. Художественная гармония обреталась мягкими сочетаниями красок: лицо, волосы, шали, легкие одеяния модели омывались воздушным пространством уголка

природы, парка, неба. Здесь не было еще романтических гроз, бурь, светотеневых контрастов лунных ночей, экстатических состояний. Изучая все до мелочей, вглядываясь во внутренний мир модели, Боровиковский оставил нам тихий, семейный идеал женской красоты — античный очерк фигуры, безупречные белые руки, пальцы — слетка припухлые на концах, «подушечкой», с короткими лопатковидными ногтями, хрупкое лицо с фарфоровым отливом. Его краски прозрачны, чисты, легки, расплывчаты, они подобны струям воды, окрашенные нежно-голубыми отражениями пространства.

Живопись и композиция полотен — это окно в духовный мир, наполненный мистическими переживаниями иисканиями. Используя приемы многослойной живописной техники, сентиментально-романтическое мировоззрение отражало многогранность души, архитектонику образной системы, воспринятую от древнерусской культуры. Раскрывая ценностную иерархию в духовно-телесном бытии, религиозное искусство помогает выявить внутреннюю эволюцию, обнажить богочеловеческую природу. Для понимания движения к горнему, метафизической специфики русского искусства необходимо сослаться на преподобного Иоанна Дамаскина, указавшего на шесть родов образов, своего рода творческую архитектуру, охватывающую все мироздание, — тварное и нетварное. Первый род — это Первообраз — Сын Божий и Логос; второй род — первообразы, отражающие невидимые миры, мыслеобразы видимых вещей, явлений, событий; третий — человек как образ Божий; четвертый тип — связан с видимыми образами тварного бытия, отражающими мир невидимый; пятый включает прообразы — предначертания будущего в Ветхом и Новом Завете (например, Откровение апостола Иоанна Богослова). И наконец, образы искусства (словесного и изобразительного)⁷.

Романтическая религиозность, жажды таинственного привлекала екатерининских мистиков к православию, но, соблюдая внешнее благочестие и церковную обрядность, они увидели в нем традицию символов, уходящих своими корнями в ту же античную древность — как движение от видимого к невидимому, от исторического христианства к духовному или «истинному», из «видимой Церкви в Церковь «внутреннюю». Такой «внутренней Церкви» масоны и считали свой орден, и в ней были свои обряды и «тайны». Это снова Александрийская мечта об эзотерическом круге избранных и посвященных, хранящих тайные предания, — истина открывается только немногим и избранным, в порядке чрезвычайного озарения...»⁸. Но, пленившись собственной интуицией и гордыней человеческого разума, часто отрицая церковные таинства и соборные традиции, мистические романтики оказывались в духовной прелести и слепоте.

Раскрывая внутренний мир, его мистические и ожигающие порывы, сентиментализм и романтизм обозначали эмоционально-стихийное начало и буйство страсти. В портретах, исторических картинах красный цвет стал символом романтиков — цветом пожара, дуэлей, страсти, экстремальных переживаний; цветом ярости и любви, огненной, ослепляющей. В парадном портрете знаменитой светской красавицы графини Ю.П. Самойловой с воспитанницей Амаилией (1839) К.П. Брюллов пишет героинь на фоне красной драпировки. Гордый и надменный вид Самойловой контрастирует с тонким, доверчивым лицом девочки-ребенка. Художник размышляет о душе: чем наполнится она в этом мире пороков, пережитых и Брюлловым?

Романтизм олицетворял многое: духовное и политическое вольнодумство, свободу, идеи равенства и братства; антропоцентризм с верой в разум и совершенство человека. Анализируя стихотворение Пушкина «В начале жизни школу помню я...» (1830), М.М.Дунаев говорит о душевно-духовных соблазнах, которые пришлось пройти и пережить в начале XIX века русской интеллигентной молодежи, о демонах гордости и сладострастия, «бросающих на душу тень».

«Соблазн тот манит, влечет, ибо он прекрасен внешне, но красота его лжива, как и все в мире демоническом. Праздномысленные мечтания, которые по учению святых отцов создают хорошую почву в душе для укоренения в ней греха, совершаются под сенью чужого сада, где фальшивь искусственности жизни кажется столь привлекательной. И кто эта видом величавая жена, смысл речей которой превратно понимается незрелым умом?»⁹

По толкованию митрополита Антония Храповицкого, «общество подростков школьников — это русское интеллигентное юношество; учительница — это наша Св. Русь; чужой сад — Западная Европа; два идола в чужом саду — это два основных мотива западноевропейской жизни — гордость и сладострастие, прикрыты философскими togами, как мраморные статуи, на которые любовались упрямые мальчики, не желающие не только исполнять, но даже вникать в беседы своей мудрой и добродетельной учительницы... Итак, молодое общество, не расположеннное к своей добродетельной учительнице и перетолковавшее ее уроки, — это русская интеллигентная молодежь (и, если хотите, также старики, которые при всяком упоминании о религии, о Церкви и т. п. только отмахивались и начинали говорить о мистицизме, шовинизме, суевериях и, конечно, об инквизиции, приплетая ее сюда ни к селу ни к городу)... Гордость и сладострастие, вечно обличаемые нашей учительницей, то есть Церковью в данном случае, наполняли постоянно буйные головки и «слабые умы» нашего юношества, и лишь немногие из них в свое время вразумлялись и изменяли свое настроение»¹⁰.

И эта соблазнительная премудрость, как пишет Дунаев, выплескивалась на Россию уже целое столетие.

Центральной темой после 1825 года стала тема гибели, катастрофы человечества, истории, природы. Гроза, грозовое небо, стихии, увлекающие жизни, стали живописными символами в портретных, исторических и пейзажных композициях. Кипренский, Брюллов, А. Иванов, Айвазовский, Бруни, Пименов неоднократно обращались к философии смерти в своем творчестве.

Философский романтизм, анализ внутренних течений наиболее ярко отражен А. Ивановым. Всматриваясь в человечество и размышляя о вере, его духовных основах, жизни и смерти, Иванов синтезировал религиозно-философский опыт своей эпохи — Гоголь, назарейцы, Герцен, Овербек, западники и славянофилы. Вглядываясь в античность и христианство, древнее и новое язычество, он подводил итоги. Изучая старость и юность, порок и святость, мужское и женское, рабское и свободное, психологизируя и размышляя, художник все пропускал через сердце, его надежды и сомнения. Он искал, мучился, пророчествовал. В своих маленьких этюдах-шедеврах, посвященных красоте мироздания, Иванов возвышался над обыденным. Вглядываясь в почву, камни, воду и солнце, он любовался золотыми лучами, пронизывающими голубое небо и зелень; парил в пространстве и ходил по древним дорогам. Он искал красоту и истину, глядываясь в библейскую старину, изучал мир по дням творения.

Александр Андреевич Иванов, как и многие трагические романтики, например Н. Н. Ге и М. А. Врубель, пытался изобразить духовное душевными средствами; в жажде веры найти Христа сердцем. Осмыслия время в формах классического искусства, «большого стиля», предназначенных для идеализации, Иванов философствует, изнуренный скепсисом, неверием, человеческим несовершенством; иллюзиями Просвещения, прогрессом, гордыней, внецерковным христианством.

Святые отцы, опытно познавшие стадии Богообщения, путь к вере, указывали на его этапы: первоначальный — от слушания Слова и видения церковной жизни. Эта вера мала и переменна, далее — от ведения. И наконец, от созерцания, от живого ощущения присутствия Бога, дарованного «чистым сердцам», смиренным, кротким. Вне опыта Церкви, святоотеческой традиции и аскетизма, опираясь только на внутреннее религиозное чувство, трудно избежать духовных соблазнов, неверия и богоборчества. Поэтому, размыслия о жизни и Боге, романтизм пришел к смерти, но не духовной, а физической. По православным же представлениям, нет ничего случайного — без воли Божией «даже волос не упадет с головы человека». В картине К. П. Брюллова «Последний день Помпеи» в центре — мертвая женщина, около нее еще живой ребенок, но никто не смог поднять и спрятать его у своей груди, облегчив страдания и страх, тем не менее художник говорит о человеческих добродетелях, гибнущих по злой воле.

Осмыслия смерть, возбуждая чувственный страх, романтизм переживает падение богов — туманистических ценностей античности и Ренессанса, кризис антропоцентристической цивилизации. Эстетизацию гибельных стихий мы видим в романтических пейзажах, например у Айвазовского — «Девятый вал» (1850). Море — религиозный символ падшего «житейского моря» — мира страстей, в котором только Церковь — корабль спасения.

Вспевая стихийность и демонизм природы, ее языческие и оргиастичные порывы, романтизм открывает бури, грозы, лунные ночи, заброшенные кладбища... Красота, пугающая, безумная, слепая, прельстительная... Глядя на полотно Айвазовского, упоенные стихией, мы забываем о людях, тонущих в маленьком суденышке, и, подобно героям Джека Лондона, жадно всматриваемся в смерть — чающую, затягивающую. Есть в нашем духовном устройении нечто, что влечет нас к гибели, краю бездны. Эта падшая внутренняя природа художественно прочувствована Айвазовским. С безумием, выплескиваясь в войнах и революциях, в агрессии и ненависти, она влечет в пагубу.

Романтизм дал образ «ночи», «ночного» аспекта бытия — магического зазеркалья, который по своей духовной сути связан с демонологией, с «творчеством» антихриста. Романтическая эстетика ввела в культуру новых героев, новый тип переживаний и психологию — маргиналы, политические авантюристы и диктаторы, разбойники, пираты, безумцы любовной страсти и дуэлянты, бросающие вызов Создателю, — всем им не суждена долгая жизнь. Миг их краток, но ослепителен, подобен вспышке. Герои романтизма — гусары, гордые и экзальтированные личности, ворожеи, гадалки, экзотические типы Востока и Кавказа. Увиденные Кипренским, Гагариним, все они — их душевный строй, мировоззрение, качество жизни — противостоят христианским добродетелям: смиренности, тихости, святости.

Любовь к религиозно-интеллектуальному и художественному творчеству, культ знания, обращение к национальной и всемирной истории расширяло диапазон искусства. Жанровая и образно-тематическая палитра романтизма была многогран-

ной: она включала портреты, пейзажи, исторические полотна, альбомные книги, миниатюру; цитирование Библии, античной мифологии, обращение к современной философии; переплетение мистики, науки и поэзии; обилие техник, форм, манер — живопись, графические наброски, акварель, сангина, пастель. Многие исследователи отмечают эрудицию и энциклопедизм романтизма, его способность анализировать и совмещать традиции, верования. Но главное, что открывалось и связывало романтиков начала и конца XIX века, — это утверждение, что Бог — несправедливый деспот, а Люцифер, сатана — начало светлое и прекрасное.

Но вместе с тем в романтизме зрел интерес к религиозно-национальному и средневековому мировоззрению. Творчество мастеров последующего поколения, таких как А. Г. Венецианов и В. А. Тропинин, художественно выразили идеи славянофилов — православную духовность, соборность, этос долготерпения. В жанре просветительской идиллии они воспели крестьянство, дух патриархальной общины, увидев в образах природы основу гармонии, формирующей крестьянское мировоззрение. Венецианов и его ученики, такие как Сорока, Крылов, открыли мир как икону Создателя, запечатлевши в нем типину и покой, зовущий к созерцанию, благоговению.

Таким образом, русская культура рубежа XVIII — начала XIX века отразила сложную духовно-эстетическую композицию — «томление духа» и экстатическое буйство, православное вероисповедание, жажду духовного и нехристианский мистицизм. Культурно-образованное дворянство XVIII — начала XIX века, впавшее в оккультно-мистический искусств, с его философией и социально-политическими утопиями, аскетизмом и жертвенностью, искало соборности вне церковной ограды. Соблазн богостроительства приводил к созданию «новых» вер, жаждущих религиозно-политического обновления. В оккультной мистике и магии иррационализма скреплялись многие вероучения, желавшие «обновить» христианство, но с особой глубиной и эстетической полнотой они предстанут позднее, в философии и искусстве Серебряного века.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Протоиерей Георгий Флоровский. Пути Русского Богословия. Вильнюс, 1991. С. 114.

² Там же. С. 115.

³ Там же. С. 116.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 117.

⁶ Там же. С. 117–118.

⁷ Подробно об этом см.: Лепахин В. Икона и иконичность. СПб., 2002. С. 143–144.

⁸ Флоровский Г. Указ. соч. С. 122.

⁹ Дунаев М. М. Указ. соч. Т. 1. С. 176.

¹⁰ Там же.

Г. Г. Ишимбаева
**ФИЛОСОФИЯ ГЕРДЕРА
В КОНТЕКСТЕ ЭПОПЕИ Л. ТОЛСТОГО «ВОЙНА И МИР»**

Начнем с нескольких характерных, но далеких от Гердера цитат¹. «Разве мы немцы какие-нибудь?» — риторически вопрошают Наташа Ростова (VI, 326); «...генерал... — дрянь, немец», — убежден Петя Ростов (VII, 146); «Мы не немцы какие-нибудь», — заявляет их отец, граф Илья Андреевич Ростов (VI, 91). «Немец на обузе молотит хлебец», — издевается Шиншин (IV, 77), а автор-повествователь набрасывает такую картину жалкого поведения немца-губернера на званом обеде в доме Ростовых: он «старался запомнить все роды кушаний, десертов и вин с тем, чтобы описать все подробно в письме к домашним в Германию, и весьма обижался тем, что дворецкий с завернутою в салфетку бутылкой обносил его...» (IV, 80). Несколькими страницами ниже читатель знакомится с образчиками дурного русского языка другого немца — доктора, пользующегося умирающего графа Безухова: «Не пило слупай, чтоши с третий удар шивь оставался... Окотник найдутся» (IV, 91).

Да, совокупный портрет германца в эпопее Л. Толстого карикатурен. И карикатура приобретает все качества злого гротеска, когда речь заходит о немецких офицерах на службе российского государя. Устами князя Николая Андреевича Болконского, например, дается бьющая наотмашь ироническая характеристика «хофс-кригс-вурст-шнапс-ратов» (то бишь «придворного военного колбасного водочного совета») (IV, 132). А князь Андрей, убежденный в том, что «немцы бывают самоуверенными на основании отвлеченной идеи — науки, то есть мнимого знания совершенной истины» (VI, 52), накануне Бородина категорически заявляет Пьеру Безухову: «...эти господа немцы завтра не выиграют сражение, а только нагадят, сколько их сил будет, потому что в его немецкой голове только рассуждения, не стоящие выеденного яйца, а в сердце нет того, что одно только и нужно на завтра...» (VI, 217). Притчей во языцах стали стратегические формулировки генерала Толя и авторский комментарий по их поводу: «Die erste Colonne marschiert туда-то и туда-то, die zweite Colonne marschiert туда-то и туда-то» и т. д. «И все эти колонны на бумаге приходили в назначенное время в свое место и уничтожали неприятеля. Все было, как и во всех диспозициях, прекрасно придумано, и, как и по всем диспозициям, ни одна колонна не пришла в свое время и на свое место» (VII, 82).

Для героев Отечественной войны 1812 года с их подвигом во имя России, диктуемым порывом уязвленной французами души, когда нет места разумным теоретическим выкладкам, эти марширующие на бумаге первая и вторая колонны смешны и бессмысленны. Точно так же для семейства Ростовых с их естественным желанием отдать подводы раненым солдатам и вследствие этого оставить веши в горящей Москве непонятен Адольф Берг, который занят тем, что в эвакуирующемся городе присматривает себе «шифоньерочку и туалет» (VI, 325).

Изображение немца, частного ли человека или военачальника, вымыщенного ли персонажа или реального лица, на страницах «Войны и мира» откровенно тенденциозно. Таким было расхожее представление о выходце из Германии, бескрылом существе, педантичном, дисциплинированном, разумно заботящемся о собственном благополучии. В романе, выстроенном по принципу всеобъемлющей антитезы, Л. Толстой всячески обыгрывает полярность национальных типов — немецкого и русского. Существует, таким образом, авторская установка на контрастное изображение двух ментальностей (в этом смысле можно говорить о художественно-поэтической реализации антонимики знаменитой пословицы «Что русскому благо, то немцу смерть»).

При этом, однако, на наш взгляд, авторская установка не соответствует авторскому же решению основной проблематики «Войны и мира». Дело в том, что, противопоставляя русских немцам, Л. Толстой использует для воплощения своего замысла философию истории немецкого мыслителя Иоганна Готфрида Гердера, имя и идеи которого так естественно вплетены в художественную ткань романа. В одном из важнейших эпизодов, где Пьер Безухов и Андрей Болконский говорят о смысле жизни, первый передает, не называя автора, некоторые положения гердеровских «Идей к философии истории человечества», а второй замечает: «Да, это учение Гердера» (V, 123).

Зададимся вопросом: почему в данной ситуации Л. Толстой обратился к фигуре именно Гердера и никого другого (Тюрго или Кондорсэ, скажем, которые были современниками Гердера и тоже — чуть раньше или чуть позже — занимались проблемами исторического подхода к осмысливанию прошлого)?

Поэт и философ Иоганн Готфрид Гердер (1744–1803), ученик раннего Канта и Лессинга, один из духовных вождей «Бури и натиска», вошел в историю науки как мыслитель, предложивший несколько оригинальных концепций. В обобщенном виде их можно обозначить следующим образом: Гердер, во-первых, разработал новую философию истории; во-вторых, стал одним из основоположников современной лингвистики; в-третьих, попытался примирить спинозизм с теизмом; в-четвертых, выдвинул идею христианства как вселенческой религии. Наконец, им было много сделано для формирования немецко-русских и немецко-славянских культурных отношений². Он раньше, чем Гете, пришел к понятиям мировой литературы и мировой культуры.

В рамках заявленной проблематики нас, естественно, интересуют новации учченого в области философии истории.

Еще будучи студентом-теологом, Гердер пришел к мысли о том, что центральной проблемой в философии должен стать человек, что философия в связи с этим должна принять форму антропологии. Первой попыткой изложить это учение явились работы «Еще одна философия истории для воспитания человечества» (1774). Многие положения этого трактата впоследствии получили блестящее развитие и

продолжение в центральном сочинении Гердера «Идеи к философии истории человечества» (1784–1791). Для конца XVIII столетия это была наиболее цельная концепция философски обобщенной картины развития человечества.

Гердер исходил из того, что человечество в своем развитии закономерно приходит к гуманизму: оно автономно использует силы для совершенствования разума и нравов, а его отдельные индивиды в этом процессе позитивно влияют друг на друга. Вспомним в этой связи название одного из поздних сочинений Гердера — «Письма для поощрения гуманизма» (1793–1797)!

Подобно другим просветителям, он стремился доказать мысль о том, что история человечества при всех ее катастрофах развивается по восходящей линии. Но, в отличие от французских рационалистов с их идеями о развитии как прямолинейном процессе, связанном с достижениями разума и просвещения, Гердер считал, что прогресс человечества обусловлен только идеями гуманности, которые воспринимают народы мира.

История человечества рассматривалась ученым в связи с генезисом всей Солнечной системы и понималась как продолжение истории природы: «...не обязаны ли мы стихиям всем, что нам принадлежит, включая жилище и землю? Если стихии, согласно постоянно действующим законам, периодически пробуждаются и требуют назад все, что принадлежит им... то что бы могло случиться иное, чем то, что должно было случиться согласно общим законам мудрости и порядка»³.

Человек, по Гердеру, будучи богоподобным, является самым совершенным созданием на земле и наделен стремлением к познанию Бога как «связи всех вещей», как «первой и единственной причины всех творений»⁴. При этом обращает на себя внимание тот парадоксальный факт, что немецкий мыслитель избирает в качестве субъекта исторического развития не великих героев эпохи, а невыдающихся людей, обычных, массоидных *homo sapiens*. Индивидуальные поступки этих последних подчинены общим историческим закономерностям, которые, как правило, оказываются выше их понимания и обусловлены силой спонтанного одностороннего движения.

Согласно Гердеру, результатом деятельности людей стали способы общественной организации — семья, власть выбранных судей и военных лидеров, передаваемая по наследству деспотия. И лишь народ, возникший из исходной патриархальной семьи, по его мнению, является естественной группой и не должен быть порабощен другими народами.

Сильной стороной исторической концепции Гердера, который рассматривал проблемы истории в собственном смысле слова (в смысле истории человеческого общества), стало его открытие такого важнейшего понятия, как народность. Изучая народный эпос, народные песни, народную поэзию, «Илиаду» и «Одиссею» Гомера, Библию, «Поэмы Оссиана», издавая «Голоса народов в песнях» (1778–1779), Гердер приблизился к новому пониманию проблем происхождения и отличительных свойств поэзии в целом. Она, убежден ученый, имеет народные корни и народный характер, выражая национальные чаяния.

Впоследствии Гердера упрекали (в числе критиков был и И. Кант) в оптимистическом фатализме. Но, как бы то ни было, его идеи стимулировали дальнейшее развитие философии истории в трудах того же Канта, Шеллинга и Гегеля. С комплексом взглядов Гердера тесно связаны штурмеры и Гете, романтики, Жан-Поль, Штифтер.

Увлеченно восприняли многие новаторские идеи Гердера и в России. В частности, они имели живой отклик среди прибалтийских писателей второй половины XVIII века⁵. Гердеровской философией истории интересовался А. Н. Радищев, горячо восхищался Н. М. Карамзин. В целом русская литература 1790–1800-х годов отличается тем, что философия входит в это время в сферу ее интересов, и Гердер, наряду с Кантом, Руссо и Вольтером, увлеченно изучается мыслящей российской интеллигенцией. Этот факт, характеризующий историко-культурную атмосферу духовной жизни России конца XVIII — начала XIX века, нашел свое отражение в поэтическом космосе «Войны и мира» Л. Толстого, где начало действия отнесено к июлю 1805 года.

Известно, что Толстой был знаком с философией Гердера еще со студенческих лет, что в пору своей зрелости он вновь неоднократно обращался к ней⁶. Известно и то, что в Яснополянской библиотеке сохранился журнал «Вестник Европы» (1804, т. XVI) с опубликованными здесь фрагментами из гердеровского сочинения «Идеи к философии истории человечества» и с пометками Толстого на полях, что в черновиках «Войны и мира» имеется ряд эпизодов, где дается близкий к тексту пересказ отрывков из знаменитого трактата или его прямое цитирование⁷.

В процессе работы Л. Толстой отказался от идеи «лобового» коллажного приема, но в законченном тексте романа гердеровская философия истории, не столь очевидно бросаясь в глаза, как в черновых набросках⁸, во многом определяет существо толстовской философии истории и, кроме того, используется в трансформированном виде в качестве поэтического приема характеристики персонажей.

«Война и мир» с жанровой точки зрения — роман-эпопея, где все подчинено раскрытию «мысли народной»: крупнейшие исторические события показаны здесь сквозь призму их преломления в жизни всего народа. Толстого привлекало то, что называется философией истории, что позволило ему обозреть эпоху как целое и рассмотреть народ как национальное единство.

Философия народной жизни, как ее понимал писатель, наиболее емко и выразительно представлена в сцене молебна в один июльских дней 1812 года и дана в форме внутреннего монолога Наташи Ростовой во время обедни в домовой церкви Разумовских: «Миром, — все вместе, без различия сословий, без вражды, а соединенные братской любовью — будем молиться...» (VI, 80). В этом «все вместе, без различия сословий» — существо исторического замысла Л. Толстого, для которого личное неразрывно соединено с коллективным бессознательным, сливаются с ним и образует ядро национального смысла истории.

С другой стороны, это «все вместе, без различия сословий» в устах наивной девочки содержит в себе и зародыш ответа на вопрос, так волновавший Л. Толстого, — о роли личности в истории. Там, где прославлено «всем миром», где ему поют осанну, не остается места тому, кто по ряду причин выбивается или «выламывается» из сообщества — прежде всего исключительной личности.

Русская историография традиционно рассматривала царя, полководца, героя в качестве единственного и истинного «делателя» истории. Автор «Войны и мира» решительно опровергает эту концепцию. Не вожди, но рядовые, по его мнению, определяют ход истории, не отдавая себе в этом отчета: проигрыш на поле Аустерлица и победа в Бородинской битве не зависели ни от расположения войск, ни от планов кампаний, выработанных штабными военными. Как в ходе Бородина ни одно из наполеоновских «распоряжений диспозиции не было и не могло быть ис-

полнено» (VI, 228), так и во время совета в Филях ни одно из стратегических соображений генералов не имело смысла, так как у русской армии «не было никакой физической возможности» (VI, 283) защищать Москву.

Программный характер приобретает в этой связи спор Андрея Болконского и Пьера Безухова о военачальнике. Настроенный восторженно Пьер с воодушевлением говорит об «искусном полководце», сравнивая войну с «шахматной игрой» (VI, 215). Князь Андрей выражает точку зрения Толстого, не приемля подобного сравнения: «...в шахматах над каждым шагом ты можешь думать сколько угодно... ты там вне условий времени, и... конь всегда сильнее пешки, и две пешки всегда сильнее одной, а на войне один батальон иногда сильнее дивизии, а иногда слабее роты...» (VI, 215).

Князь Андрей, один из интеллектуальнейших толстовских героев, передает существо концепции своего автора, признавая свободу воли каждого человека во всех сферах жизни, что в конечном счете вносит новые оттенки в самое понятие великой исторической личности. Она велика постольку, поскольку умеет обращаться с мистической субстанцией «дух войска» и «дух народа»: не отдавая приказов и не строя планов, она просто делает вид, что все необходимое и случайное, происходящее в истории, соответствует ее намерениям и целям (хотя на деле является результатом суммы разнонаправленных воль множества). Следовательно, истинным героем истории оказывается не вождь, а рядовые носители духовных начал, из совокупности которых и складывается пресловутый «дух народа». Л. Толстой, таким образом, приблизился к пониманию нравственной природы событий, определяющих не только настоящее, но и перспективу истории.

Эти идеи, отчетливо перекликающиеся с гердеровскими, изложены и в finale романа — во второй части эпилога, который стал подведением итогов и авторским резюме относительно философии истории как таковой.

Говоря о «роевом» движении народа, Л. Толстой особое внимание уделяет семье как тому институту, который определяет нравственное существо каждого отдельного человека. И в этом он тоже близок Гердеру. Развертывая «мысль семейную» в пространстве эпопеи, автор «Войны и мира» сталкивает несколько типов семей. Все симпатии Л. Толстого на стороне патриархальных, живущих преимущественно сердцем Ростовых и рационалистов Болконских. Представителям этих семей судено жить и работать во славу России, в них — залог непобедимости страны. Такие, как Ростовы и Болконские, по Л. Толстому, составляют большинство русского общества, поэтому обречен Наполеон, да и любой, кто «с мечом к нам придет»... Напротив, Курагины, Берги и Друбецкие составляют меньшинство. Это махровые эгоцентрики и индивидуалисты, занятые лишь своими меркантильными интересами. Для Л. Толстого они представляют образчики «антисемей», члены которых связаны между собой узами лишь биологического, но не духовного родства. Подобные отношения, к счастью, не характерны для России, поэтому Курагины и им подобные не могут существенно влиять на общество.

Гердеровский постулат о стремлении человека к совершенству и о жажде знания, характерной для человека, также получает художественное подтверждение на страницах толстовского романа: Пьер Безухов и Андрей Болконский, каждый на свой лад, идут к достижению смысла бытия, совершенствуясь духовно и интеллектуально, приобретая все качества истинного «человека разумного» — интеллигента, гуманиста, патриота.

Было бы упрощением, однако, связывать специфику толстовского понимания вышеизложенных проблем исключительно с прямым и непосредственным влиянием гердеровской философии. Л. Толстой пришел к тем же выводам, что и Гердер, выражая закономерности всеобщего порядка, обусловленные международным характером философского и литературного развития конкретно-исторической эпохи конца XVIII — начала XIX века.

Но при очевидной типологической близости русского писателя и немецкого мыслителя в решении вопросов философии истории человечества не следует игнорировать и факт прямого вхождения гердеровской системы взглядов в художественную ткань «Войны и мира».

Как уже упоминалось, философская концепция Гердера была очень актуальна в российском обществе начала XIX века — и в таковом качестве она привлекала Л. Толстого как характерная примета времени, передающая интеллектуальный аромат той эпохи. Показательно в этой связи, что в черновых рукописях романа прямых гердеровских цитат из уст героев Л. Толстого звучало гораздо больше. Из окончательного текста, например, были убраны «гердеровские» высказывания офицеров Тупина и Белкина⁹. Существенной переработке в каноническом тексте эпопеи подвергся и эпизод приезда князя Андрея на батарею Тупина. Л. Толстой отказался от первоначального варианта сцены: объезжающий линию фронта герой попадает к батарейцам Тупина, просматривает в офицерском шалашнике оказавшийся там номер «Вестника Европы» со статьей Гердера, а автор-повествователь замечает, что «князь Андрей недавно читал тоже сериозное сочинение Гердера»¹⁰.

Трудно сказать наверняка, почему Л. Толстой отказался от упоминания имени Гердера в таком контексте. Можно лишь предположить, что прямолинейное соотнесение романских героев с автором «Идей к философии истории человечества» показалось писателю ослабляющим их художественную плоть. Но как бы то ни было, в классической редакции «Войны и мира» остались три пространные гердеровские цитаты. Скажем об этом подробнее.

1) Перед Шенграбенским сражением князь Андрей, мечтающий о «своем Тулоне» (IV, 226), слышит разговор артиллерийских и пехотных офицеров о страхе смерти. Один из них, капитан Тупин, говорит: «...коли бы возможно было знать, что будет после смерти, тогда бы и смерти из нас никто не боялся... <...> А все боишься... Боишься неизвестности, вот чего. Как там ни говори, что душа на небо пойдет... ведь это мы знаем, что неба нет, а есть атмосфера одна. <...> ...а все-таки будущую жизнь постигнуть...» (IV, 224–225).

В этих рассуждениях, глубоких, но не отличающихся внешним блеском формы, слышны отголоски статьи Гердера «Человек сотворен для ожидания бессмертия» (она была опубликована на русском языке в 1804 году — в то время, когда жили, думали и действовали толстовские герои), и одновременно сомнения в верности ее формул.

Закамуфлированная цитата из известной статьи важна, однако, не только потому, что позволяет передать состояние людей, ожидающих начала военной операции с ее непрогнозируемым исходом. Существенное то, что в речи Тупина были впервые соотнесены понятия смерти, бессмертия и неба. Впоследствии этот мотив зазвучит в полную мочь в аустерлицком эпизоде, где тяжело раненный князь Андрей пересмотрит свою наполеоновскую идею и откажется от бонапартизма — под высоким и вечным небом Аустерлица.

2) Постулаты Гердера о гармонии мира излагает Пьер Безухов Андрею Болконскому во время их поездки в Лысые Горы: «...Разве я не чувствую в своей душе, что я составляю часть этого огромного, гармонического целого? Разве я не чувствую, что я в этом бесчисленном количестве существ, в которых проявляется божество, — высшая сила, — как хотите, — что я составляю одно звено, одну ступень от низших существ к высшим? Ежели я вижу, ясно вижу эту лестницу, которая ведет от растения к человеку, то отчего же я предположу, что эта лестница, которой я не вижу конца внизу, она теряется в растениях. Отчего же я предположу, что эта лестница прерывается со мною, а не ведет дальше и дальше до высших существ. Я чувствую, что я не только не могу исчезнуть, как ничто не исчезает в мире, но что я всегда буду и всегда был. Я чувствую, что, кроме меня, надо мной живут духи и что в этом мире есть правда» (V, 123).

Восторженный Пьер Безухов, напердлив себя, как ему казалось, в масонстве, пересказывает «Идеи к философии истории человечества». Не сомневается в этом и Андрей Болконский, который констатирует: «Да, это учение Гердера» (V, 123).

Вслед за Гердером Пьер Безухов повторяет, что за порогом смерти человека ожидают будущая жизнь и Бог, а значит, в мире существуют истина и добродетель и высшее счастье каждого живущего на земле — стремиться к их достижению. «Надо жить, надо любить, надо верить, — говорил Пьер, — что живем не нынче только на этом клочке земли, а жили и будем жить вечно там, во всем (он указал на небо)» (V, 124). И вновь благодаря Гердеру происходит, таким образом, стяжение смерти — бессмертия — неба и утверждается идея гармоничного равновесия мира, разумной предопределенности всего сущего. Недаром этот «гердеровский» эпизод венчает такая авторская ремарка: «Свидание с Пьером было для князя Андрея эпохой, с которой началась хотя во внешности и та же самая, но во внутреннем мире его новая жизнь» (V, 124). («Новая жизнь» Андрея Болконского, как и знаменитая «Новая жизнь» Данте, связана с любовью, с мечтаниями и с болью от потери возлюбленной.)

3) В сцене смерти князя Андрея Л. Толстой прибегает к скрытой цитации Гердера, который рассматривал сон как явление, аналогичное смерти. Гердеровское понимание сна-смерти сказалось в самом построении ярославльского эпизода. Князь Андрей чувствует, что он умер наполовину после мучительного сна: «...Что-то не человеческое — смерть — ломится в дверь, и надо удержать ее. <...> Еще раз оно надавило оттуда <...> Оно вошло, и оно есть смерть. И князь Андрей умер.

Но в то же мгновение, как он умер, князь Андрей вспомнил, что он спит, и в то же мгновение, как он умер, он, сделав над собой усилие, проснулся.

“Да, это была смерть. Я умер — я проснулся. Да, смерть — пробуждение!” — вдруг просветлело в его душе, и завеса, скрывавшая до сих пор неведомое, была приподнята перед его душевным взором. Он почувствовал как бы освобождение прежде связанной в нем силы и ту странную легкость, которая с тех пор не оставляла его» (VII, 70).

Как видим, логическая цепочка Гердера «сон — смерть» приобрела в сознании героя вид «смерть — пробуждение» и привела к роковым последствиям: вместе с «пробуждением от сна» началось «пробуждение от жизни», закончившееся уходом в небытие.

Незадолго перед этим князь Андрей вспоминает Евангелие от Матфея. «Птицы небесные ни сеют, ни жнут, но отец ваш питает их», — сказал он сам себе и хотел то

же сказать княжне. «Но нет, они поймут это по-своему, они не поймут! Этого они не могут понимать, что все эти чувства, которыми они дорожат, все наши, все эти мысли, которые кажутся нам так важны, что они — не нужны. Мы не можем понимать друг друга». — И он замолчал» (VII, 65–66). Андрей Болконский, таким образом, к моменту сознательного приятия таинства смерти обрел для себя свое небо — этого долгое время не могут постичь ни Наташа, ни княжна Марья.

Итак, три толстовских героя — Тупин, Пьер Безухов, Андрей Болконский — размышляют в унисон Гердеру и приходят к разным результатам.

Маленький, косноязычный артиллерийский штабс-капитан Тупин, не принижающий на веру гердеровские утверждения, остается в военном пространстве романа-эпопеи настоящим героем. Пусть он неказист и тупуется (этимология фамилии) перед начальством — читатель восхищается его естественным, непоказанным героизмом и верит в гиперболическое самоопущение маленького ротного офицера: «Сам он представлялся себе огромного роста, мощным мужчиной, который обеими руками швыряет французам ядра» (IV, 243).

Пьер Безухов, для которого программа предустановленной гармонии Гердера смыкалась с масонскими и мартинистскими теориями И. А. Баздеева, разочаровывается в братьях масонах, которые, по его словам, «клянутся кровью в том, что они всем готовы пожертвовать для ближнего, а не платят по одному рублю на сборы для бедных и интригуют Астрея против Ищущих Манны и хлопочут о настоящем шотландском ковре и об акте, смысла которого не знает и тот, кто писал его, и которого никому не нужно» (V, 308). Духовно прозревший Пьер Безухов уходит от своих бывших учителей — примечательно, что и восторженных речей о совершенстве мира и человека мы более из его уст не услышим.

Рационалист Андрей Болконский, в отличие от Тупина и Пьера Безухова, приемлет гердеровскую метафору полностью и даже на ее основе выстраивает собственную, доводя идею Гердера до логического конца. Некогда возмущавшийся самоуверенностью немцев, произрастающей из отвлеченного мудрствования, князь Андрей стал относиться к этой самой отвлеченной науке по-немецки всерьез и поэтому погиб. Впрочем, в контексте гердеровской утопии о человеке, который сотворен для бессмертия, уход героя в иnobытие воспринимается в категориях трагического оптимизма.

Подведем итоги. Философия истории Л. Толстого очень близка философии истории Гердера. Близость двух теорий объясняется и типологическими схождениями, что обусловлены общим историко-философским настроем конца XVIII — начала XIX века, и непосредственным влиянием немецкого мыслителя на русского писателя. Очевидные гердеровские контаминации, с другой стороны, позволили писателю раскрыть существо русского национального характера в наполеоновскую эпоху.

Все это и объясняет тот парадокс, что, создавая в «Войне и мире» карикатурный образ германской ойкумены, Л. Н. Толстой структурирует Вселенную русского эпоса в духе Гердера, учение которого, кроме того, определяет онтологические искания главных героев романа-эпопеи.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Все цитаты приводятся по изданию: *Толстой Л. Н. Война и мир // Толстой Л. Н. Собр. соч.: В 22 т. Т. IV–VII. М., 1979–1981.* В тексте указывается латинской цифрой номер тома и через запятую арабской цифрой страница.

² См. об этом: *Леман У. И. Гердер как основоположник демократической концепции русско-немецких взаимосвязей // Из истории русско-немецких литературных взаимосвязей. М., 1987; Данилевский Р. Ю. И. Г. Гердер и сравнительное изучение славянских литературу в России // Русская культура XVIII века и западноевропейские литературы. Л., 1980.*

³ *Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества. М., 1977. С. 20.*

⁴ Там же. С. 131.

⁵ Это обстоятельство во многом обусловлено тем, что Гердер, занимая в 1764–1768 годах должность сначала учителя в церковной школе, а затем проповедника в двух главных церквях Риги, открыл для европейской эстетической мысли ценность словесного творчества литовцев, латышей и эстонцев.

⁶ См. об этом: *Краснов Г. В. Философия Гердера в творчестве Толстого // Толстой Л. Н. Статьи и материалы. IV. Горький, 1961.*

⁷ См. об этом: *Фортунатов Н. М. Комментарий ко второму тому «Войны и мира» // Толстой Л. Н. Собр. соч.: В 22 т. Т. V. М., 1980. С. 408.*

⁸ См., напр.: *Толстой Л. Н. Полн. собр. соч.: В 90 т. Т. 13. С. 367, 377–380, 391, 408–409.*

⁹ Там же. С. 367, 377–380, 391.

¹⁰ Там же. С. 408–409.

H. A. Малкова

СЛУЖЕНИЕ ЖЕНЩИНЫ В ЖИТИЯХ СВЯТЫХ ЖЕН РУСИ

В данной работе будет рассматриваться тема на примере житий святых дев. Среди наиболее известных и почитаемых дев до синодального периода (X — начало XVII века) являются четыре монахини великая княжна Анна, прозванная Янкою (XI век), преподобная Евфросиния, в миру Предслава, княжна Полоцкая (†1173 год), преподобная Евфросиния, в миру Феодулия, княжна Сузdalская (†1250 год), преподобная Харитина Новгородская, княжна (XIII век)¹ и две девы-мирянки (XVI век) — праведные Гликерия Новгородская и Иулиания Ольшанская. Известно о церковной канонизации прп. Евфросинии Полоцкой², прп. Евфросинии Сузdalской³, праведных девах Гликерии Новгородской⁴ и Иулиании Ольшанской⁵. О канонизации прп. Харитины свидетельства противоречивые⁶.

Два полюса представлены их житиями. С одной стороны — активное общественное служение и явленность, за исключением прп. Харитины, монашеских подвигов, с другой — полная неизвестность, кроме имени святой и времени жизни. Первую группу образуют девы-монахини из княжеских родов. Княжна Анна была старшою дочерью великого князя Киевского Всеволода I Ярославича (1078–1093) и греческой царевны Марии, дочери Константина IX Мономаха (1042–1055), сестрой Владимира Мономаха (1113–1125). Думаю, не будет преувеличением предположить исключительную для времени образованность кнж. Анны⁷, писавшую отцу письма на греческом языке из Константинополя⁸. Князь Всеволод особенно чтил св. апостола Андрея, поэтому построил в Киеве каменную церковь, ему посвященную, при церкви был устроен женский монастырь. В этом монастыре в 1086 году приняла постриг кнж. Анна. В русской истории кнж. Анна — первая девственница княжеского рода, ставшая монахиней и вторая после благоверной княгини Анны Новгородской (†1050) монахиня. Два события связаны с Янкою, так называли ее родственники, с этим именем она вошла в и русскую историю. Кнж. Анна путешествовала в Константинополь, родину своей матери, и возвратилась с новым митрополитом Иоанном-скопцом. Как сообщает Степенная книга, ее поездка продиктована желанием научиться иноческому благочинию в Византии: «...Но яко да сугубо желанія своего пользу получить, себѣ же и прочим в Рустей земли инокинямъ»⁹. Так же есть сведения, что целью поездки кнж. Анны было изучение вопроса о св. ап.

Андрее и его проповеди на Руси¹⁰, что интересовало ее отца. Едва минуло 100 лет после принятия христианства, а в Киеве уже 2 женских монастыря! Киево-Печерский патерик рассказывает о постриге в одном из них матери прип. Феодосия (†1074)¹¹. Современная исследовательница М.И.Бъяхова сообщает, что в Киеве с середины XI до середины XIV века было создано около 22 монастырей, преимущественно княжеских, среди которых 4 женских¹².

В 1106 году в монастырь кнж. Анны после несчастного и скандального второго брака с германским императором Генрихом IV (король в 1056–1106, император с 1084 года) поступает ее сестра Евпраксия (†1109); вторая супруга вел. кн. Всеволода, ее мачеха, изъявляет желание быть погребеною в Янчиной обители. Монахинями были и племянницы ее, Евфимия и Мария, дочери вел. кн. Владимира Мономаха. Много черноризиц собрала вокруг себя Анна. В своем монастыре она создала школу, в которой обучала чтению, пению, письму и некоторым полезным рукоделиям юных девиц. Проведя 26 лет в иноческих подвигах, княжна скончалась 3 ноября 1112 года. Монастырь еще долго после ее смерти назывался Янчиным.

Прп. Евфросиния — дочь Святослава Всеславича, прправнучка вел. кн. Изяслава, сына св. кн. Владимира и Рогнеды. Род Всеславичей, полоцких князей, был могущественным и влиятельным: родная тетка прп. Евфросинии была замужем за сыном греческого императора Алексея Комнина. Житие рисует характер Предславы рано сложившимся. Будучи юных лет, Предслава задумывается о тленности земной славы. Автор жития влагает в ее уста такие слова: «...что бо успѣша прежде нас бывшіи роди наши? женившись, посягаша и княжиша, но не вѣчноваша; житие их мимо тече и слава их погибе яко прахъ и хуже паутины...»¹³ Так же в житии говорится о рано проявившихся способностях и особенной любви к учению Предславы. Предслава много времени проводила с книгами, хорошо знала Псалтирь, Священное Писание, так что отец дивился столь редкому для девочки свойству. Решение покинуть родительский дом было самостоятельным, о своем уходе Предслава никого не поставила в известность. В этом поступке отражается родовой женский характер полоцких княгинь — решительность и самостоятельность выбора. Возможно, тайный характер пострига был продиктован намерением отца выдать дочь замуж, чего она желала избежать. В житии Предславы впервые семейная жизнь для женщины характеризуется как пример тленных забот. Внутренняя зрелость 12-летней девушки подтверждается ее отношением к скорби родных — она «всего сего не брежашши»¹⁴. Предслава избрала повинование игуменье, которая была, кстати, ее родственницей, сестрам обители и «учиться страх Божий утвердить в сердце своем»¹⁵. Позднее Евфросиния попросила разрешение у епископа Илии жить при Софийском соборе. В этом желании просвечивается стремление к отшельнической жизни. Здесь она продолжила свое любимое занятие — изучение книг из библиотеки Софийского собора, занималась переписывание книг; деньги, вырученные от продажи этих книг, тайно раздавала нищим. Любовь к книгам у Евфросинии была столь велика, что, отправляясь на новое место жительство в Сельцо, она взяла с собой только книги — «все имение свое». «Ими же утешает ми ся душа и сердце веселит»¹⁶. В местечке Сельцо была основана девическая обитель, при ней открыто второе на Руси училище для девушек. В нем обучали грамоте, переписыванию книг, пению, шитью и другим ремеслам. Учебными книгами до конца XVII века на Руси были букварь, Часослов, Псалтирь, Евангелие. В Сельце Евфросиния вместо деревянной церкви построила каменную, а позднее воздвигла церковь Пресвятой Богородицы.

родицы, при которой был учрежден и мужской монастырь. Прп. Евфросиния приняла в число инокинь обители в разное время свою младшую сестру Евдокию, двоюродную сестру Евпраксию и двух племянниц. С именем преподобной связано собирание духовных ценностей на Руси. Для храма Пресвятой Богородицы в мужском монастыре из Константиноополя была прислана икона (копия? подлинник?) Ефесской Божией Матери, по преданию написанной апостолом Лукой. В России Ефесская икона известна под именем Корсунской. Эта икона знаменита в русской истории еще и тем, что перед ней в 1239 году венчался Александр Ярославич Невский с дочерью полоцкого князя Брячислава Александра в городе Торопце, куда эта икона и была специально доставлена¹⁷. В церкви Спасителя женского монастыря хранился напрестольный крест-ковчежец, в нем находились мощи святых, которые прип. Евфросиния выписывала из Константиноополя и Иерусалима. Вся совокупность святынь креста «представляет почти всю Историю Нового Завета и первобытной Церкви среди обуравивших ее гонений»¹⁸. Крест по имевшимся святыням и их расположению является собой яркое свидетельство кафоличности сознания при. Евфросинии и богословского характера ее мышления.

В конце жизни прип. Евфросиния предприняла путешествие в Иерусалим, при гробе Господнем поставила золотую кадильницу от Русской земли. Получив съ выше известие о своей кончине, желала быть похороненной в обители св. Саввы, что не могло быть исполнено, так как противоречило канонам монастыря. Преподобная была погребена в монастыре Пресвятой Богородицы в Иерусалиме.

Житие содержит в своем составе два небольших поучения прип. Евфросинии. Идея одного из них — сокращение о недостаточной ревности инокинь в трудах спасения. Житие прип. Евфросинии вполне свободно от описания чудес, творимых святой, по сообщает об имевшемся у нее даре предвидения о тех, кто предназначен для иноческого служения. Дочерей своего брата Всеслава Кирианну и Ольгу «повелела остряпи» с именами Агафия и Евфимия¹⁹.

Архиепископ Филарет (Черниговский) находил три вида иночества в первом периоде истории Церкви на Руси (988–1237): жизнь в затворе, жизнь общественную и жизнь на столпе²⁰. Характер иноческой жизни прип. Евфросинии, как его рисует нам ее житие, относится ко второму виду. Жизнь прип. Евфросинии целиком включена в жизнь древнерусского общества. Она — просветительница: сама учila в созданной ею же школе, переписывала книги. Полоцкая игуменья — миротворица: сохранились свидетельства, что преподобная в силу своего авторитета и родственных связей, умиротворяла соседей, предотвращая распри и ссоры. Она — храмостроительница, духовная попечительница.

Житие прип. Евфросинии сохранилось в составе Минеи Макария (XVI век). По замечанию Ключевского В.О., «состав и литературный характер жития напоминает риторические жития XV–XVI веков, но живость и обилие биографических черт вместе с остатками старинного языка заставляет предполагать у биографа какой-нибудь древний источник»²¹.

Житие прип. Евфросинии Сузdalской написано иноком Спасо-Евфимьева монастыря Григорием в период между 1558 и 1576 годом²², позднее, между 1579 и 1586 годом, к нему была присоединена Сузdalским епископом Варлаамом Повесть о последующих чудесах Евфросинии и установлении ей общерусского(?) празднования²³. То есть как и первое, так и второе упоминаемое нами житие одинаково далеко отстоят от времени жизни святых инокинь. По периодизации Спасского Ф.Г.

эти жития относятся к третьему периоду агиографического и литургического творчества на Руси — «времени его расцвета»²⁴. Сквозь типичные черты житий довольно отчетливо прорисовываются их характерные отличия. Именно они позволяют сделать заключения об особенностях аскетического монашеского пути каждой из преподобных инокинь.

Прп. Евфросиния²⁵, княжна Сузdalьская, была дочерью св. кн. Михаила Черниговского, убитого в Орде в 1246 году вместе с боярином Феодором. Автор жития восхваляет благочестие родителей прп. Евфросинии, чему служит подтверждением поведение молодых супругов при первом семейном испытании — неплодстве. Князь Феодор с супругой усердно молятся дома и в церкви, посещают Киево-Печерскую лавру, дают богатые милостыни «игумену и братии, яко да и ти помолитесь о нихъ к Богу, хотѣніе ею совершити плод на веселіе»²⁶.

Григорий рассказами о чудесных явлениях и поездках в Киево-Печерский монастырь родителей Феодулии выражает мысль о духовном родстве преподобной. Постнические труды будущей святой — от рождения, она отказывалась брать грудь кормилицы, когда та вкушала мяса, что соответствовало сказанному о ней Богородицей. Мать воспитывала дочь «боголюбезне и смыслено», отец — «учая ю книгам и прочим премудростем; недостаточная же проучаше еи боярин его Феодор, бе бо тои мудр зело, учи бо ся от философа»²⁷. Когда же Феодулия подросла и пришла пора решать вопрос о замужестве, родители попали по пути земного устройства жизни дочери — дали согласие на брак Феодулии с суздальским князем Миной Иоанновичем. На этом решении закончилось их участие в будущих событиях жизни Феодулии. Автор жития далее действующим лицом выводит саму Феодулию. Инок Григорий сообщает об откровениях, получаемых девой. В них, во-первых, раскрывается избранничество Феодулии для особого служения, и, во-вторых, они предназначены подготовить ее для этого пути. Видение Страшного суда сопровождалось наказом Пресвятой Богородицы: «...покажи житие богоугодно... всякие злобы не твори, и всем добродѣтелем предлежи, да всѣх лютых избыв, уготованных любящим Бога, вѣчных благъ получиши»²⁸. Второе видение указало жизненный путь: «муж в белых одеждах» привел ее на службу в Печерскую обитель. О скором приходе в монастырь новой и необычной девы было открыто игуменье Елене — настоятельницы монастыря в городе Суздале. Так устроились пути Феодулии: от родителей по плоти она передавалась духовной наставнице как имеющая «благословение прп. Антония и прп. Феодосия»²⁹. Одно удерживало Феодулию — согласие ее родителей на брак. По дороге в Сузdalь Феодулия получает известие о внезапной кончине своего жениха, но не возвращается к родителям, а продолжает путь и приходит в монастырь Пресвятой Богородицы, где и принимает постриг с именем Евфросинии.

Какова жизнь молодой инокини? Следуя первому наставлению игумении, Евфросиния все делала своими руками, «пресигѣваніе же разумом и мудrostию, никому не стужая»³⁰. Постническое воздержание постепенно усиливало: сначала ела один раз в сутки вечером, потом через сутки принимала пищу, затем — через двое суток, «иногда же и всю седмицу без пища пребываша; и пияше мало воды»³¹. На службах пела, в келии читала Св. Писание, молилась. В толковании непонятных Евфросинии мест священных текстов Ветхого и Нового Заветов наставницей была игуменья. Житие преподобной Евфросинии — первое женское житие, в котором присутствует демонология и описываются ступени духовной борьбы.

Евфросиния уже более десяти лет в монастыре, она — под руководством игуменьи. На борьбу с бесом Евфросиния выходит подкрепляемая свыше (ей было дано видеть область власти дьявола, различных злых духов — пронырства, забытия, лености, самолюбия, ненависти, сребролюбия), а также духовными наставлениями «старшей».

Нападения дьявола на подвижницу многоразличны и зависят от степени ее духовной зрелости. Сначала — это страхования во сне, затем — явление в виде отца с увещеванием о возвращении. Евфросиния не виделась с родителями после того, как выехала из Чернигова в Сузdal и поступила в монастырь. Явление беса в образе отца едва не прельстило Евфросинию, столь сильным оно было. Затем бес являлся в образе молодых людей с яствами, припещими якобы от жениха. Самой трудной была борьба, когда бес «нача убо влагати еи помыслы скверныя»³². В ответ преподобная усилила пост, молитву, наступая на свое тело, через которое ее искушали. «Толма убо преболеством алчъбным исупшия, яко же едва костем ея от телеснаго видѣния сдергатися»³³. Ночное нападение в образе шумной толпы было последним. После победы в духовной брани начинается общественное служение преподобной: автор сообщает о приходе к ней «жен старѣшин града и боярыни», многие из них приходили с дочерьми. Проповедует преподобная и перед монахинями монастыря по благословению игуменьи. И понятно, почему в ее поучении на первом месте стоит задача очищать ум от помыслов: «человека утверждает его претерпѣвати находящая скорби и мысли неподобныя, ты учит отвращати, да не удержимся ими»³⁴. В своих проповедях преподобная ссылается на сочинения прп. Иоанна Лествичника и послания ап. Павла.

При содействии прп. Евфросинии в монастыре произошло разделение на девицкую обитель и монастырь для вдов с разными настоятельницами и запретом общаться монахиням обеих частей монастыря. Это разделение — уже в традиции строго женского монашества на Руси. Первый такой опыт был у прп. Евфросинии Полоцкой. Кстати сказать, монастырь прп. Евфросинии Полоцкой находился вне города, как и монастырь, в котором подвизалась прп. Евфросинии Сузальской.

Новая ступень духовного роста прп. Евфросинии связана с народным испытанием — напечтием Батыя. И, как прежде, новый этап жизни открывается откровением — умирающая игуменья предсказывает о мученической гибели отца Евфросинии и боярина Феодора. Прп. Евфросиния усиливает пост, берет на себя подвиг молитвенного предстояния за народ и Русь. К пребыванию в молчании по нескольку дней, преподобная, как говорит житие, «возбранише себе еже и свѣта сего мало зretи»³⁵. Не означает ли это затвор или жизнь в пещере?

Милость прп. Евфросинии, кажется, не знает предела. Сознавая земную человеческую неправду, она продолжает просить о спасении людей. Ее устремления расходятся с господствующими в обществе настроениями настолько, что Пресвятая Богородица ставит ей в упрек любовь к столь грешным людям: «Не болѣ убо любишь сих, паче Сына Моего и Бога Моего»³⁶.

Даже обличение (единственное в житии!) немилостивого богатого человека прп. Евфросиния вплетает в ткань рассуждения об истинном руководстве, равно как дома, в монастыре или на корабле. Некто из богатых, придя в монастырь и увидев преподобную в разодранной и ветхой ризе, «зело дряхлу лицеем», предложил ей новую одежду. За отказом последовал совет творить милость домашним, а в монастырь можно дать свечи, масло для лампад и фимиам (перечислено только все не-

обходимое для службы!). Получив уведомление о скором конце, прп. Евфросиния, немного поболев, «блаженным отиде путем в вечную жизнь».

Сравнивая жития преподобных дев, находим типичными следующие черты:

- 1) отличительные способности и любовь к учению, чтению Св. Писания;
 - 2) рано оформленное желание иноческой жизни;
 - 3) аскетические труды, в случае с прп. Евфросинией Суздальской — от рождения;
 - 4) общественное служение проповедью. В житиях святые девы показаны как проповедницы среди людей близкого им по происхождению социального круга;
 - 5) духовное руководство в обители на посту игумены у прп. Евфросинии Полоцкой и в положении старицы в случае прп. Евфросинии Суздальской.
- Характерными особенностями аскетического пути прп. Евфросинии Суздальской выступают следующие моменты:
- 1) избранность ее к иноческому служению указана родителям до рождения дочери;
 - 2) дар чудотворения как при жизни, так и после смерти;
 - 3) крайняя степень аскезы, вплоть до затвора и молчания, что вписывается в аскетическую традицию прп. Антония и прп. Феодосия Печерских;
 - 4) борьба с помыслами и хранение ума как необходимая часть монашеского дела.

В отличие от прп. Евфросинии Полоцкой и прп. Евфросинии Суздальской, о Харитине Новгородской ничего неизвестно, кроме ее знатного происхождения. Ее называют то «княжной Чехиней», то «из рода королей Литовских». По преданию, Харитина прибыла в Новгород для обручения, но свадьба не состоялась из-за смерти жениха. По уже имевшейся традиции девушки в таких случаях поступали в монастырь. Выбор монастыря определялся возможностью видеть место вечного упокоения жениха. Ничего не сказано о монашеских подвигах прп. Харитины, ставшей позднее игуменьей монастыря³⁷. Два ударения делается в рассказе о ней — ее высоком происхождении и, по преданию, рано наступившем одиночестве.

Неизвестность подвига и таинственная жизнь в Боге свидетельствуется образами праведных дев Гликерии и княжны Ольшанской. Выраженное в исторических источниках отношение к ним говорит о характере церковного сознания людей времени обретения их мощей. Сознание новгородцев по сравнению с сознанием киевлян можно охарактеризовать как наиболее соответствующее Евангелию, поскольку святость лица ими не связывалась напрямую с полом и возрастом. Тело Гликерии было обретено случайно, его нетленность явилась достаточным основанием для торжественного погребения в храме. Так же случайно обнаружили гроб с телом кнж. Иулиании. Табличка на гробе указала имя почившей. Молодая и красивая, богато одетая девушка (в патерике очень подробно описывается ее убранство) не была воспринята как угодница Божия. И только после того, как митрополиту Киевскому и архимандриту монастыря Петру Могиле явилась «в чудесном видении эта святая... обличая за небрежение святых мощей ее и за маловерие к ним (по обретении мощи были оставлены без достойного украшения, им не воздавали почитания)»³⁸, изменилось положение.

Какие выводы позволяет сделать выше изложенный материал?

Характер служения преподобных Анны, Евфросинии Полоцкой и Евфросинии Суздальской можно охарактеризовать как служение диаконисс в части распространения

нения и утверждения христианской веры прежде всего среди женщины своего сословия. В этом они явились продолжательницами дела кн. Ольги. Начиная с членов своей семьи, они со временем становились духовными наставницами всех приходящих к ним людей. Преподобные девы — книжницы и просветительницы. Будучи представительницами знаменитых и влиятельных княжеских родов они в силу своего жизненного положения стали участницами в церковно-политической жизни Руси. Эта вовлеченность была производной, а не произвольной, и она свидетельствует о складывании традиции церковно-политического участия женщины на основе личного авторитета. Отчетливо видятся два духовных направления в женском монашестве в Древней Руси — молитвенно-созерцательное (прп. Евфросиния Сузdal'ская) и молитвенно-трудовое (прп. Евфросиния Полоцкой), сопряженные с общественным служением. Ясно выражена мысль о связи аскетических подвигов с состоянием общества: необходимость противостояния враждебным внешним условиям (распространение эпидемии, вражеское нашествие, господство внешнего благочестия) вызывает усиление аскетизма.

Образы праведных дев и характер их служения свидетельствуют о глубоком внутреннем согласии между государственной властью (в лице князей) и Церкви. Монашеские постриги княжеских дочерей делали сильной и привлекательной идею социального умаления и служения. С другой стороны, княжеская власть, как ограниченная обстоятельствами места и времени, получала поддержку благодаря их духовному авторитету.

Жизни как тайны «сокровенного сердца» человека учат образы праведных дев Гликерии и Иулиании Ольшанской. В этом выражена мысль об избранности свыше, о которой может быть не должно знать человеку «здесь» и «теперь». Мотив неизвестности подвига, характерный для части преподобных и праведных дев, сближает их жития с житиями отроков (например, праведного Артемия Веркольского). Характерно время появления этих святых дев — XVI в. — время первой «ревизии» почитаемых святых на Руси на церковных Соборах 1547 и 1549 годов. Местное почитание праведных дев, особенно в случае прав. Гликерии Новгородской, свидетельствует о живом церковном чувстве и сознании народа: Церковь есть, прежде всего, жизнь в Боге, а не человеческое учреждение. Сокрытость мирской праведности — другая сторона образов св. Гликерии и св. Иулиании.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ По арх. Филарету — преставилась в 1281 г. См.: Жития святых, чтимых православною церковию со сведениями о праздниках Господских и Богородичных, и о явленных чудотворных иконах, составленные Преосвященным Филаретом (Гумилевским), архиеп. Черниговским. 3-е изд., дополн. Октябрь. СПб., 1900. С. 54.

² Димитрий (Самбикин), архиеп. Месяцеслов святых, всею Русскою Церковию или местно чтимых и указатель празднеств в честь икон Божией Матери и св. Угодников Божиих в Нашем Отечестве (сентябрь–август). Тверь, 1893–1903. С. 612.

³ Клосс Б. М. Избранные труды. Т. II. Очерки по истории русской агиографии XIV–XVI вв. М., 2001. С. 376.

⁴ Печников М. В. Гликерия Новгородская // Православная энциклопедия / Под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Т. VIII. М., 2001. С. 575–576.

⁵ Русские святые: 1000 лет русской святыни. Жития собрала монахиня Таисия (Татиана Георгиева Карцева). СПб., 2000. С. 435.

- ⁶ Не канонизирована — в кн.: Святая Русь или сведения о всех святых и подвижников благочестия на Руси (до XVII века) обще и местно чтимых. Изложены в таблицах, с картою России и планом Киевских пещер: Справочная книжка по русской агиографии / Сост. архимандрит Леонид. Издание графа С. Д. Шереметьева. СПб., 1891. С. 40. — Канонизирована не известно когда — в кн.: Голубинский Е. История канонизации святых в русской церкви. Сергиев Посад, 1884. С. 102.
- ⁷ Об образованности княжеского семейства Вл. Мономаха в кн.: Подсальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237). 2-е изд., испр. и дополн. для русского перевода. СПб., 1996. С. 247.
- ⁸ Русские святыне: 1000 лет русской святости... С. 647; Подсальски Г. С. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237). 2-е изд., испр. и дополн. для русского перевода. СПб., 1996. С. 247.
- ⁹ Книга Степенная царского родословия. Ч. 1 // ПСРЛ. Т. 21. 1 пол. СПб., 1908. С. 174.
- ¹⁰ Русские святыне: 1000 лет русской святости... С. 647.
- ¹¹ Житие Феодосия Печерского // Библиотека литературы Древней Руси. Т. I. XI–XII вв. СПб., 1997. С. 352–433. С. 368.
- ¹² Бъякова М. И. Монастыри на Руси XI — середина XIV века // Монашество и монастыри в России XI–XX века: Исторические очерки. [Отв. Ред. Н. В. Синицына]; Ин-т российской истории. М., 2002. С. 25–56. С. 29.
- ¹³ Житие преподобной Евфросинии Полотская (Из «Степенной книги» и «Сборника XVI в. Троицкой Лавры»). Издание А. Сапунова. Витебск, 1888. С. 3.
- ¹⁴ Там же. С. 6.
- ¹⁵ Там же. С. 4
- ¹⁶ Там же. С. 9.
- ¹⁷ Хитров М. Св. благоверный вел. князь Александр Ярославич Невский. Подробное жизнеописание с рисунками, планами и картами. М., 1991. С. 20.
- ¹⁸ Житие преподобной Евфросинии... С. 26.
- ¹⁹ Там же. С. 16–17.
- ²⁰ Сокращенная история Русской Церкви Филарета, архиепископа Черниговского. СПб., 1869. С. 49.
- ²¹ Ключевский В. О. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871. С. 262.
- ²² Клосс Б. М. Избранные труды... С. 374.
- ²³ Там же. С. 375–376.
- ²⁴ Спасский Ф. Г. Русское литургическое творчество (по современным минеям). YMCA-PRESS, 1951. С. 311.
- ²⁵ Не обсуждаем вопроса об исторической правдивости родословной прп. Евфросинии Сузdal'ской, приводимой в Житии. См. об этом: Спасский И. Преподобная Евфросиния, княжна Сузdal'ская // ЖМП. 1949. № 1. С. 59–65.
- ²⁶ Житие Евфросинии Сузdal'ской // Клосс Б. М. Избранные труды... С. 377–404. С. 379.
- ²⁷ Там же. С. 381.
- ²⁸ Там же. С. 382.
- ²⁹ Там же.
- ³⁰ Там же. С. 384.
- ³¹ Там же.
- ³² Там же. С. 387.
- ³³ Там же.
- ³⁴ Там же. С. 388.
- ³⁵ Там же. С. 392.
- ³⁶ Там же. С. 399.
- ³⁷ Русские святыне: 1000 лет русской святости... С. 53–54.
- ³⁸ Жития и подвиги святых Киево-Печерской лавры с приложением избранных акафистов. Мин., 2005. С. 366.

Н. А. Нетужилова

ЯЗЫК МИФА И РИТУАЛА В ИСКУССТВЕ БАЛЕТА

Известно, что искусство танца выросло из древнейшего чувства, что все существующее подчинено закономерностям ритма. Уже для наших далеких предков ритм был неотъемлемым атрибутом бытия, любой процесс в живой и неживой природе происходил по законам ритма, и гармония космоса предполагала в первую очередь его ритмическую организацию. Попытка подчинить жизнь своего тела космическим ритмам и привела, вероятно, к возникновению первобытного танца, который на первых порах, скорее всего, обходился без музыки, ограничиваясь сопровождением простейших ударных инструментов.

Этот танец порождал мистическое чувство родства, единения людей друг с другом, что, в свою очередь, давало необходимую энергию для выполнения важнейших социальных функций. Ритмически организованные телодвижения существенно облегчали тяжелые трудовые операции; эти же телодвижения были неотъемлемым элементом военных ритуальных танцев или танцев, предшествовавших опасной охоте. Мистическое чувство родства, порожданное ритуальным танцем, санкционировало важнейшие инициатические события жизни человека, например бракосочетание. Поэтому древний танец имел ярко выраженный ритуальный характер, и это обстоятельство предшествовало появлению религиозных, коммуникативных, эстетических и иных функций танца. Точнее сказать, все эти функции были представлены ритуалом, но еще не позволяли отделить их друг от друга. Характерным примером является тотемический танец, который внешне предполагал уподобление животному, покровителю рода, но внутренней его целью интенсивная социализация членов первобытного коллектива. Неслучайно, что тотемом служило не просто животное, а существо зооморфного вида, способное принимать облик и животного и человека. Например, тотемический танец, изображающий крокодила, внешне выглядел так: вождь «...двигался какой-то особенной походкой. По мере нарастания темпа он все больше прижался к земле. Его руки, вытянутые назад, изображали мелкую рябь, исходящую от медленно погружающегося в воду крокодила. Вдруг его нога с огромной силой выбрасывалась вперед и все тело начинало свиваться и скручиваться в острых изгибах, напоминающих движения крокодила, высматривающего свою жертву. Когда он приближался, становилось даже страшно»¹. Такая имита-

ция движения тотемического животного помогала обрести дополнительную силу, ловкость, хитрость, выносливость и другие качества, необходимые воину и охотнику. С другой стороны, основу женских танцев «составляли различные виды колебательных и вращательных движений бедер и грудей»². Колебательные движения корпуса, живота и бедер не только способствовали развитию гибкости и координации, но и имели особое значение для репродуктивной функции. Специфика движений женского танца во многом была обусловлена особенностями физического и физиологического строения женского тела, и благодаря их исполнению «увеличивался таз, особым образом массажировались внутренние органы, что значительно облегчало роды»³.

Позже ритуал дополняется мифом, для которого также характерно воспроизведение космических и природных ритмов. «Миф об умирающем и воскресающем боже характерен для земледельческих культур Средиземноморья. Ритмика этого мифа отражает периодичность событий в природе: обновление мира со сменой времен года. Засуха или неурожай, вызванные смертью бога, сменялись обновлением, возрождением природы, связанным с возрождением бога. Это так называемые календарные мифы. Об этом сообщается в мифах об Осирисе, Изиде, Адонисе, Аттисе, Деметре, Персефоне и др.»⁴. Эти мифы наполнили отражение в многочисленных мистериях, во время которых часто исполнялись танцы, воспроизводившие основные эпизоды мифа. Более того, мистерии предполагали специальную подготовку танцовщиц, первых профессиональных исполнительниц. Благодаря этому уже в Древнем Египте и Древней Греции возникли различные направления танцевального искусства. И хотя помимо ритуальных танцев существовали и обычные бытовые танцы, танец, включенный в структуру мифа и предполагавший наличие танцевальных ритуалов в священных обрядах, играл в древнем мире более важную роль. Танец, воспроизводивший смерть и воскресение богов, предполагал и глубочайшую трансформацию человеческой природы, предполагал возвращение человека в изначальную стихию мироздания. В опьянении танца человек отbrasывал от себя социальные ограничения и переживал свою нераздельность с другими людьми и с природой в целом. «Отныне, внимая благой вести о мировой гармонии, каждый чувствует, что он не только соединился, примирился и слился со своим ближним, но и просто-напросто составил с ним единое целое, словно разорвано уже покрывало Майи и только жалкие лохмотья полоцутся на ветру перед лицом первоединого начала»⁵.

Общепризнанно, что искусство в большей степени, чем другие формы духа, сохраняет синтетический характер, и это обстоятельство предопределяет его близость к мифу, при том различии, что миф, в отличие от искусства, не допускает условности и все свое содержание признает реально существующим, а искусство, напротив, охотно обращается к условности и допускает фантастическое содержание, которое таковым и осознается. Поэтому, бесспорно, традиционный миф претерпевает в искусстве существенные метаморфозы, он преобразуется в эстетический и художественный компонент произведения искусства и, по крайней мере частично, утрачивает свою исходную сущность. Однако характерное для мифа тяготение к синcretическому восприятию реальности свойственно не только начальным этапам жизни человечества, и с обособлением религии, философии, науки, искусства сам миф не только не исчезает, но и продолжает развиваться параллельно и оказывает определенное воздействие на иные формы общественного сознания, в том числе и на искусство.

Влияние мифа на искусство не является исключительной особенностью XX века, так как и в XIX столетии, и ранее мифологические сюжеты доминировали в живописи, в поэзии, в литературе, в музыке. Что характерно для XX столетия — так это тот факт, что наиболее мифологическим и мифотворческим искусством становится балет. Неслучайно, что массовый интерес к нему в XX веке совпадает с обострившимся интересом к мифологическому вообще. Дело не в том, что мифологический балет, с его спящими царевнами, заколдованными принцессами и сильфидами, имел к социальным проблемам своей эпохи весьма отдаленное отношение и мог восприниматься как чистое «искусство для искусства». Дело в том, что именно ярко выраженная мифологичность позволяла балету становиться актуальным искусством. Иными словами, мифологичность имеет существенную связь с природой балета, что, помимо прочего, подтверждается и тем обстоятельством, что чем больше на сцене оказывается реальных, не мифологических персонажей, тем более пародийным и для самой реальности, и для балета оказывается спектакль. Сама попытка соединить актуальные проблемы эпохи и балет оборачивается компрометацией и эпохи и искусства балета.

Возможно, следует сделать ту оговорку, что мифологическая природа балета не означает лжи, пустого вымысла, безудержного сочинительства, но представляет собой особый тип отображения действительности, для которого характерно восприятие мира как целого, а любое концептуальное осмысление мира не допускает абстрагирования от какой-либо из сторон этого целого. Мифологическое восприятие мира может быть сближено с восприятием действительности, свойственным ребенку. Характеризуя мышление детей, Ю.М. Лотман и Б.А. Успенский отмечают такую его особенность, как склонность к приобретению собственных имен, а также тот факт, что при афатических расстройствах речи эти собственные имена утрачиваются последними. «Дойдя до места, где взрослый употребил бы глагол, ребенок может перейти на парalingвистическое изображение действия, сопровождаемое междометным словотворчеством. Можно считать это именно специфической для детской речи формой повествования. Наиболее близкой моделью детского рассказывания был бы искусственно скомпонованный текст, в котором называние предметов осуществлялось бы при помощи собственных имен, а описание действий — средствами вмонтированных кинокадров... аналогичный тип повествования можно наблюдать и в ритуальных танцах»⁶. Такой тип повествования свойствен и балету. Его текст также искусственно скомпонован, и «называние предметов» осуществляется их демонстрацией в танце, тогда как описание действий, которое вначале перепоручалось декламации, речитативу, сосредоточивается в немой игре, условной жестикуляции. Смысл балета состоит в танцевальном, чисто пластическом обозначении сущностных сил мироздания. Они должны быть представлены как уже наличествующие в мире, еще до того, как они проявят себя в каких-либо действиях. Этим обусловлено такое качество балета, как экспозитивность. Подобные функции в балете принадлежат не только отдельным персонажам, но и группам персонажей, представляющим собой коллективные портреты персонифицированных сил. В этих балетных персонификациях, в том числе и тех, что являются прямым олицетворением природных явлений, подчеркивается и акцентируется то свойство называния, где существенно не сходство, ограниченное отдельными деталями, а само по себе наделение определенным атрибутом. Хореограф обозначает силы и объекты отображаемого им мира, дает им названия. Такое мифологическое называние пред-

ставляет собой существенный момент осознания мироздания. Имя в балете выступает как знак места в мире.

Традиционное понимание природы мифа лучше всего выражено Т. Манном: «Всякий миф — это изначальный образец, изначальная форма жизни, вневременная схема, издревле заданная формула, в которую укладывается осознающая себя жизнь, смутно стремящаяся вновь обрести некогда предназначенные ей приметы»⁷. Именно такое понимание нашло выражение в работах К. Г. Юнга, создавшего учение об архетипах как формальных схемах, априорно конструирующих человеческие представления. Для такого архетипа-образца характерно, что «действие не абстрагируется от предмета, а интегрировано с носителем и может выступать вообще как состояние собственного имени»⁸. Язык танца, язык балета — это язык, где действие не отделяется от его носителя, а интегрируется в его сущность. Поэтому структура балета противостоит имитированию реального действия, так как балет говорит на языке отглагольных существительных.

Следует отметить, что поисками нового мифологизма был занят не только балет. Так, например, «разработанная Вагнером музыкально-драматическая техника сквозных тем — лейтмотивов — в виде повторяющихся “цитат” отдельных фраз, развертывания отдельных мотивов в целые сцены, контрапунктического разветвления таких мотивов и т. д. ...была впоследствии перенесена в мифологизирующий роман XX века»⁹. Однако еще до первых постановок оперы Вагнера «Летучий голландец», где обнаруживаются только первые признаки лейтмотивной системы, в 1841 году в Париже был поставлен балет «Жизель», где балетмейстер Перро активно выстраивал лейтмотивную систему, позднее развитую Петипа и сохранившуюся в этом спектакле по сей день.

Поиски нового языка искусства были созвучны духу времени. В европейской культуре рубежа XIX–XX веков наиболее актуальной становится проблема границы между культурой и теми областями действительности, которые к культуре не относятся. Вспомним, что в это время под влиянием новейших естественнонаучных открытий в культуру и искусство также входят энергетические теории, согласно которым в культуре, как и в природе, увеличивается энтропия, рассеивание и угасание творческой энергии, ослабление витальных жизненных сил. Согласно таким теориям, культура не способна развиваться бесконечно, достигнув своей вершины, она неизбежно начинает движение к упадку, к декадансу, к истощению. Таким образом, циклическое движение культуры проходит обязательные стадии варварства, собственно говоря культуры и цивилизации. Современное состояние Европы осмысливается как «закат». В самой культуре, по мнению Н. Бердяева, «заключены начала, которые неотвратимо влекут ее к цивилизации. Цивилизация же есть смерть духа культуры»¹⁰. Угасание творческой энергии, питающей культуру, является основным источником тревоги и беспокойства и для А. Блока. Истощение «духа музыки» — явный признак упадка культуры, вырождения ее в цивилизацию: «Всякое движение рождается из духа музыки, оно действует проникнутое им, но по истечении известного периода времени это движение вырождается, оно лишается той музыкальной влаги, из которой родилось, и тем самым обрекается на гибель. Оно перестает быть культурой и превращается в цивилизацию»¹¹.

Разумеется, если культура истощается, утрачивает животворящий «дух музыки», то она нуждается в притоке энергии извне. Дальнейшие возможности развития культуры связываются с новыми семиотическими сферами. Эти новые сферы лока-

лизуются либо в «до-культурном», либо в «посткультурном» пространстве — соответственно, на стадии варварства или на стадии цивилизации. Многие художники этого времени осознают относительность границ культуры. На эту относительность накладывается традиционная для философии и эстетики оппозиция природы и культуры, которая принимает разнообразные формы и предстает в виде противоречий духа и плоти, Аполлона и Диониса, сознания и бессознательного, среды и наследственности, психофизиологического и биосоциального и т. д. При этом характерно понимание языка символов как вершины культуры, то есть как языка, враждебного человеческой личности, подавляющего ее природу, и одновременно с этим обращение к языку символов как к языку, зовущему «назад к природе», к естественным, первозданным чувствам и проявлениям человеческого Я.

А. Блок категорически отвергает «безмузыкальную цивилизацию», «губительницу духа музыки», и не рассматривает ее как альтернативу культуре, находящейся в состоянии кризиса. Поэтому «...варварские массы оказываются хранителями культуры, не владея ничем, кроме духа музыки, в те эпохи, когда обескрыленная и отзвучавшая цивилизация становится врагом культуры...»¹². Н. Бердяев также признает потребность в притоке варварских сил, которые способны оживить деградирующую культуру: «Варварство духа и варварство крови и плоти, черпающие силы из глубочайших темных истоков бытия, извлекающие соки из темных корней всякой жизни, из непросветленной и непретворенной еще культурной бездонности, должно могущественным потоком нахлынуть на человеческую культуру, когда в ней начинается упадок и истощение»¹³.

В таком историческом и социокультурном контексте следует рассматривать и специфический художественный язык балета. Он выстраивается от той исходной точки, что танцор выражает чувство при помощи тела. Когда танцор представлен в своем теле полностью, любой из его жестов оказывается наделен глубочайшим смыслом. Создается впечатление, что движения происходят из некоего внутреннего источника. То, что внешним образом глаз воспринимает как движение, на уровне восприятия преображается в утонченную игру эмоций или образов. Балет отражает определенную реальность, которая дана нам просто потому, что мы являемся человеческими существами. К.Г. Юнг ввел термин «архетип», который помогает нам определить универсальный характер этой реальности. Термин «архетип» относится к образам и сюжетам, обнаруживающим сходство во всех культурах и цивилизациях, от самой глубокой древности до наших дней. В числе архетипов могут быть образы — например, дерево жизни или лабиринт; персонажи — например, олицетворяющая мудрость змея; сюжеты — например, рассказы о поисках сокровищ, дальних странствиях. Кроме того, существуют универсальные архетипы движения: руки, воздетые в молитве или заклинании, тело, настолько переполненное чувством, что оно изгибается, или руки, демонстрирующие объятия. Именно с такими архетипическими движениями чаще всего мы и встречаемся в искусстве балета. Эти движения позволяют выйти за пределы конкретного времени и места.

Балет относится к пространственно-временным искусствам. Если живопись, скульптура существуют только в физическом пространстве и зритель всегда имеет возможность вернуться к художественному произведению для более детального осмотра, то балет в этом смысле необратим. То, что мы видим, представляет собой последовательность движений, исполняемых под музыку, и это всегда последовательность движений во времени. Уже в силу этого балет приобретает характер пове-

ствования. Балет может и не рассказывать нам какую-то историю, но он всегда представляет собой последовательность, движение от одного состояния к другому. Все это в целом может характеризоваться сложностью или простотой, но сложны или просты сюжеты балета, они в любом случае архетипичны. И чем проще архетипическая история, тем богаче и разностороннее ее потенциал. Архетипические истории настолько сильны и естественны, что, когда они исполняются в балете, они даже не требуют достижения сюжетного уровня. Сюжет может оставаться остовом, который зрители никогда не увидят.

Архетипическая природа балета нашла любопытное выражение в одной оценке балета И. Стравинского «Весна священная», постановка которого, по общему мнению, была не оценена должным образом публикой. Эта оценка принадлежит Н. Рериху, который был автором декораций и костюмов. «Я помню, как во время первого представления публика свистела и кричала так, что ничего нельзя было услышать. Кто знает, может быть, в этот самый момент люди находились в состоянии внутренней экзальтации и выражали свои чувства, как самые примитивные из племен. Но я должен сказать, что этот дикий примитивизм не имел ничего общего с утонченным примитивизмом наших предков, для которых ритм, священный символ и утонченность жеста были великими и святыми понятиями»¹⁴.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Королева Э. А. Ранние формы танца. Кишинев, 1977. С. 44.

² Там же. С. 71–72.

³ Там же. С. 98.

⁴ Морина Л. Ритуальный танец и миф // Религия и нравственность в секулярном мире: Материалы научной конференции. 28–30 ноября 2001 года. СПб., 2001. С. 123.

⁵ Ницше Ф. Рождение трагедии из духа музыки // Ницше Ф. Стихотворения. Философская проза. СПб., 1993. С. 139–140.

⁶ Лотман Ю. М., Успенский Б. А. Миф-имя-культура // Ученые записки Тартуского университета. Тарту, 1973. Вып. 308. С. 291.

⁷ Мани Т. Собрание сочинений в 10 томах. Т. 9. М., 1960. С. 175.

⁸ Лотман Ю. М., Успенский Б. А. Миф-имя-культура. С. 291.

⁹ Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М., 1976. С. 293.

¹⁰ Бердяев Н. Кризис искусства. М., 1990. С. 165.

¹¹ Блок А. Записные книжки. М., 1965. С. 116.

¹² Там же. С. 118.

¹³ Бердяев Н. Кризис искусства. С. 188.

¹⁴ Рерих Н. К. Материалы к биографии. 1917–1919 гг. М., 2008. С. 243.

ИСТОРИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

В. Н. Сагатовский

ЕСТЬ ЛИ БУДУЩЕЕ У РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ?*

Постановка проблемы

Вопросы о том, когда началась русская философия и является ли она самостоятельным направлением, имеющим мировое значение, не получили общепринятого решения ни в российской, ни в зарубежной философской мысли. Не останавливаясь в этой статье специально на их обсуждении, я буду исходить из следующих положений. Во-первых, множество интересных философских мыслей высказывалось в России в XVII и в первой половине XIX столетия. Но одно из оснований, определяющих специфическую направленность русской философии, связано, как это справедливо утверждал Н. О. Лосский, с именами И. В. Киреевского и А. С. Хомякова¹. А центральной фигурой, положившей начало систематическому развитию нашей философии, является В. С. Соловьев. Во-вторых, период развития отечественной философской мысли, начало и конец которого обозначены именами В. С. Соловьева и С. А. Левицкого (умершего в 1983 году), можно охарактеризовать как *классическую русскую философию*. До открытия Философского Порохода в 1922 году эта философия развивалась в России, а затем — за рубежом, где ряд ее представителей получил мировую известность и признание. В Советском Союзе это направление было представлено трагическими фигурами А. Ф. Лосева и М. М. Бахтина. Классическая русская философия является самостоятельным феноменом, имеющим не только национальное, но и всемирное значение.

Если согласиться с последним утверждением, то не идет ли речь о значении, имеющим лишь историческую ценность и не связанным непосредственно с настоящим и будущим развитием философии? Нельзя ли было бы охарактеризовать роль этого направления в статье с названием типа «С. А. Левицкий и конец классической русской философии»? Но если и дальше провести аналогию с известной статьей Ф. Энгельса, то, может быть, подобно тому, как классическая немецкая философия дала, с точки зрения марксистов, основу для синтеза диалектики и материализма, что способствовало выходу мировой философии из кризиса 40-х годов

* Текст доклада, прочитанного на семинаре «Русская мысль» (РХГА) 27 февраля 2009 года.

XIX века, так и классическая русская философия способна послужить основой нового синтеза и выходу мировой философии из нынешнего затянувшегося кризиса?

Я буду отстаивать именно этот тезис.

Методологические предпосылки

Понимаю, что сказанное выше у многих может вызвать решительное неприятие. Однако когда нет возможности детально обосновать свою позицию, то надо, по крайней мере, заявить ее с полной ясностью. Теперь это надо сделать также и относительно тех методологических установок, которыми я руководствуюсь. Эти установки связаны с отношением к возможности получения объективной истины, а также с пониманием соотношения парадигмального подхода и наличием «магистральной линии» в развитии философии. Моя трактовка этих проблем далека от доминирующего ныне феноменологического и тем более постмодернистского подхода, но не совпадает она и с классическим диалектикоматериалистическим решением (допущение последнего облегчило бы ее разгромную «критику» или отбрасывание с порога).

Отрицание объективной реальности и возможности ее истинного отражения является либо кабинетной абстракцией (от «естественной установки»), либо мистификацией публики. В самом деле, если не сводить материю к физическому и внешнему, то наличие в содержании сознания того, что от него не зависит и принудительно дает о себе знать (а не просто полагается субъектом в интенциональном акте), очевидно². И неадекватное осознание этого содержания (отражение объективной реальности) дает себя знать в неадекватном поведении (решении практических или теоретических задач). Естественно, под отражением понимается не «копирование», но соответствие информационных и предметных структур. Истина всегда конкретна, т.е. отражение является адекватным или неадекватным не «вообще», но всегда только по отношению к конечному предмету, выделенному из объекта под решение определенной задачи³. Так же, как отрицание объективной реальности неизбежно ведет к солипсизму, так и отрицание возможности постижения истины ведет к абсурдному следствию: является ли истиной утверждение о несуществовании истины? Честно говоря, если бы не модные «навороты», то в подобных дискуссиях хватило бы ссылки на *argumentum ex contrario* и на положение «*Cum principia negante non est disputandum*».

Но дело осложняется распространенным отрицанием вообще претензий философии на то, чтобы быть наукой, постигающей истину. Философ, мол, аподиктически описывает свое восприятие мира (феноменология), и потому философия превращается в разновидность литературы (постмодернизм). Фактически здесь оба эти направления смыкаются: никаких категорий, только экзистенциалы. И каждая не-повторимая философская картина мира неповторима и самоцenna; сравнительный анализ, и тем более аккумуляция истин, недопустимы. Я допускаю, так сказать, внутрилабораторное и эстетическое значение такого подхода. Ни одна наука не работает сразу со строгими доказательствами и четкими определениями. Творческий поиск включает в себя и вопрошание, и полет фантазии, и вольные ассоциации. Но если все это не оседает в общезначимых результатах, то нет и развития такого взгляда на мир, который можно обосновать, проверить и сделать руководством к действию. И вся духовная деятельность превращается в игру.

Возможно, чтение подобных текстов кому-то и доставляет эстетическое удовлетворение. Не буду спорить о вкусах, но я предпочитаю тексты классиков их интерпретациям в духе Р. Барта и поэзию Тютчева «философской поэзии в прозе» Хайдеггера (не говоря уж об его эпигонах). Философия не сводится к науке, и философствование успешно реализуется и в литературе, и в обыденном общении. Но, повторяю, если мы хотим доказательно руководствоваться ею в стратегии нашей жизни в целом (а это уже *мировоззренческий выбор*), то она не может не быть наукой. Парадигмы разных философских школ и направлений освещают инвариантный предмет философии (атрибутивные характеристики мира, человека и человеческих отношений) с разных позиций и с разных сторон. Но, если они способны отказаться от претензии на абсолютную правоту, то главное в их сопоставлении не «борьба», а *взаимодополнительность* их положительных моментов, полученных ими объективных истин, продвижение в более полном и адекватном познании своего предмета. *Синтез, «единство единства и многообразия»* (С. Л. Франк), а не самодемонстрация самовыражения — движущий нерв развития философии.

Это не значит, что мы, подобно Гегелю и марксистам, должны выстроить все философские направления по единой магистральной линии движения к вершине — Гегелю или «единственно научной» марксистско-ленинской философии. Я равно не приемлю медузообразный образ ризомы и жесткую прямолинейную иерархию. Необходимо нечто третье: понимание *вклада* каждого направления в *открытую* постоянно становящуюся целостность философского видения мира и обращение особого внимания на те вклады, которые на данном этапе способны стать основой нового синтеза⁴. Именно это я вижу в русской философии в контексте современной эпохи.

Сущностные особенности классической русской философии

Русская философия достаточно сложное и противоречивое явление. Я не хотел бы ее идеализировать, как и русский менталитет в целом. Но здесь я вижу задачу не в анализе ее сложности, но в выявлении доминирующих сущностных сторон — тех черт, которые делают ее самобытным явлением, определяют ее вклад в мировую философию и культуру и позволяют возлагать надежду на то, что ее интенции смогут сыграть решающую роль в становлении философии будущего. Эти черты в разной степени и по-разному проявляются у различных русских мыслителей, и, строго говоря, речь идет именно об их доминировании в целом, а не об инвариантности относительно всех представителей русской философии. Но именно их сочетание определяет характер этого явления в целом.

Ориентация на решение проблем. Н. А. Бердяев, делясь в своем «Самопознании» впечатлениями о французской философии 30-х годов прошлого столетия, писал, что, в отличие от русских мыслителей, ориентированных на постановку и решение различных проблем, французы предпочитали демонстрировать историко-философскую эрудицию: кто что сказал по данному поводу. Да, для русской философии было характерным не логические или литературные упражнения, не игра в бисер, не вопрошания без ответов, но стремление дать программу и даже инструмент для преобразования мира и человека. Трактовки того, как, что и во имя чего преобразовывать, были самыми разными: скажем, от Чернышевского до Бердяева, от построения рая на Земле до ухода в царство души и духа, от Общего дела Н. Фе-

дорова (воскрешение умерших предков и заселение Космоса) до формирования в себе не столько «героев» (активно изменяющих внешний мир), сколько «подвижников», стремящихся к внутреннему духовному совершенствованию (авторы «Вех»). Но самыми значимыми, как мне представляется, выражениями этой ориентации были идеи превращения нашей жизни во «внекривую литургию» (Н. Ф. Федоров⁵) и *ответственного поступка* как неповторимого события вхождения в бытие (М. М. Бахтин).

Я понимаю образ «внекривой литургии» так, что почитание святого должно совершаться не только в храмах, красота присутствовать не только в музеях, что вся жизнь на каждом шагу должна быть освещена и освящена светом духа и души, согласной с духом. Иными словами, но тот же идеал исповедовали и многие русские материалисты. Вспомним, к примеру, «Туманность Андromеды» И. Ефремова и замечательный образ будущего обустройства нашей планеты: по всей Земле можно будет пробежать босиком и не поранить ноги; или его мечты о воплощении красоты в жизни в историческом романе «Великая дуга» и неприятие безобразия и бездуховности в «Часе быка».

Чтобы прийти к воплощению такого идеала, мы должны совершать не функциональные «акции», но смысложизненные поступки (этого слова, кстати, нет в английском языке — только action), понимая, что каждый наш шаг может стать неповторимым в его воздействии на окружающую жизнь и самих себя, стать событием, совершенствующим или разрушающим бытие. Ту же мысль, но уже в религиозной форме, высказывает И. Ильин, видя смысл жизни в том, чтобы «вплести свою нить в Божью ткань мира».

Разве не актуально взглянуть с позиций этих идей на все большую реальность глобальной катастрофы, как следствия нерепаемости глобальных проблем современности и неразумно проводимой глобализации, и на сопровождающий все это «пир во время чумы» в духовной сфере?!

Антрапокосмизм. Это такое решение основного вопроса мировоззрения — вопроса об отношении человека к миру, согласно которому акцент делается не на приоритете одного из начал (как, например, человека в антропоцентризме — основном принципе Нового времени на Западе), но на их взаимодействии, основанном на признании самоценности и человека и мира. Если и первая черта распространяется не на всех философов рассматриваемого направления (так, ориентация на решение проблем явно не относится к Л. Шестову), то тем более справедливо это относительно антропокосмизма. Достаточно вспомнить открытый антропоценцизм Бердяева, а в менее явной форме он присущ многим религиозным философам⁶. И все же в целом антропокосмизм — одна из самых ярких черт русской культуры рассматриваемого периода, проявившаяся в таком движении, как космизм, охватившем искусство, науку и философию.

Русские ученые напрямую приходили к мировоззренческим выводам антропокосмистского характера. Сам этот термин был введен в научный обиход биологом Н. Г. Холодным. Противопоставляя антропокосмизм антропоцентризму, он выделяет следующие стадии развития последнего: 1) страх перед природой; 2) взгляд на природу как на объект деятельности и условие человеческого благосостояния; 3) взгляд на человека как на «творца мира»; 4) кризис, крушение: противопоставив себя природе, человек разрушает и ее и себя. С точки зрения антропокосмизма человек не центр мироздания, но его органическая часть, отличительной чертой ко-

торой являются не привилегии, но ответственность. Весь мир становится для человека его домом и садом⁷. Н. Г. Холодный — материалист, но суть антропокосмизма в его духовном аспекте отчетливо проявляется и в русской религиозной философии.

Наверное, я выскажу сейчас спорное (во всяком случае, непривычное) положение, но я считаю, что антропокосмизм в русской философии проявился в развитии идей *соборности* и *софийности*⁸. Понятие соборности ввел в философский обиход А. С. Хомяков, понимая под ней свободное единство людей через их любовь к Богу и любовь Бога к человеку. Н. А. Бердяев в своей книге о Хомякове дает уже светскую характеристику соборности, трактуя ее как «общение в любви»⁹. Думаю, что суть понимания соборности как категории заключается в определенной интерпретации отношения человека как неповторимой индивидуальности к целому: Богу, природе (космосу), человечеству, социокультурной общности. А именно: целое и индивидуальность как его часть (не просто элемент множества!) воспринимают друг друга не как средства, но как самоценность, т. е. находятся в отношении взаимной любви. В русской религиозной философии любовь человека к Богу реализуется в его активном сотворчестве с ним через соборную деятельность в опосредствующих звеньях целого: в природе и обществе.

В этом аспекте соборность конкретизируется в софийности. В. С. Соловьев полагал, что София — это посредствующее начало между Богом и миром; это «душа мира, или идеальное человечество, которое... собою связывает все особенные живые существа или души»¹⁰ и выполняет космическое предназначение человечества — становление всеединства. Через Софию человек «воспринимает и отражает в природу умные лучи божественного Логоса и в нем природа софийна»¹¹. Именно так, считает С. Н. Булгаков, происходит обожение мира. И в этом процессе «Злой огонь самости погаснет, схваченный пламенем мировой любви»¹².

И обожение мира, и превращение его в «дом и сад» требует человеческого *творчества* не как эгоцентрического самоутверждения, но как *сотворчества* с Богом и миром. Человеческая свобода, имеющая в своем основании соборность и софийность, направляется не *волей к власти*, но *волей к любви*. И на этом пути она проявляется как добная созидаельная активность в рамках целого, объединенного соборностью. Но добро и любовь нуждаются в защите, и здесь наше свобода и творчество уже исполняют роль «сопротивления злу силой» (название одной из работ И. А. Ильина). И в том и в другом случае антропокосмизм ориентирует на свободное совершенствование мира и человека, и эта свобода способна выступать, по замечательному выражению С. А. Левитского, как овозможнение невозможного»¹³.

И опять-таки, весьма актуально сравнить эти установки с теми, которыми руководствуется проводимая ныне глобализация...

Аксиологичность. Активность в решении жизненных проблем и совершенствовании бытия, проповедуемые русской философией, не является узколобой активностью современных прагматиков, обуравляемых жаждой «успешности», или ризомными играми постмодернистов. Направленность активности задается единством духовных ценностей как основы *выбора* целей и средств деятельности. Это ценности *святого, добра, красоты, истины*, единство и взаимодополнительность которых подытоживается в идеале *правды*. Названные ценности предстают как системообразующие ориентиры религиозного и эстетического отношения к бытию, нравственности и познания. Только такое поведение соответствует целостному ми-

ровоззренческому представлению о правде, которое зиждется на сопричастности к духовным основам бытия, стремлению к умножению добра и красоты и основывается на обладании истиной.

В английском языке нет различных терминов для выражения понятий истины и правды; их наличие в русском языке выражает одну из глубинных особенностей не только нашей философии, но и ментальности в целом. Не просто верить и/или знать, но *поступать* в соответствии с религиозным, нравственным, эстетическим чувством и истинным знанием — это и значит *жить по правде*. Религиозное и нравственное отношение к правде присуще русским философам самых различных взглядов. В. В. Зеньковский хорошо показал это на примере «полупозитивистов» Н. К. Михайловского и П. Л. Лаврова¹⁴, а С. Н. Булгаков распространил это и на марксистов¹⁵. Наиболее последовательно такой подход выражен в работах В. С. Соловьева, Н. О. Лосского и других религиозных философов. Не изменило его в целом даже скептическое отношение к истине у Бердяева: неслучайно Л. Шестов иронизирует на предмет преданности Бердяева правде и справедливости, сравнивая его с Михайловским¹⁶.

Разве не этого — цельных поступков на основе правды — катастрофически не хватает современной эпохе?

Стремление к целостности. Целостный человек, цельное знание, синтез достижений различных культур (всечеловечность, по Достоевскому), синтез моментов истины в философском знании — все это разительно отличает русскую культуру и философию от «игры в бисер» и провозглашения «войны целому» (выражение Ж. Делеза и Ф. Гваттари). Здесь следует выделить содержательный и методологический аспекты. В содержательном плане имеется в виду идеал целостности бытия: целостный человек в целостном мире. Методология целостного подхода формулирует принципы «сборки» различных явлений в соответствии с идеалом целостности.

Целостность, во-первых, это не тоталитарная принудительная неразличимость, но внутренне детерминированное, т. е. свободное соотнесение частей в едином целом: человек — часть целого природы, общества и духовной основы бытия; такая часть, которая, в свою очередь, в идеале оказывается целым для своих природной, социальной и душевно-духовной сторон. Во-вторых, целое — это нечто более сложное, чем система, и отношения часть—целое и элемент—множество (система) не тождественны друг с другом. Целое, в отличие от системы, включает в себя принципиально континуальные, неразложимые на элементы и неформализуемые компоненты — то, что относится к душе и духу, к экзистенции и трансценденции. Но именно эти компоненты, не поддающиеся чисто рациональному анализу, и определяют природу целого. Поэтому целостность в русской философии суть *одухотворенная целостность*. В-третьих, это не что-то абсолютно законченное, целостность является *открытой*, это *становящееся* всеединство (В. С. Соловьев). И его становление есть подлинное «Общее дело» человечества. Я беру термин Н. Федорова, но вкладываю в него общее содержание (не обязательно Федоровский вариант): не функционирование в конкурентоспособном бизнесе, но служение тому, что объединяет в целое природу, общество и отдельных личностей. В современной глобальной ситуации таким Общим делом, альтернативным глобальной же катастрофе, может быть только осознанное созидание Ноосферы¹⁷.

Что касается методологии целостного подхода, то ее исходный принцип был также изложен В. С. Соловьевым: «Под отвлеченными началами я разумею те част-

ные идеи... которые, будучи отвлечены от целого и утверждаемы в своей исключительности, теряют свой истинный характер... Критика этих отвлеченных и в отвлеченности своей ложных начал должна состоять в определении их частного значения и указания того внутреннего противоречия, в которое они необходимо впадают, стремясь занять место целого»¹⁸. В любой философской концепции присутствуют моменты истины, которые могут оказаться взаимодополнительными по отношению к таким же моментам других концепций на более высоком уровне синтеза. Претендую же на истинность во всех отношениях, эти моменты превращаются в ложные отвлеченные начала, отношения между ними становятся отношениями конкурентной борьбы. В. С. Соловьев успешно применил эту методологию, развивая в теории познания концепцию цельного знания (взаимодополнительность моментов истины эмпиристского, рационалистского и религиозно-идеалистического подходов) и учение о нравственности. В настоящее время настала пора применить такой подход к философии в целом.

Онтологизация субъективности. Эта очень важная черта напрямую связана с идеями антропокосмизма и целостного подхода к бытию, и к тому же носит четко выраженный теоретический характер. В философии, принимающей принцип антропоцентризма как нечто само собой разумеющееся, человек и мир противостоят друг другу, все природное подлежит преодолению и подчинению; человек с его субъективностью — вот исходная реальность, полагающая все остальное. В природе нет субъективности, она чужда человеку. Космос представляет собой либо бездушное движение материальных частиц, либо является вотчиной князя мира сего. Русская философия закладывает основы *проблематизации субъективности*, пытается понять ее *онтологический статус*¹⁹. До сих пор не получила должной оценки трактовка Декартовского «Cogito ergo sum», предложенная С. Л. Франком. Он понимал это положение как ключ, с помощью которого нам открывается доступ к самому бытию. Самодостоверность сознания вместе с тем означает его неустранимость, т. е. необходимость и достоверность его как бытия... Если бы мы сами стояли вне бытия, если бы «сознание» означало только сферу, *противоположную бытию*, то никакой анализ и вообще никакие средства не могли бы нам раскрыть и сделать достоверным бытие. Напротив, великий, озаряющий смысл этой формулы заключается в том, что в лице сознания открылось бытие, которое «дано» уже не косвенно, не через посредство его сознавания, а совершенно непосредственно — бытие, которое мы «знаем» именно в силу того, что мы сами *если* это бытие²⁰. Идеальное и реальное *существуют*, дополняя друг друга в единстве бытия, — отсюда и понятие идеал-реализма, введенное Н. О. Лосским. Взаимодействие сознания и того его содержания, которое от него не зависит (т. е. объективного или транссубъективного, по Лосскому), а не попытки их «сведения» друг к другу, ставится во главу угла. Само бытие таково, что в нем есть и «идеальное» и «реальное».

Но касается ли это только человеческого познания? А как обстоит дело в дочеловеческом мире, является ли он чисто объективным? Или, может быть, субъективное начало столь же всеобще, как и материальная сторона бытия? Н. О. Лосский отвечает на последний вопрос положительно, вводя категорию «субстанционального деятеля» как всеобщую характеристику бытия на любом уровне развития от элементарных частиц до человека. В отличие от лейбницевской монады, субстанциональные деятели открыты друг другу и их внутренне детерминированная эволюция и взаимодействие образуют творческую основу бытия. С этих позиций он критику-

ет материализм, который не видит в мире изначального внутреннего стремления²¹, преодолевая в то же время ограниченность классических форм идеализма. Идеальное есть в самом мире, и оно не сводимо к материальному. Новый философский синтез получает основание в выделении положительных сторон материализма (допущение объективной реальности) и идеализма (наличие в самом мире атрибутов, нередуцируемых к атрибутам материи).

Рассмотренные сущностные особенности классической русской философии, взятые в их единстве, позволяют говорить о формировании философии и зиждущегося на ней мировоззрения, альтернативных тем, что составили основу возникновения глобальных проблем современности и характера осуществляющейся глобализации. Человек не противостоит чуждому миру, в котором он не укоренен и которому он навязывает свою волю к власти, но относится к нему с позиций соборности и творческого совершенствования, признавая самоценность его духовных начал и переходя от властного монолога к диалогу и соработничеству.

Постсоветская философия

Современная философия в России, если характеризовать ее в целом, представляет довольно грустное зрелище. Можно провести определенную аналогию с литературой: жаловались на отсутствие свободы, но имели совсем неплохие результаты; а получив эту свободу, не реализовали ее пока-что в чем-то значительном. В рамках марксистской парадигмы советская философия, хотя и была ограничена этими рамками, достаточно плодотворно развивалась в области онтологии, теории познания, логики и методологии науки, эстетики. Ей явно не хватало экзистенциальности, но на рациональном уровне достижения были налицо. К сожалению, в отличие от литературы, эта философия не была укоренена в отечественных традициях; предшествующая русская философия воспринималась весьма односторонне. Путь русской классической философии оказался прерванным, поскольку ее основные представители работали в эмиграции, а оставшиеся в Советском Союзе вынуждены были так или иначе «перековываться».

Советские философы мало знали (в массе своей ничего не знали) о работе блестящих эмигрантов, а те, в свою очередь, по вполне понятным причинам проявляли по отношению к советской философии некоторую предвзятость. К примеру, в «Истории русской философии» Н. О. Лосского есть раздел, посвященный диалектическому материализму, а в одноименной работе В. В. Зеньковского — «так называемой советской философии». И тот и другой справедливо критикуют сведение бытия к материи, понимаемой как объективная реальность. Но понимание значимости такой трактовки материи, в отличие от сведения ее к реальности физической, отсутствует. Зеньковский в ленинской идеи различия философского категориального понимания материи как объективной реальности и физических характеристик конкретных форм материи увидел только... «осторожность»²². А в 60–80-е годы, когда в советской философии были получены ее основные результаты, в русском зарубежье уже почти не осталось тех, кто мог бы это оценить.

В конце 80-х годов на нас хлынул поток закрытой до того времени русской философии. Помню, как я удивлялся и радовался, находя в этих текстах открытые мной самостоятельно «велосипеды». Но большинство советских философов к ана-

логичному восприятию просто не было готово. И причина тому не только в ограниченности материализма. Возвращение в собственное лоно *передала* модная экспансия современной западной философии. Постепенно так называемая «критика современной буржуазной философии» в значительной степени начала превращаться в ее пропаганду. Не надо забывать, что «аутентичный марксизм» возник и развивался в контексте культуры Запада. Догматически же препарированная марксистская философия в духе официальных учебников людям, мыслящим и ипущим, а то и просто стремящимся к оригинальности, претила своей примитивностью. Сначала высшим показателем философского развития представлялось ознакомление с Гегелем. На 50-е годы пришелся бум неопозитивизма, когда на Западе он уже отцвел. А с середины 70-х и особенно в 80-е годы начали становиться модными постструктурализм (позднее постмодернизм во всей своей красе) и феноменология.

Провал построения социализма в нашей стране для конформистов от философии означал и полную смену моды. Какое-то время пронесся шквал дешевого разоблачительства и «сбрасывания с корабля современности» всего связанного с диалектическим и историческим материализмом, а потом просто произошла смена «дискурсов». Старые темы были заброшены. К примеру, обсуждение проблем идеального, деятельности, образа жизни, системного подхода, систематизации всеобщих категорий и многое другое, где в советской философии имели место бесспорные достижения. Все заполонило переписанное с Запада. Наша «образованцы», чуждые духу русской культуры и философии и «разочаровавшиеся» в марксизме, достигли наконец того уровня, который Бердяев наблюдал во Франции 30-х годов: Хайдеггер сказал, Деррида сказал, Гуссерль сказал, Бадью продолжает говорить... В общем, если читал то, что читать сейчас принято, то думать уже и не обязательно...

Однако исследования в духе диалектического материализма замерли не только потому, что были заглушены новой модой, принятой «продвинутыми». Ведь и сейчас живы многие талантливые исследователи, добившиеся значительных результатов в советский период. Но проблематику они, как правило, сменили. Почему? Думаю, потому, что *в рамках материализма уже нельзя было двигаться дальше*. Это можно видеть на примере перечисленных выше тем. Так, уже в конце 80-х годов Г. С. Батищев пришел к выводу об ограниченности деятельностного подхода²³, сами собой стихли бурные дискуссии о природе идеального и т. д. Объективно наша философия стала перед альтернативой: или, подобно экономике, превратиться в приданок Запада, или *пересмотреть основы собственного развития и выйти на новую парадигму*.

Избрав вторую возможность, было бы естественно обратиться к великому наследию нашей культуры, постараться продолжить искусственно прерванный путь. Но пока что в российской философии — и в ее преподавании, и в научных исследованиях — царит эклектический разнобой. Кто-то ударился в историю философии, кто-то преподает по обрывкам старой программы, перемежая их с новомодными вставками, а кое-кто и вообще стал относиться к философии как к разновидности бизнеса, беря пример с политики и поп-«искусства». К счастью, философский товар массовым спросом не пользуется. Русскую классическую философию очень плохо знают в обществе. Да и философские массы, включая «элиту», в ней не сильны. А образованцы-западники и прямо ставят палки в колеса, пренебрежительно морща: нет, мол, никакой русской философии.

Так или иначе, но *результативное* освоение отечественного философского наследия идет несравненно более медленными темпами, чем следование западной модели. Исследования в этой области в основном касаются истории русской философии, и в данном направлении сделано немало. Можно сказать, что соответствующая подготовка к возможному решающему броску проведена. Но сам бросок не получается. Что-то мешает должным образом использовать знание истории русской философии и продолжить отдельные попытки такого использования для получения принципиально новых результатов. В начале 90-х годов, к примеру, появились очень интересные работы С. С. Хоружего²⁴, но, как мне представляется, это не нашло успешного продолжения в его дальнейшей эволюции (в рамках данной статьи нет возможности для доказательства моего мнения). В 90-е годы Ю. М. Федоров предпринял попытку построить целостную философскую концепцию, во многом опираясь на идеи Бердяева и современные представления о структуре человеческого познания и деятельности²⁵. Но той дружной творческой реакции, которая была так характерна для представителей русской классической философии на появления произведений друг друга, не последовало. Можно отметить успешное продвижение в исследовании отдельных ключевых проблем. В качестве примера соплюсь на глубокий анализ феномена соборности, проведенный А. Л. Анисиным²⁶. Но где коллективный мозговой штурм и следующий из него новый синтез?

Основная причина отрицательного ответа на поставленный вопрос, как мне представляется, состоит в том, что возрождение на новом уровне характерного для русской философии стремления к синтезу, целостности, единству единства и многообразия невозможно без глубокого *внутреннего* усвоения этих и других сущностных особенностей отечественного философствования, о которых шла речь выше. Мы в самих себе еще не преодолели заразу ризомности, общей мировоззренческой усталости, соблазна игры в бисер, не возродили в полной мере ориентации на *правду*.

Неполнота такого возрождения проявляется и в разрыве философов, обратившихся к традициям русской классической философии, с достижениями советского периода. Нельзя вернуться к истокам на новом этапе без учета моментов истины других учений последнего столетия. Диалектический материализм прав в своем понимании материи, в уважении к законам объективной реальности, в разработке методов рационального постижения ее атрибутивных характеристик. И это должно быть сохранено в новом философском синтезе. Наверное, далеко не все со мной согласятся, но я убежден в том, что отношения между материей (объективной реальностью), душой (субъективной реальностью, экзистенцией) и духом (трансценденцией) должны строиться не на попытках редукции двух начал к какому-то одному, но на признании их *взаимодополнительности* в бытии, на понимании *необходимого вклада* каждой из сторон для обеспечения *необходимости и достаточности* полноты бытия²⁷. Такой подход к целостности бытия и может, на мой взгляд, послужить основанием синтеза.

Внешние причины тоже, конечно, нельзя сбрасывать со счета. Рыночное общество вообще не нуждается в серьезной философии. Ему нужен «конец истории», когда бесконечно можно будет увеличивать прибыль, торговать, спекулировать и разжигать потребительство, успешно обходя конкурентов и утверждая свою волю к власти. Философия в нем сохраняется лишь по традиции, ради приличия, но только в игровой форме, как еще один способ отвлечения от критического отношения к действительности. В этих условиях произошла порча философских кадров, развра-

ищенных ни к чему не обязывающими постмодернистскими, да и феноменологическими, играми. Возрождение русской философии за пределами необходимой для властей демонстрации патриотизма не получит поддержки ни извне, ни изнутри философского бомонда. И все же оно объективно необходимо и возможно, если те, кто эту необходимость понимает, будут готовы работать вплоть до уровня «овозможнения невозможного».

Краткие выводы

1. Ни одно из направлений современной философии не может послужить основой мировоззрения, адекватного вызовам эпохи глобальных проблем и глобализации.
2. В то же время в истории философии накопилось достаточное количество моментов истины, которые при наличии организующего основания могли бы соединиться в новом философском синтезе, соответствующем запросам современности.
3. Сущностные особенности русской классической философии, взятые в их единстве, в наибольшей степени отвечают требованиям, которые могут быть предъявлены к искомому основанию синтеза.
4. В силу исторических причин развитие русской классической философии было прервано на Родине и не укоренилось за рубежом.
5. Возрождение этой философии требует органического соединения ее положений с достижениями мировой философской мысли, в том числе советской философии, полученными в Новейшее время.
6. Наличие ростков такого возрождения в России в контексте традиций русской культуры позволяет надеяться на осуществление нового синтеза философии на основе обновленного корпуса идей русской классической философии. Но реализация этой возможности потребует большого энтузиазма и объединенных усилий всех, кто в этом заинтересован. Готовы ли мы к тому, чтобы взять на себя заботу о будущем?

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ «Их философия, — писал Н. О. Лосский о Киреевском и Хомякове, — была попыткой опровергнуть немецкий тип философствования на основе русского толкования христианства, опирающегося на сочинения отцов восточного христианства и возникшего как результат национальной самобытности русской духовной жизни» (Лосский Н. О. История русской философии. М., 1991. С. 10).

² В популярной, но не в упрощенной форме я пытался аргументировать это в: Сагатовский В. Н. Вселенная философа (второе издание, исправленное и дополненное). СПб., 2008. С. 118–121. См. также: Сагатовский В. Н. Бытие идеального. СПб., 2003. С. 15–26.

³ См.: Сагатовский В. Н. Бытие идеального. СПб., 2003. С. 75–83.

⁴ Попытку такого прочтения истории философии см.: Сагатовский В. Н. Философия развивающейся гармонии: В 3 ч. Ч. 1: Философия и жизнь. СПб., 1997. С. 78–222.

⁵ См.: Федоров Н. Ф. Соч. М., 1982. С. 374, 345.

⁶ См.: Сагатовский В. Н. Мой враг антропоцентризм // Вестник РГО. 2007. № 4.

⁷ См.: Холодный Н. Г. Избранные труды. Киев, 1982. С. 175–176; 178–180.

⁸ О соотношении этих и других сущностных характеристик русской идеи см.: Сагатовский В. Н. Русская идея: продолжим ли прерванный путь? СПб., 1994.

- ⁹ Бердяев Н. А. Алексей Степанович Хомяков. М., 1912. С. 128.
- ¹⁰ Соловьев В. С. Чтения о богочеловечестве // Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 131.
- ¹¹ Булгаков С. Н. Философия хозяйства. М., 1991. С. 113.
- ¹² Там же. С. 174.
- ¹³ Левитский С. А. Трагедия свободы. СПб., 1995.
- ¹⁴ См. Зеньковский В. В. История русской философии. Т 1. Ч. 2. Л., 1991. С. 160, 169, 170–171.
- ¹⁵ См.: Булгаков С. Н. Карл Маркс как религиозный тип // Булгаков С. Н. Героизм и подвигничество. М., 1992.
- ¹⁶ См.: Шестов Л. Похвала глупости // Факелы. Кн. 2. М., 1907.
- ¹⁷ См.: Сагатовский В. Н. Философия развивающейся гармонии: В 3 ч. Ч. 3: Антропология. СПб., 1999. С. 280.
- ¹⁸ Соловьев В. С. Критика отвлеченных начал // Соловьев В. С. Соч.: В 15 т. Т. 3. М., 2001. С. 11.
- ¹⁹ См. анализ этой проблемы: Усачев А. В. Очерки по онтологии русской мысли. Елец, 2007.
- ²⁰ Франк С. Л. Предмет познания. СПб., 1995. С. 158.
- ²¹ Лосский Н. О. История русской философии. М., 1991. С. 403–430.
- ²² Зеньковский В. В. История русской философии. Т. 2. Ч. 2. Л., 1991. С. 48.
- ²³ См. статьи Г. С. Батищева в: Деятельность: теории, методология, проблемы. М., 1990.
- ²⁴ См., напр.: Хоружий С. С. Диптих безмолвия. М., 1991.
- ²⁵ Федоров Ю. М. 1) Универсум морали. Тюмень, 1992; 2) Сумма антропологии. Новосибирск, 1996.
- ²⁶ Анисин А. Л. Принцип соборности бытия. Тюмень, 2006.
- ²⁷ Краткие итоги моих исследований этой проблемы см.: Сагатовский В. Н. Триада бытия (введение в неметафизическую коррелятивную онтологию). СПб., 2006.

К.Г.Исупов

**РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ
КАК НАЦИОНАЛЬНЫЙ ТИП ТВОРЧЕСТВА**

За тысячу с лишним лет развития отечественная культура демонстрирует непрерывность философского творчества. Решение сложнейшего вопроса о его периодизации и характере живых связей с просветительством, наукой, искусством, теологией и эстетикой зависит от базисного понимания философии. Если этим словом обозначить тип творческого поведения, то генезис русской философии совпадает с процессами становления национальной культуры.

Если же философия — это наука, создаваемая в диалогах профессионалов, и обладающая сознанием своих границ компетентная деятельность, то приходится признать, что весь период XI — конца XVIII века был эпохой продуктивного накопления родной исторической качественности и перехода от состояния полуанонимного ученичества к автономному менталитету. Ни предпочтение одного из этих подходов, ни их сочетание не отменяет реального веса древнерусской мысли в составе культуры, но разнообразят векторы и технику ее типологического описания.

Вторая трудность — уяснение отечественной манеры создания философских текстов, их жанрово-стилистической фактуры. Авторитетные историки русской философии обнаружили, что имеют дело не с системными рациональными конструкциями, но с инонаучным, символически усложненным философствованием. Признание этого факта не превращает историка русской философии в культуролога, но позволяет искать национальную определенность русской философии и за пределами собственно историко-философского ряда.

В этой связи правомочна попытка исследователей русской философии осознать в едином мыслепорождающем комплексе не только внушительный корпус переводов, переложений и толкований святоотеческого византийского и западного наследия, но также и феномен юродства (В. Зеньковский), и широко разветвленную переводческую и дискуссионную практику масонов-культуртрегеров, и культуру устного салонного диспута. Если в юродском идеале мирской святости на века был задан русский тип амбивалентного и экстремального самоотречения (он многообразно выражен в позднейшем философско-литературном поведении наших авторов и в семантике философских текстов), то субкультура масонства для конца

XVIII — начала XIX века стала школой воспитания мыслящей личности и лицем самосознания. В обоих феноменах проявила себя кардинальная черта русского мышления: установка на метаценности, метасознание и опережающую рефлексию. Следует отметить и немалую роль кафедр философии в духовных академиях.

Во внутреннем пространстве отечественной ментальности борются за первенство в единстве слова и поступка термин (идея, «символ») и мета-термин. Юродивый и вольный каменщик стали живыми субститутами мучительного самоопределения мысли. На этот процесс своевременно наложилась логика апофатической теологии, органично определившая диалектику «от противного» в составе русской совести и на уровнях проблемного дискурса. Его атрибутами стали парадокс и энтигема, доверие непосредственной интуиции и личный религиозный опыт. Русский логос возрастает в аспекте смиренного самоотрицания, а на деле — логического бунта против «самоочевидности» (Л. Шестов), но не вопреки, а благодаря апофатическому испытанию ее на возможности смысловой альтернативы.

Русская философия демонстрирует тип «поступающего сознания» (М. Бахтин), когда высказывание приравнивается к поступку (согласно грибоедовско-батюшковской формуле: «Жил как писал и писал как жил»). На пути к так понимаемой задаче философии нужно было преодолеть страх перед внутренней свободой. Характерный жест И. В. Лопухина (перевел «Систему природы» Гольбаха, чтобы тут же расказать, сжечь красиво переплетенную рукопись и написать опровержение) фиксирует рождение интеллектуальной отваги и испуг перед ней.

Народное правдоискательство и одержимость истиной сделали ее поиск самоцельным делом мыслителя. Бытовая незащищенность философа и его робость в мире pragmatической «деловитости» объяснима самоисчерпанием энергии поступления в слове. Этот момент зафиксирован в изящном афоризме о. Павла Флоренского: «Если истину можно искать, значит она есть».

Русская философия стала практикой приоритетного слова (т. е. слова, в первый раз говорящего последнюю правду), бесстрашного и по-городски бесстыдного, звучащего неуместно посреди изолгавшегося мира. Это слово исповедальное и патетически аффектированное, воскрешающее интонации Нагорной проповеди, т. е. это слово мессианско-апостольского благовестительства. От М. Щербатова и А. Радищева, от П. Чаадаева и В. Одоевского, от А. Герцена и А. Хомякова русская традиция приоритетного слова ширится в пространстве своего исторического влияния.

Социальная активность текста отождествляется с бунтом, а надконфессиональная широта (переходы в инославие, «уходы» в sectu) — с политической фрондой. Конфликт мысли и власти стал трагической стимуляцией философского энтузиазма, репрессий над которым лишь повышали его творческую напряженность, порождая мыслителей-интровертов, которые вольны целиком сменить ориентиры (Чаадаев) или радикально разноплотить утопию в революционном мятееже (масоны-декабристы).

За плечами первых светских мыслителей Александровской эпохи стоят опыты монастырского просветительства; духовная аскеза; синтез греческой учености и византийской образованности; школьная сколастика академий; русское «францисканство» (Серафим Саровский, Сергий Радонежский, Г. Сковорода; позже эта традиция перейдет к Л. Толстому, А. Добролюбову); утонченная православная эстетика и школа апофатического богословия; попшедшая своим путем идеология стяжания Св. Духа в церковной Ограде и в скитском уединении; секулярная культура переим-

чивых вольтерьянцев, натурфилософов и метафизиков; профессиональная авторская литература, насыщенная философской рефлексией, что станет ее национальным качеством; философско-эпистолярный диалог с Западом; мысль о «русском пути», укрепившаяся с победами отечественного оружия и ставшая центральным сюжетом для окрепшего национального самосознания.

Внутренней задачей философии в России становится выработка органического мировоззрения. Западным идеалам аналитического рационализма противостоял универсальный синтез знания и жизни, раскрываемый в бесконечном тексте («нон-финито» — специальное качество отечественной словесности и философского дискурса).

Эстетический пафос формы, отмеченный С. Булгаковым («Человечность против человекобожия», 1917) как особое качество русской культуры, выразил попытки завершения незавершаемой жизни средствами субординирующего ее слова.

Древо категорий у русского мыслителя стихийно-органически вырастает из опорных мифологем: Соборность (А. Хомяков), Всемир (А. Сухово-Кобылин), почва (славянофилы, Н. Страхов, А. Григорьев, Ф. Достоевский), Всеединство и Богочеловечество (В. Соловьев и С. Булгаков), мэн (Н. Минский), свобода (Н. Бердяев). Русский категориальный Органон может быть свернут в одну смысловую точку (Символ, Имя, София), а может развернуться иерархически (В. Соловьев, С. Трубецкой, Н. Лосский) или в авторском пространстве релятивизированной семантики (М. Пришвин, М. Бахтин).

Мировая диалектика «свертывания/развертывания» (см. популярность ее адепта Николая из Кузы в трудах отечественных мыслителей — от Г. Сковороды до С. Франка) закреплялась переработкой европейской философии тождества (особенно энергично — шеллингианской). Западная метафизика усваивается «апофатически»: испытывая ее возможности, русская мысль возвращает ее к своим истокам (платонизму, средневековой и позднейшей гностической традиции, святоотеческой компетенции), осложняет философско-исторической интуицией (Чаадаев), выводами естественных наук (В. Одоевский).

На творческом преодолении классического немецкого идеализма возникает профессиональное богословие (А. Хомяков), национальная утопия (Аксаковы, Киреевские), антропология и философия истории. Учеба в школе гегелевской диалектики и спор с ее панлогизмом стали как бы обязательными со временем любому дров, В. Белинского, А. Герцена и М. Бакунина. Идеи французской романтической философии истории растворены в эстетике исторического процесса Герцена; в ней стереотипы философии тождества, богословская терминология и научные жаргоны естественного знания оказались равноправными метаязыками познания «существенности». Разрыв церковной и светской культур окончательно получает характер необратимости; тем энергичнее этот процесс компенсируется в подлинной войне второй половины XIX века с позитивизмом.

Духовная школа, с одной стороны, почвенники, Л. Толстой и В. Соловьев — с другой, противостояли плоскому материализму демократической традиции, народнической социологии и фейербахианской антропологии (на другом уровне позитивизм послужил укреплению доверия эмпирии). Здесь проясняется такое качество русской мысли, которое можно назвать принципом исчерпания позиции оппонента. Если история западной ментальности развертывается как смена одного типа рациональности другим (так, что модерн оказывается хорошо отредактированной

классикой), то русская философия, проецируя готовые мыслительные конструкции на «жизнь» и убеждаясь в их неадекватности последней, все чаще возвращается к личному религиозному опыту, общезначимость которого опирается на Откровение и христианский историзм.

Успехи научного знания и техники во второй половине XIX в. породили сциентистские симпатии в философской среде; обратной стороной этого явления стало усиление нигилистических тенденций (Д. Писарев); в революционаристской идеологии идея героической жертвенности обернулась позднее практическим цинизмом террора. Великий гуманист Некрасов с его «умреши недаром: дело прочно, когда под ним струится кровь» и Нечаев с его «Катехизисом революционера» (ср. Б. Савинкова) — современники.

На этом фоне не слишком неожиданным выглядит и культурофобия Л. Толстого, с его критикой Церкви и православной доктрины, и эстетская историософия К. Леонтьева, и эксплуатация почвенной мифологии в идеологии Достоевского. Серьезным противовесом позитивистскому всезнайству стала теология Сердца П. Юрьевича (ср. Б. Паскаль, Г. Сковорода, Б. Вышеславцев, П. Флоренский, Е. Трубецкой, Н. Рерих), новаторская антропология В. Несмелова и гуманистический активизм Н. Федорова. Гегельянцы второй волны (Б. Чичерин, Н. Дебольский) расширили круг гносеологических штудий. Увлечение монадологией Лейбница завершилось рождением персонализма (А. Козлов).

Самоисчерпанием классической парадигмы русской философии и одновременно — источником большинства новаций русского философского ренессанса стало творчество В. Соловьева. Попытка построить систему на обломках «положительного знания» ему в целом не удалась; тем существеннее для его наследников оказались: мифопоэтическая теология Софии; пронизанная неоплатоническими интуициями гносеология; философия Эроса; учение о Богочеловечестве; синтез теократической утопии с неославянофильством.

Еще большее влияние оказал Соловьев фактом своей личности, амбивалентнотрагической в быту и с очевидным профетическим даром (ср. позднейшие представления о философе как «вестнике» у Д. Андреева, Я. Друскина и среди обереготов). Наименее отчетливо разработана у Соловьева проблема личностного сознания. Этот пробел торопятся восполнить наши неокантианцы, преодолевшие авторитет философского мифа о «всеобщем сознании» (актуальный для западноевропейских коллег) и поставившие вопрос о чужом «я», который своими существенными аспектами сомкнулся с традиционной для русской философии проблемой Другого (А. Введенский, И. Лапшин).

Детализация статуса Другого в персоналистской (Н. Бердяев) и интуитивистской (Н. Лосский, С. Франк) традициях привело к открытию диалогики мышления и пониманию Другого как диалогической спецификации «ближнего» (А. Мейер, М. Бахтин; ср. А. Ухтомский).

Кардинальное значение для русской философии имело присутствие в ней писателей-мыслителей. Демиург русского эстетического Космоса, Пушкин, снял запрет на художественное исследование судьбы и воли; Гоголь учил мирскому служению ближнему; Тютчев открыл трагическую онтологию мира и личности; Щедрин средствами риторики создал философию социального поведения; герой Чехова отразил ужас перед смысловыми зияниями дискретной действительности. Л. Толстой одной фразой справился с историческим провиденциализмом, заявив в «Войне и мире»,

что рисунок событий случаен, но когда они «вырезаются» в свое значение (Соч.: В 22 т. М., 1980. Т. 6. С. 280), мы имеем дело не с фактами, а с моментом перехода от значения события к событию значения; совокупность последних как смысловых следов и есть история.

Подобным образом в реплике героя «Братьев Карамазовых» (1879–1880): «В Бога верую, но мира его не могу согласиться принять», — необходимость в теодицеи не отменяет Символа веры как принципа искупительного путеводительства в обезбоженной пустыне дольнего мира.

ХХ в. осваивает философское наследие родной словесности в новой форме — в философской критике. Смыкание филологии и философии — черта русского философско-религиозного взорения. Оно завершило преодоление рассудочности в формах философской символики. Чем внимательнее русским автором прорабатывается категория («не-иное» Л. Карсавина, «миф» у А. Лосева), тем отчетливее она трансформируется в метафору и миф. Русская философская символика и мифология призваны к снятию традиционных противоречий европейского дискурса («антиномии Канта») и размыканию тупиков классического рационализма в свободное пространство диалектики Всеединства. Пережив борьбу с «историческим христианством» (круг Мережковских) и «соблазн евразийства», русская философия на пути «от марксизма к идеализму» вернулась к отечественным истокам и выработала разнообразные формы органического миропонимания. «Живознание» Хомякова возродилось в «Живом знании» (Берлин, 1923) С. Франка. Античный онтологизм заново обогащен в христианской метафизике Трубецких, в иконософии о. Павла Флоренского, в софиологии С. Булгакова и В. Эрна.

Средневековая схоластика нашла себя в сложных персоналистских иерархиях Л. Карсавина. Потебнианцы (Г. Шпет; харьковская школа) и имяславцы обострили интерес к семантике слова, символа и мифа, проблемам богообщения. Встреча на русской почве эллинского гения и иудео-христианской метафизики оказалась плодотворной и для иррационализма (Л. Шестов), и для критиков трансцендентализма (В. Эрн), и для «мистического пантеизма» (В. Розанов), и ностальгического пассеизма симвolistов (Вяч. Иванов), и идеологов «Третьего Возрождения» (Ф. Зелинский, Н. Бахтин), и теологии (Г. Флоровский, В. Ильин, В. Лосский), и исповедального религиозного творчества (И. Ильин), и богословия культуры (Г. Федотов), и культурологической экклезиологии (о. Павел Флоренский), и космистов (А. Вернадский), и концепций государственного Эроса и собственности (П. Струве).

Эсхатологическая метафизика творчества и истории Н. Бердяева и его диалоги с Шестовым уже в начале века предвосхитили многие построения европейского экзистенциализма и персонализма. Теории артистического самовыражения (Ф. Степун, Н. Евреинов), новые методы в социологии педагогике (П. Сорокин, Ю. Гессен), развитые в изгнании, стимулировали зарубежную философскую мысль; экуменический энтузиазм эмигрантов и беспрецедентная по масштабам издательская деятельность русской мировой diáspоры наилучшим образом продемонстрировали интегративное единство русского духа и русской философии как национального подвига¹.

ПРИМЕЧАНИЕ

¹ См.: Асмус В. Ф. Философия в Киевском университете в 1914–1920 гг. // Вопросы философии, 1990. № 8; Ахутин А. В. София и Черт (Кант перед лицом русской религиозной метафизики)

// Там же. 1990. № 1; Барабанов Е. В. 1) «Русская идея» в эсхатологической перспективе // Там же. 1990. № 8; 2) Русская философия и кризис идентичности // Там же. 1991. № 8; Бердяев Н. А. Судьба России. М., 1990; Валицкий А. По поводу «русской идеи» в русской философии // Вопросы философии, 1994. № 1; Гаврюшин Н. К. Русская философия и религиозное сознание // Там же. 1994. № 1; Гроис Б. Утопия и обмен. М., 1993; Громов М. Н. Вечные ценности русской культуры: К интерпретации отечественной философии // Вопросы философии. 1994. № 1; Гулыга А. В. Русская идея и ее творцы. М., 1995; Давыдов Ю. Н. Две России — два лица бездыны // Вопросы философии, 1991. № 8; Евлампиев И. И. История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта. СПб., 2000. Ч. 1–2; Зеньковский В. В. История русской философии. 2-е изд. Париж, 1989. Т. 1; История философской мысли в Московском университете. М., 1982; Исупов К. Г. Русская эстетика истории. СПб., 1992; Карасев Л. В. Русская идея (Символика и смысл) // Вопросы философии, 1992. № 8; Кантор В. К. Западничество как проблема «русского пути» // Там же. 1993. № 4; Корольков А. А. Русская духовная философия. СПб., 1998; Лебедев П. А. «Последняя религия» // Вопросы философии, 1989, № 1; Лосский Н. О. Идея конкретности в русской философии // Там же. 1991. № 2; Лопухин И. В. Записки. М., 1860; Назаров М. Миссия русской эмиграции. Ставрополь, 1992. Т. 1; Налимов В. В. Размышления о путях развития философии // Вопросы философии, 1993. № 9; Нравственный идеал русской философии. Материалы III Санкт-Петербургского симпозиума историков русской философии: В 2 ч. СПб., 1995; Первый Российской Философский конгресс «Человек — философия — гуманизм». Тезисы докладов: В 7 т. СПб., 1997. Т. 2. Философская мысль в России: Традиции и современность; Религиозно-идеалистическая философия в России XIX — нач. XX в. М., 1989; Сабиров С. А. Русская идея спасения. Жизнь и смерть в русской философии. СПб., 1995; Социальная философия и философия истории <Матер. конф.>: В 2 ч. СПб., 1994; Странда В. Западничество и славянофильство в обратной перспективе // Вопросы философии. 1993. № 7; Сухов А. Д. Феномен русской философии // Общественные науки: Иссследования и публикации. М., 1993. Вып. 4; Традиции отечественной философии. Материалы выступлений и докладов: В 2 ч. Гродно, 1991; Флоровский Г. В. Пути русского богословия. 2-е изд. Париж, 1981; Хоружий С. С. После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994; Шапир Н. А. 1). Национальные типы культуры (Тип французский, английский, русский) // Северные записки, 1915. Февраль. С. 141–160; 2) Национальные типы культуры (Тип германский, итальянский, русский) // Там же. 1915. Март. С. 127–141; Яковенко Б. В. История русской философии. М., 2003.

Т. К. Владимирова, Л. И. Рудаков

**РУССКОЕ ОБЩЕСТВО И ЧЕЛОВЕК НА ПУΤЯХ ОБНОВЛЕНИЯ
(П. Я. ЧААДАЕВ И И. В. КИРЕЕВСКИЙ)**

П. Я. Чаадаев и И. В. Киреевский — выдающиеся отечественные мыслители XIX столетия, выступившие в постдекабристскую эпоху и предложившие свои собственные способы и методы решения важнейших проблем, вставших в это время перед российской общественностью, и прежде всего, разумеется, проблемы развития и преобразования страны.

Эти проблемы оказались настолько сложными, многогранными, противоречивыми, что их осмысление вызвало к жизни дуалистическую исследовательскую методологию, реализованную в формировании оригинальной социологической матрицы славянофильство — западничество. Если западникам, вдохновленным реформами Петра I, дальнейшее развитие России в целом представлялось как безусловное следование европейским образцам на пути преодоления полуазиатской отсталости, то славянофилам будущее страны виделось совсем в ином свете, и они весьма скептически отнеслись к рекомендациям своих оппонентов. Как подчеркнул в этой связи И. В. Киреевский, «...Безусловное пристрастие к западной образованности и безотчетное предубеждение против русского варварства заслоняли от них (западников. — Т. В., Л. Р.) разумение России»¹.

Между тем, как по существу считали славянофилы, тысячелетняя Россия представляет собой особый тип цивилизации, а потому имеет собственные внутренние источники развития. Важнейшим системообразующим признаком российской цивилизации является православие, осеняющее отечественную государственность и великую русскую культуру.

Не приходится удивляться, что сформулированные в столь непреклонном противопоставлении социологические позиции западников и славянофилов вызвали неподдельный общественный интерес и, несмотря на постоянное жесткое противодействие николаевского режима, стали мощным стимулом развития отечественного обществознания и русской философии. В этих условиях исключительное значение имели печатные выступления инициаторов и лидеров этих направлений нашей общественной мысли — П. Я. Чаадаева, А. И. Герцена, В. Г. Белинского, Т. Н. Грановского, — с одной стороны; А. С. Хомякова, И. В. Киреевского, К. С. Аксакова,

Ю.Ф. Самарина, — с другой. Эти выступления становились важнейшими событиями общественной жизни нашей страны.

Рубежом, обозначившим начало кристаллизации и конституирования этих направлений общественной мысли и их последующего противостояния, явилось первое «Философическое письмо» П. Я. Чаадаева, опубликованное в журнале «Телескоп» в ноябре 1836 года и вызвавшее общественный скандал. «Письмо» стало мрачным обвинительным актом против самодержавно-крепостнической России. Сила воздействия этого произведения, отмеченного умом и талантом, и вместе с тем проникнутого трагическим мироощущением, заключалось в том, что оно выразило настроение протesta против «византийских» порядков монархического режима. Осмысление и совершиенно неожиданное для многих страстное обсуждение содержания данного письма открыло новую страницу в развитии русского общественного сознания, обозначив его «перелом».

Статья сильно задела чувство национального достоинства и вызвала резкое неодобрение в самых различных кругах общества. Те же, кто приветствовал «Философическое письмо», как правило, не вдавались в скрупулезный анализ его содержания: их более всего привлек пафос отрицания самодержавно-крепостнической России, явственно пропущенный в этом произведении.

Переосмыслив в «Философических письмах» (1828–1830 гг.) идеологию декабризма, отдельные принципы которой он — «декабрист без декабря» — в конце 10-х — начале 20-х годов частично разделял, П. Я. Чаадаев пришел к убеждению, что обновление России осуществимо не на путях радикально-революционных преобразований, а посредством всемерного развития просвещения,ющего способствовать религиозно-нравственному преображению и просветлению русского человека. Иными словами, обновление общества и духовно-нравственное преображение человека рассматривались П. Я. Чаадаевым как взаимосвязанные моменты единого процесса построения «царства Божия на земле». По существу, весь последующий жизненный путь философа был ориентирован на реализацию именно этой, вне всякого сомнения, грандиозной задачи².

По мере углубления в социально-философские проблемы П. Я. Чаадаев все более отчетливо осознавал важность «человеческого измерения» истории, зависимость исторического процесса (и в его событийной, и в его сущностной характеристиках) от степени развития, и активности тех людей, деятельность которых, направляемая Богом, собственно, и определяет, по Чаадаеву, движение истории. Отсюда и вытекает гуманистическая направленность философских поисков ученого, его острый непреходящий интерес к человеку, его социальному положению, духовному миру, исторической роли.

«Антropологическая» составляющая философских размышлений побудила Чаадаева задуматься и над вопросом о наиболее перспективных параметрах личностного развития русского человека. По убеждению Чаадаева, важнейшие параметры развития западноевропейца, адаптированные к российским условиям, вполне могли стать ориентирами личностного развития и в России. Характерным примером такого нового для России типа личности явился для философа князь М. В. Скопин-Шуйский (1586–1610), талантливый государственный и военный деятель, разбивший в марте 1610 года войска Лжедмитрия II и снявший блокаду с Москвы. По словам Чаадаева, он — «одно из замечательнейших явлений нашей истории, единственное, быть может, по своему размеру на всем протяжении наших летописей»³.

Как следует из последующих разъяснений П. Я. Чаадаева, столь высокая оценка личности и деятельности М. В. Скопина-Шуйского в значительной степени связана с тем обстоятельством, что он — «цивилизованный герой, герой на западный лад»⁴.

Какие же качества этого незаурядного человека побудили П. Я. Чаадаева дать ему такую неожиданную оценку? Судя по немногим историческим свидетельствам, М. В. Скопин-Шуйский был грамотным, культурным человеком, обладал военным талантом, был волевым целеустремленным руководителем, обладал независимым и благородным характером. Этими своими качествами он действительно выделялся среди окружавших его политических и военных деятелей⁵.

Но до XVIII века людей такого калибра в России было очень мало. В массовом порядке подобный тип личности стал формироваться в нашей стране под влиянием великих реформ Петра I. В горниле этих реформ как раз и сформировалась «могучая натура Петра Великого», а в последующие годы в преображенной им стране из недр русского народа вышли умелые работники, талантливые полководцы, энергичные деятели просвещения. Именно в новой России заблистали «всеобъемлющий ум Ломоносова и грациозный гений Пушкина»⁶. С этими перспективными соображениями Чаадаева очевидно перекликается известная мысль А. И. Герцена о том, что на петровские реформы Россия ответила явлением Пушкина.

Положительно оценивая, таким образом, результаты преобразовательной деятельности, инициированной императором, философ вместе с тем понимал, что социальное и личностное развитие в нашей стране в XIX веке серьезно тормозится устаревшими общественными отношениями — крепостническими отношениями — и «наличие рабства, в том виде, в каком оно у нас создалось, продолжает все омрачать, все осквернять и все извращать в нашем Отечестве. Никто не может избежать рокового его действия»⁷, ни крепостные крестьяне, ни закоренелые крепостники, ни свободные люди, ни аристократы, ни даже царь⁸. По справедливому убеждению Чаадаева, крепостничество извращает природу человека.

Именно поэтому философ решительно отклоняет точку зрения славянофилов на петровские реформы, согласно которой эти преобразования насилиственно прервали самобытное, автохтонное развитие России, обещавшее высокий уровень социально-культурных достижений. В 1843 году в письме своему другу А. И. Тургеневу Чаадаев, по существу, формулирует западническую социально-философскую концепцию развития России. «Поневоле осведомленная о движении человечества, Россия, — пишет он, — давно признала превосходство над собой европейских стран, особенно в отношении военном; утомленная старой обрядностью, прискучив одиночеством, она только о том и мечтала, чтобы войти в великую семью христианских народов; *идея человека* (выделено нами. — Т. В., Л. Р.) уже проникла во все поры ее существа и боролась в ней не без успеха с заржавевшей идеей почвы»⁹.

Что же это за «идея человека», борющаяся с «идеей почвы»? Если припомнить первое философическое письмо, то содержание идеи человека выявляется достаточно определенно. Она включает в себя «идеи долга, справедливости, права, порядка... необходимые начала мира общественного»¹⁰. Это исходные первоначальные идеи, усваиваемые человеком с рождения и закрепляемые каждым общественным институтом и всем строем жизни. По существу, Чаадаев опирается здесь на популярные на Западе идеи естественного права.

В письмах к известному французскому политическому деятелю и публицисту А. де Сиркуру, живо интересовавшемуся русской культурой и развитием общест-

венной мысли в напечатанной стране, Чаадаев, не стесняемый цензурными ограничениями (из Москвы в Париж «переправляли» почту А. И. Тургенев, Н. А. Мельгунов, С. Д. Полторацкий), развернул впечатляющую панораму своих социально-философских представлений, обращая самое пристальное внимание на цивилизационный аспект взаимодействия ведущих стран Западной Европы и России. Сравнивая социальное развитие западных народов и народов России, Чаадаев зафиксировал серьезные отличия между ними в характере и особенностях протекания социальных процессов, и констатировал значительные преимущества, достигнутые странами Запада. Если жизнь западных народов, оплодотворенная христианством, породила, по его словам, «неизмеримые последствия» и «громадные явления», то в российской действительности, по мнению философа, «жизнь встречала лишь монастырскую суровость и рабское повиновение интересам государя»¹¹.

В то же время достижения европейских стран, указывал он, стали возможными потому, что тамошняя жизнь, вобравшая в себя многообразные плодоносные элементы, не была жестко ограничена узким спиритуализмом, что она «находила покровительство, сочувствие и свободу»¹². В напечатанной же стране, скованной деспотизмом, непреложный ход социального развития российской действительности привел к постепенному закрепощению крестьянства и «в один прекрасный день одна часть народа очутилась в рабстве у другой»¹³.

Философ обращает внимание А. де Сиркура на то обстоятельство, что «это во-пиющее дело завершилось как раз в эпоху наибольшего могущества церкви, в тот памятный период патриаршества, когда глава церкви одну минуту делил престол с государем»¹⁴. «Можно ли ожидать, — вопрошает Чаадаев, вновь полемизируя с «ретроспективными утопиями» славянофилов, что при таком беспримерном в истории социальном развитии, где с самого начала все направлено к порабощению личности и мысли, народный ум сумел свергнуть иго вашей культуры, вашего просвещения и авторитета?»¹⁵ Ответ философа однозначно отрицательный. Для него совершенно бесспорен тот факт, что динамика развития западноевропейской цивилизации, средоточием которой является «идея человека», т. е. свободное развитие личности, представляет собой магистральное движение всемирной истории. Российская же цивилизация, «где все направлено к порабощению личности и мысли», нуждается в коренной реконструкции, модернизации социальных отношений. Таким образом, мера свободного развития человека выступает в социально-философской концепции Чаадаева важнейшим критерием прогрессивности той или иной цивилизации.

Разъясняя свою социально-философскую позицию в письме к известному славянофилю Ю. Ф. Самарину, Чаадаев предположил, что Россия должна была усвоить себе эту цивилизацию всеми возможными способами, и как можно быстрее; что в том положении, в которое была поставлена Россия, «для нас было немыслимо продолжать шаг за шагом нашу прежнюю историю, так как мы были уже во власти этой новой, всемирной истории»¹⁶.

Совершенно иное, нежели у Чаадаева, видение проблемы отношения русского просвещения к западному и перспектив личностного развития человека в России было свойственно одному из виднейших деятелей славянофильства, младшему современнику «басманного философа» И. В. Киреевскому, неизменно сохранявшему с ним добрые личные отношения, но весьма критически оценившему «западнический уклон» его социально-антропологических реминесценций¹⁷. В опубликован-

ной в 1852 году знаменитой статье «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России», явно направляя свои критические стрелы в адрес Чаадаева, а также А. И. Герцена, следовавших западническим установкам, Киреевский иронически прокомментировал эти несостоятельные, по его убеждению, теоретические представления, популярные в 30–40-х годах XIX века: «У нас (говорили тогда) было прежде только варварство: образованность наша начинается с той минуты, как мы начали подражать Европе, бесконечно опередившей нас в умственном развитии»¹⁸. Киреевский отверг разделявшуюся западниками точку зрения, согласно которой «различие между просвещением Европы и России существует только в степени, а не в характере и еще менее в духе или основных началах образованности»¹⁹. По его глубокому убеждению это различие существует именно в характере (или в основных началах) образованности.

Что касается подражания Европе, то подражать ей мы начали со времени преобразований Петра I. «Любовь к просвещению была его страстью. В нем одном видел он спасение для России, а источник его видел в одной Европе»²⁰. Его убеждение вошло в сознание преобразованного им общества и на протяжении столетия «едва ли можно было встретить мыслящего человека, который бы постигал возможность другого просвещения, кроме заимствованного от Западной Европы»²¹.

Между тем — подчеркивает Киреевский — за последние тридцать лет в просвещении западноевропейском и в просвещении европейско-русском произошли разительные изменения²². Дело в том, что западноевропейское просвещение вступило в фазу кризиса. И хотя науки на Западе продолжают процветать, а внешняя жизнь людей делается все более «удобной» и комфортной, «чувство недовольства и безотрадной пустоты легло на сердце людей»²³. Это произошло потому, что «самое торжество ума европейского обнаружило односторонность его коренных стремлений»²⁴.

При всей значительности отдельных частных открытий в науках и вызванных этими открытиями усовершенствований внешней жизни человека жизнь внутренняя, духовная не только не развивалась, но и деградировала, поскольку была лишена самого главного — «своего существенного смысла»²⁵. «Так западный человек, исключительным развитием своего отвлеченного разума утратив веру во все убеждения, не из одного отвлеченного разума исходящие, вследствие развития этого разума потерял и последнюю веру свою в его всемогущество»²⁶.

В результате западный человек оказался перед нелегким выбором: «или довольствоваться состоянием полускотского равнодушия ко всему, что выше чувственных интересов и торговых расчетов (так сделали многие)» или «возвратиться к тем отвергнутым убеждениям, которые одушевляли запад прежде конечного развития отвлеченного разума, — так сделали некоторые»²⁷.

Неудивительно, что, в отличие от Чаадаева, Киреевский гораздо более критически и, если так можно выразиться, трезвеет смотрит на западного человека, особенно на немца. Пропитанный духом потребительства и филистерства немец для русского философа — это носитель «растительных», псевдочеловеческих начал, живое олицетворение кризиса западноевропейской цивилизации. Поэтому следовать в фарватере социально-антропологического развития этой цивилизации — категорически возражает Киреевский Чаадаеву, да и другим западникам — для России и русских — не только рискованно, но и очень опасно. К счастью, у нас имеются «особенные начала просвещения, не оцененные европейским умом, которыми прежде жила Россия и которые теперь еще замечаются в ней помимо европейского влияния»²⁸.

Эти начала, воспринятые от Византии, Россия впитала вместе с православным христианством. «Учение святых отцов православной церкви переплыли в Россию, можно сказать, вместе с первым благовестом христианского колокола. Под их руководством сложился и воспитался коренной русский ум, лежащий в основе русского быта»²⁹. Русская Православная церковь — прямая наследница заветов святых отцов греческой византийской Церкви — оказала всеобъемлющее, решающее влияние на русское просвещение, и в этом заключается его принципиальное отличие от просвещения западноевропейского, основывающегося преимущественно «на рационализме науки». Если на Западе главными средствами распространения образованности были университеты, то в России эта роль, по мнению Киреевского, по праву принадлежала монастырям: «Монастыри наши, раскинутые частою сеткою по всей земле русской, наполненные выходцами из всех классов народа, находились в таком же отношении к умственному просвещению всей земли, в каком находятся университеты европейские к народам западным: они составляли центр и определяли характер народного мышления»³⁰.

Из русских монастырей разливался свет сознания и науки во все уголки обширной русской земли, и даже в трагические времена разделения на мелкие удельные княжества и княжеских междуусобиц этот свет не прерывался. Русская земля «всегда сознавала себя как одно живое тело»³¹, притягательным средоточием которого являлось единство языка и, главное, единство религиозных убеждений. Многочисленные монастыри, связанные «сочувственными нитями духовного общения», формировали, таким образом, не только духовные понятия народа, но и все «его понятия нравственные, общежитительные и юридические».

В первые века своей исторической жизни, отмечает Киреевский, Россия была образована не менее Запада. Наше духовенство, составлявшееся из всех классов и слоев русского общества, соответственно и «распространяло свою высшую образованность» «на все классы и ступени» народа, и высшие и низшие, причем эта образованность черпалась «из первых источников», из самого центра просвещения, который тогда находился в Цареграде, Сирии и на Святой горе (т. е. на Афоне. — Т. К., Л. Р.). Неудивительно, что степень образованности в тогдашней России была очень высокой. «...И теперь даже она кажется нам изумительной», — дополняет эту оценку Киреевский. В качестве примеров, ее подтверждающих, он приводит целый ряд весьма красноречивых фактов. Некоторые из удельных князей XII и XIII веков, — отмечает он, ссылаясь на исследования Л. Л. Шлещера и С. П. Шевырева, — имели такие солидные библиотеки, с которыми «многочисленностью томов едва могла равняться первая тогда на Западе библиотека парижская»³², причем многие князья свободно говорили на греческом и латинском языке, а некоторые из них владели и другими европейскими языками. Кроме того, — продолжает Киреевский, — ссылаясь уже на труды Нила Сорского, много поработавшего в свое время в библиотеке Афона, в некоторых дошедших до нас писаниях XV века мы находим выписки из русских переводов таких греческих текстов, которые были утрачены в самой Греции и не были известны в Европе, и лишь совсем недавно «с великим трудом могли быть открыты в не разобранных сокровищницах Афона»³³.

Наконец, в монашеских кельях русских монастырей на протяжении многих веков изучались и переписывались «словенские переводы» греческих отцов Церкви, чьи «глубокомысленные писания, исполненные высших богословских и философских умозрений, даже в настоящее время едва ли каждому немецкому профессору

любомудрия придется по силам мудрости (хотя, может быть, не один не сознается в этом)»³⁴.

Социально-философские представления Киреевского нашли, как известно, рельефное воплощение в его содержательной статье «О характере просвещения Европы в его отношении к просвещению России», напечатанной в 1852 году в «Московском сборнике» и вызвавшей большой общественный резонанс. Откликнулся на эту статью и Чаадаев. До нас дошли написанные им одиннадцать весьма интересных замечаний, содержащих принципиальную и последовательную критику философско-исторических идей Киреевского. Вне всякого сомнения, это — западническая критика, обнажающая исходные социально-философские и методологические установки славянофильских воззрений Киреевского и противопоставляющая им иные принципы социального анализа. Возражая Киреевскому, Чаадаев прежде всего воспроизводит здесь (правда, в довольно оригинальной формулировке) свою исходную философско-историческую идею — идею социально-культурного единства Европы и человечества. Воспроизводя характерные формулировки статьи Киреевского, обращенные, как мы уже видели, к работам, написанным самим Чаадаевым, а также Герценом в 30-е годы, «басманный философ» еще раз подчеркивает правильность своих тогдашних выводов, отмечая что «общее мнение» в то время «не ограничивалось сравнением русского просвещения с просвещением европейским, но предполагало вообще, что существенное различие между одним просвещением и другим состоит не в характере, а в степени, хотя и очень хорошо разумело, что при начале своем образованность одного народа может различествовать и обыкновенно различествует от образованности другого и в характере»³⁵.

Иными словами, Чаадаев размышляет над вопросом о том, каким же образом в историческом процессе реализуется культурное единство человечества. Вывод, к которому он приходит, звучит весьма обнадеживающе для западников. Это единство проявляется через взаимодействие различных национальных культур. Собственно говоря, разные подходы к решению этого философско-исторического вопроса как раз и создали необходимые предпосылки для формирования в России социально-культурной матрицы «западничество — славянофильство». В отличие от западников, их оппоненты полагали, что национальные культуры в определенном отношении являются герметичными, замкнутыми, инерционными структурами, воспроизводящими и сохраняющими свою идентичность на протяжении достаточно длительных исторических периодов. Что касается Чаадаева, то со временем конституирования славянофильского движения, то есть с конца 30-х — начала 40-х годов, для него весьма характерны перманентные колебания между западнической и славянофильской позициями. Причина этих колебаний в конечном счете имеет не психологические, а философские истоки, а именно недостаточную проясненность проблемы взаимосвязи общего и особенного в историческом процессе. Идейно-философские и культурные традиции, обусловленные социально-экономической и политической отсталостью России, долгое время не давали возможности ученому строго и точно формулировать свои методологические позиции. То он полагал, что Россия, как и все народы, следует единым общеисторическим путем, то, напротив, объявлял российское развитие совершенно уникальным и неповторимым, выводя его за рамки логики мировой истории.

Непрерывно продолжая тщательное и многоаспектное социально-философское изучение России в контексте европейского и мирового развития, Чаадаев к на-

чалу 50-х годов окончательно убедился в том, что эволюция страны вполне соотносима с динамикой европейского социально-культурного движения и что специфические культурные особенности России не только не препятствуют ее сближению с европейскими странами, но, напротив, расширяют и обогащают культурный ареал Европы. С этого времени философские колебания Чаадаева закончились и он вполне утвердился на западнических позициях. Мнения Киреевского представляются ему теперь комплексом «прекраснодушных идей», не имеющих прочного научного обоснования, а его критические замечания в адрес славянофильской доктрины становятся все более ироничными и язвительными. Чаадаев, например, совершенно не склонен соглашаться с утверждениями Киреевского о неудовлетворительности европейского просвещения, поскольку оно, по словам последнего, не раз сталкивалось с серьезными трудностями и порой вызывало у самих европейцев очевидные разочарования.

Разумеется, рассуждает Чаадаев, человеческий путь к человеческой цели, которым следовали европейцы, сопряжен с ошибками и неудачами, но это совершенно естественно и нормально. «Одним китайцам, — иронизирует Чаадаев, — удалось обрасти небеса на земле»³⁶. Только преодолевая трудности, падая и вставая, и может человек идти вперед по пути просвещения. И на этом пути западное просвещение достигло очень серьезных успехов и «удовлетворило очень многим потребностям ума человеческого»³⁷. В частности, оно достигло впечатляющих результатов в философском изучении и истолковании истории, «которые, — подчеркивает Чаадаев, — и нас навели на подобные истолкования своей старины и таким образом даровали нам, хотя и не весьма еще приятное, сознание своей собственной народности»³⁸.

Тем самым, полемизируя с Киреевским, Чаадаев отмечает не только ограниченность и плодотворность собственного развития западного просвещения, но и его способность оплодотворять другие культуры (в том числе и русскую) в их стремлении к самосознанию и идентичности.

Не согласился Чаадаев и с утверждением Киреевского о том, что в русском образованном обществе середины XIX века якобы наблюдается мировоззренческая переориентация западнических установок — на славянофильские, в том числе и среди «самых просвещенных умов и твердых характеров». Это утверждение представляется «басманному философу» вполне голословным, совершенно не соответствующим реальному положению дел. «Не худо бы нам назвать этих людей», — замечает он в этой связи, — констатируя, «...что ни одного ни просвещенного человека, ни твердого характера вам не известно»³⁹.

Чаадаев совершенно напрасно иронизирует по поводу неконкретности социально-антропологических рассуждений Киреевского. В работе «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России» последний действительно не называет конкретных имен видных русских деятелей. Но называть в печати имена здравствующих общественных деятелей славянофильского направления, находившегося под подозрением властей, — это значило нескончанно обрадовать Третье отделение и оказать этим деятелям поистине «медвежью услугу». И Чаадаев, сам в недавнем прошлом немало пострадавший от драконовских мер властей в связи с публикацией его первого «Философического письма», не мог, конечно, этого не понимать. По-видимому, здесь проявилась его партийная «западническая» пристрастность.

Что касается Киреевского, то конкретные имена великих деятелей русской литературы, выражавших в своих произведениях истинно народные чаяния и надеж-

ды, он называл постоянно: А. С. Пушкин, И. А. Крылов, Н. В. Гоголь. Горько сожалея по поводу кончины нашего великого баснописца, Киреевский написал в 1845 году следующие прочувствованные строки: «Величие таланта Крылова заключается не столько в великом литературном достоинстве его произведений, сколько в красоте их народности. Крылову принадлежит честь единственная, ни с кем не разделенная: он умел быть народным и, что еще важнее, он хотел быть русским в то время, когда всякое подражание считалось просвещением; когда слово иностранное было однозначительно со словом умное и прекрасное; когда поклоняясь напим выписаным губернерам, мы не знали оскорбительного слова, хуже слова Moujik! В это время Крылов не только был русским в своих баснях, но умел еще сделать свое русское пленительным даже для нас»⁴⁰.

Киреевский задумывается и над вопросом о значении и роли личности в русской истории. Истинно великим человеком в истории нашей страны, по убеждению Киреевского, был митрополит Московский и всея Руси Филипп II (до пострижения в монахи Федор Степанович Колычев (1507–1569). За выступления против Ивана Грозного и осуждение опричнины в ноябре 1568 года был низложен и заточен в Тверской Отrocch-Uспенский монастырь, где по приказу царя был задушен Малютой Скуратовым. Монцы святителя, увезенные в Соловецкий Зосимо-Савватиевский монастырь (где он на протяжении 18 лет был игуменом), в 1652 году при царе Алексее Михайловиче перенесены в Москву и положены в Успенском соборе Кремля.

Глубокий интерес философа к личности святителя Филиппа весьма симптоматичен. Жизнь и деяния митрополита послужили для Киреевского важнейшим источником формирования его собственной философско-исторической концепции социально-культурного развития России. Киреевскому, разумеется, была хорошо известна плодотворная деятельность Филиппа и на посту игумена Соловецкого монастыря. В этой деятельности очень ярко проявился архетип православного домостроительства, связанный с уходом-возвращением, пустынничеством, становящимся источником соборного спасения и обновления. Но Киреевский лишь наметил некоторые аспекты деятельности Филиппа на Соловках. В этом отношении несомненный интерес представляет явно перекликающееся с мыслями Киреевского современное социально-философское исследование, в котором содержится развернутая характеристика кипучей деятельности святителя на знаменитом архипелаге: «В этот краткий промежуток времени — всего восемнадцать лет! — монастырь явил миру почти идеальный образ так и не воплотившейся до конца отечественной цивилизации, одухотворенного, обоженного домостроительства... Деятельность Филиппа на протяжении 18 лет его игуменства поражает технической гениальностью и сверхчеловеческой мощью: это и громадные гидротехнические работы, покрывшие остров сетью идеально правильных каналов, и строительство маяков, множество инженерных изобретений, буквально преобразовавших труд и быт братий... Подобную творческую мощь, такую разносторонность знаний мы привыкли связывать с образами гигантов итальянского ренессанса, но не была ли деятельность Филиппа явлением возможной русской альтернативы — земного творчества как сотворчества Богу, а не противостояние Ему, что исподволь питала европейское возрождение»⁴¹.

Киреевский прекрасно понимал, что структура православного бытия российской цивилизации значительно отличается от домостроительной структуры цивилизации западной. Если на Западе она выражается формулой: социум—человек—

космос, то в России логика развития соответствующей структуры существенно иная: космос—человек—социум. Человек удаляется от социума, погрязшего в грехе, и погружается в отшельническую типину, чтобы в сосредоточенном уединении услышать голос благодати. Человек проникается Благодатью, которая источает себя вовне, возвращается в социум, просветляя и облагораживая его. «В устройстве русской общественности личность есть первое основание», — указывает в этой связи Киреевский⁴².

По убеждению Киреевского, невиданный в нашей истории острый конфликт между митрополитом и царем, приведший к гибели святителя, — это столкновение между истинным христианином, мужественным защитником православия и вероломным царем-еретиком. Иван Грозный отступил от православия в византийство⁴³. «Грозный действовал утеснительно, потому что был еретик: это доказывается, во-первых, Стоглавым собором и, во-вторых, стремлением поставить византийство в одно достоинство с православием. От того произошла опричнина как стремление к ереси государственной и власти церковной. А что его понятие о границах или правильнее, о безграничности его власти и об ее разорванности с народом было не христианское, а еретическое, — это до сих пор всенародно свидетельствуют святые монцы митрополита Филиппа»⁴⁴.

Киреевский внимательно изучал доступные ему научные исследования о жизни и деятельности митрополита и о его драматическом столкновении с Иваном IV, сопоставляя и сравнивая приводимые в различных источниках соответствующий фактический материал. Так, перечитывая знаменитый девятый том «Истории государства Российского» Н.М. Карамзина, в котором эти сюжеты нашли глубокое и содержательное отражение, он тем не менее обнаружил, что придворный историограф не привел очень значимое «Слово» (пророчество) Филиппа: «Настоит бо время, яко вдовство прият Церковь, паstryrie яко наемницы будут»⁴⁵.

Митрополит Филипп, таким образом, выступает для Киреевского достойнейшим представителем российской цивилизации, настоящим образцом личностного развития русского человека.

Подводя в заключение итоги этого последовательного и принципиального диалога между крупнейшими отечественными мыслителями XIX столетия, опиравшимися на разные методологические принципы изучения важнейших проблем социального развития России, нельзя не отметить его плодотворность. В результате сопоставления социально-философских концепций Чаадаева и Киреевского выяснилось, что при всех очевидных различиях одной от другой в исследовательской методологии эти концепции тем не менее имеют некоторые точки соприкосновения.

Во-первых, обе являются религиозно-идеалистическими, провиденциалистскими, ориентированными на выявление религиозного смысла исторического процесса. Во-вторых, и та и другая концепции противостоят декабризму: и Чаадаев, и Киреевский убеждены в том, что обновление России осуществимо не на путях радикально-революционных преобразований, а посредством всемерного развития просвещения, которое может способствовать религиозно-нравственному преображению и просветлению русского человека. В-третьих, обе концепции разработаны искренними патриотами России, желавшими ее видеть могучей и просвещенной страной свободных людей.

Западничество Чаадаева и славянофильство Киреевского нисколько не отделили их друг от друга, и, в отличие от некоторых других видных представителей этих

направлений, прервавших всякие отношения, они продолжали поддерживать тесные товарищеские взаимосвязи, углублять социально-философский диалог.

Важнейшим итогом этого плодотворного обмена мнениями явилось расширение и углубление теоретических представлений обоих мыслителей о России. Так, Чаадаев стал заметно внимательнее к изучению отечественной культуры и русского языка, а Киреевский, в свою очередь, с еще большей тщательностью осуществлял сравнительный анализ европейского и русского просвещения. Тем самым философский диалог Чаадаева и Киреевского явился знаменательным предвестником того грандиозного философско-исторического синтеза, который был осуществлен в конце XIX века Вл. Соловьевым.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Киреевский И. В. Избранные статьи. М., 1984. С. 205.

² См.: Владимирова Т. К. Проблема человека в религиозной философии П. Я. Чаадаева // Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина. СПб., 2007. № 4 (8). С. 50–55.

³ Чаадаев П. Я. Полн. собр. соч. и избр. письма: В 2 т. Т. 2. М., 1991. С. 91.

⁴ Там же.

⁵ См.: Костомаров Н. И. Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей. М., 2006. С. 348–352.

⁶ Чаадаев П. Я. Указ. соч. Т. 1. М., 1991. С. 537.

⁷ Там же. С. 492.

⁸ Там же. С. 492–493.

⁹ Чаадаев П. Я. Указ. соч. Т. 2. М., 1991. С. 159.

¹⁰ Сочинения и письма П. Я. Чаадаева: В 2 т. Т. 2. М., 1914. С. 10.

¹¹ Чаадаев П. Я. Указ. соч. Т. 2. М.; 1991. С. 191.

¹² Там же.

¹³ Там же.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Там же. С. 197.

¹⁷ Говоря о славянофильстве И. В. Киреевского, следует отметить существенные отличия его взглядов от взглядов других славянофилов. Возражая, например, в 1844 году А. С. Хомякову, называвшему А. И. Герцена, Т. Н. Грановского, Е. Ф. Корпса «противниками», И. В. Киреевский в достаточно резкой форме подчеркнул специфику своего мировоззрения: «Ты пишешь, что противники издают “Галатею”. Кто же эти противники? Неужели ты так называешь Грановского и пр.? Если так, то не опибаитесь ли вы и во мне? Может быть, вы считаете меня заклятым славянофилом и потому предлагаите мне “Москвитянина”. То на это я должен сказать, что этот славянофильский образ мыслей я разделяю только отчасти, а другую часть его считаю дальше от себя, чем самые эксцентрические мнения Грановского» (Киреевский И. В. Избранные статьи. М., 1984. С. 318).

¹⁸ Киреевский И. В. Избранные статьи. С. 200.

¹⁹ Там же.

²⁰ Там же. С. 201.

²¹ Там же.

²² Термин «европейско-русское просвещение очень характерен для Киреевского и отражает его понимание тесной связи между отечественным и западноевропейским просвещением. Позиция Киреевского вызвала недовольство другого известного славянофила К. С. Аксакова, склонного к подчеркиванию оригинальности отечественных культурных ценностей и противопоставлению западной и славяно-русской культур.

²³ Киреевский И. В. Указ. соч. С. 201.

²⁴ Там же.

²⁵ Там же.

²⁶ Там же. С. 203.

²⁷ Там же.

²⁸ Там же. С. 204.

²⁹ Там же. С. 222.

³⁰ Там же. С. 190.

³¹ Там же. С. 222.

³² Там же. С. 223.

³³ Там же.

³⁴ Там же.

³⁵ Чадаев П. Я. Указ. соч. Т. 1. М., 1991. С. 559.

³⁶ Там же.

³⁷ Там же.

³⁸ Там же.

³⁹ Там же. С. 560.

⁴⁰ Киреевский И. В. Указ. соч. С. 178.

⁴¹ Мяло К., Севастьянов С. Крест над Россией // Москва. 1995. № 12. С. 144.

⁴² Киреевский И. В. Указ. соч. С. 228.

⁴³ В этой связи Киреевский отмечает существенные различия в характере взаимодействия светской и церковной власти Византии и России: «В Византии Церковь Православная очень редко была покровительствована правителем, которое по большей части было инославное — или арианское, или латинствующее, или иконоборствующее, которое наконец и погубило Грецию своим отступничеством в унию. В России, напротив, все правительства — и княжеские, и народные — были православные» (Иван Васильевич Киреевский: разум на пути к истине. М., 2002. С. 107).

⁴⁴ Там же.

⁴⁵ Там же. С. 587.

С. А. Воробьева

НРАВСТВЕННЫЙ СМЫСЛ ИСТОРИИ В РУССКОЙ МЫСЛИ 30–50-х годов XIX века

Исследование метафизического содержания исторического процесса в русской философии истории 30–50-х годов XIX века с необходимостью связано с проблемой выбора культурных доминант, определяющих целевую направленность всемирно-исторического и национальных процессов, установления смысла истории, понимания направленности судеб человечества. Прежде всего, отечественных славянофилов и западников волнует судьба России и ее будущее по отношению к европейской истории. В этой связи М. П. Погодин отмечает: «Драма современной истории выражается двумя именами, из которых одно звучит сладко напеву сердцу! Запад и Россия, Россия и Запад — вот результат, вытекающий из всего предыдущего; вот последнее слово Истории; вот данные для будущего»¹.

В рассматриваемый период на смену циклической модели истории, приходит прогрессистская, сформулированная еще в эпоху Нового времени. Просветители, связывая историю с прогрессом человеческого разума, утверждают постоянное развитие человеческого рода, достижение им все более высоких ступеней социальной лестницы. Так, Гердер, рассматривая ход истории, начиная от древневосточных цивилизаций до современной эпохи, полагает целью человеческого развития раскрытие «гуманности», или гармонического развития свойств человека, которые возвышают его над миром животных: «Вся проплая деятельность человеческого духа по внутренней своей природе была изысканием средств, как глубже обосновать и шире распространить гуманный дух и культуру человеческого рода»². Целесообразность истории связывается с провиденциализмом: Божественная мудрость и благость проявляется в природе и социуме. Движение к заданной цели определяет утопизм просветительских исторических конструкций, но введение принципа историзма и определение источников развития во внутренней борьбе противоположных сил и тенденций приводит к достаточно реалистическим исследованиям в этой области философии истории.

В русской философии истории 30–50-х годов XIX века возрождаются кантианские идеи определения исторической диалектики через смысловые, нравственные

аспекты человеческого существования. Религиозный контекст исторического процесса приобретает ценностное содержание. Духовное самоопределение нации становится в основу общественного прогресса. Осмысление роли человека, народа в процессе социального развития превалирует над модными в этот период позитивистскими постулатами всеобщности и закономерности исторического процесса. Общесоциологические закономерности, ориентация на однозначность прогресса не встраиваются в гуманистический контекст русской философии истории, ценностные ее приоритеты. Поэтому П. Я. Чаадаев, например, утверждает бесконечность поступательного развития истории общества, основанного на христианских принципах. Это «восходящее развитие» подчиняется диалектике противоборства свободы и необходимости. Тем не менее он решительно против однозначной трактовки истории как прогрессивного процесса, предполагая периоды статичного, а иногда и регressive исторического развития.

Идея прогресса, основанная наialectическом методе, в русской философии истории была популярна во многом и потому, что через нее русские мыслители, как правило, пытались провести собственные позиции. В 30-е годы XIX века формируются векторы осмыслиения идеи прогресса в России, обозначенные в философии истории представителей славянофильства и умеренно-либерального крыла западников.

В учении славянофилов: А. С. Хомякова, И. В. Киреевского, Ю. В. Самарина, К. С. Аксакова, Д. А. Валуева и других эволюционистский подходе к историческому процессу сосуществует наряду с локально-культурным. Наличие общих законов развития в мировой истории и декларация общей прогрессивной направленности исторического процесса пересекается с утверждением об особенных, оригинальных путях развития народов. Рассматривая в качестве субъекта исторического действия народ как некую изначальную целостность, распавшуюся на нации вследствие религиозных и других факторов, А. С. Хомяков, например, подтверждает это на лингвистических, антропологических фактах родства многих исторических общинностей. Вера, по его мнению, является той силой, которая способна привести разрозненные общности к единому субъекту истории на началах «истинной» веры.

Идея прогресса в философии истории славянофильства конкретизирует гегелевское положение о совпадении закономерности всемирно-исторического прогресса со стремлением человечества к высшей нравственной цели, связывается с доминированием православных ценностей, что, разумеется, сужает рамки исследования реального содержания исторического процесса. При этом славянофилы основываются на философии Фихте, который рассматривает историю как бесконечное приближение к общественному идеалу, основанному на отождествлении индивидуального и абсолютного «Я», иначе, совпадении схемы Божественного бытия с его оригиналом. В духовно-нравственном плане это означает движение общества от состояния бессознательного господства Божественного разума в первобытном состоянии человека к его осознанию на высшем уровне социальной организации, т. е. к сознательному царству разума.

Славянофилы, возводя веру к поиску смысла человеческой духовности, пытаются понять загадку человеческого «Я» и тех ценностей, которые, по их мнению, дают представление о нравственности в высшем значении этого слова. Хомяков полагает, что «всемирная нравственная истинна» позволяет понять достаточно простые вещи, например, что в обществе не должен господствовать принцип личной

пользы, который вполне уместен в какой-либо торговой компании; злоупотребление им ведет к общественной деградации. Подобные нравственные истины не есть, по его мнению, нечто недостижимое для человека. Напротив, они ему даны, необходимо лишь открыть их в своем сердце. Например, Ю.Ф. Самарин считает, что нормальное функционирование общества обеспечивается по мере действия «разумности», заданной нравственными законами. «Система доверия» между властью и народом совершенно исключает их разделение: «Русь... выдержала самые суровые испытания: она вытерпела Ивана Грозного с его опричниной и лютыми казнями, она принесла всевозможные жертвы для того, чтобы сохранить нерушимо и утвердить это начало... Отказаться от него, значило бы отказаться от самой себя...»³. В действиях русского правительства, несмотря на все его недостатки, он видит некую разумную силу, которая направляет правительство на служение интересам народа. Утверждая, что нравственная истина должна регламентировать все стороны человеческой жизни, Самарин при этом склонен к признанию насильтственной политики государства. Так, в работе «Современный объем польского вопроса» Самарин оправдывает насильтственное подавление русским правительством польского мятежа, полагая необходимым убедить поляков в «безнадежности всякого восстания»: «Польский политический вопрос будет в руках России. Мы должны непременно завоевать его снова». «Политическая раздельность под скипетром одной династии... осуждены опытом и в будущем не должны повторяться»⁴.

Явившись осмыслением фундаментальной ценности православия, славянофильская идея соборности, означающая единство свободных индивидуальностей на началах любви, провозглашает согласие человека и мира. Это основа «этики права». В самом общем плане соборность представляет собой «метафизический принцип устройства бытия», к которому надлежит стремиться каждому конкретному человеку, народу, обществу в целом. Великий смысл православной религии славянофилы видят в том, что соборность не предполагает противопоставления свободы и единства.

Община представляет, по мнению славянофилов, «нравственный хор», где личность отнюдь не теряет свою свободу, но, напротив, находит ее в «высшем очищенном виде». «Нравственное созвучие личностей», с точки зрения Аксакова, помогает человеку понять, что такая истинная свобода, свобода «нравственная», «безусловная». Аксаков определяет общинное, семейное чувство как «существо славянина». Это начало зиждется на нравственной свободе, любви, духовной силе: «...С ним не связывалась выгода, ибо оно не нуждалось в житейских подпорках. ...Всякий расчет был удален от святого семейного чувства. Чисто нравственная, чисто духовная сила семейного начала (каково оно у славян) всего более ручается за существование, глубину и вековую прочность оного»⁵.

Некоторый историзм в понимании ценностных духовных ориентиров более характерен для Самарина. Возражая против отождествления народности с патриархальной общинностью, он полагает необходимым сближение национальных и общечеловеческих начал. В работе «О мнениях современника» Самарин категорически опровергает мнение о том, что славянофилы связывают петровские реформы с отрицанием народности и уничтожением «духа жизни». Необходимо, утверждает он, учитывать «положительную сторону доктрины славянофилов», которая состоит в историческом развитии проблемы русской народности. Современный период общественного развития, по его мнению, требует прояснения этой проблемы, прежде всего вследствие перемен, происходящих в мире Западной Европы и в России. Если

на Западе осознаются некие новые ориентиры «славянского племени», то в России также все более утверждается необходимость самобытного развития и направленность на общение с миром Запада в целях победы начал «общечеловеческих». Европа, по словам Самарина, давно почувствовала присутствие у славян какой-то «новой силы», для выражения которой она не находит «мерила». России же пора определиться, «перестать казаться и начать быть», иными словами, пора прекратить ориентироваться на европейский образ жизни и выработать самобытные национальные начала, которые позволили бы связать ее и с прошлым, без которого нет настоящего и будущего, и, с другой стороны, не замыкаться в рамках этого прошлого, учитывать исторические реалии⁶.

В целом в славянофильстве устанавливается соответствующий приоритет в осмыслении общественного прогресса: экономическим факторам отводится второстепенная роль по отношению к духовным, в основе которых лежат общинные, коллективистские ценности. Развитие в сфере материальных факторов в значительной мере зависит от духовного совершенствования человечества. Без поступательного развития человеческого духа прогресс теряет свое реальное содержание, обращается в свою противоположность.

Идеи славянофилов, основанные на идеале «цельной личности», определяют этическую программу истории. В работе «Об основных началах русской истории» Аксаков исследует исторические «пути», которые представляют, по его мнению, борьбу противоположных стремлений, верований, нравственных убеждений. Причем в этом конгломерате материальные силы, поражающие с первого взгляда своей значительностью, не более чем «игра», «призрак». В действительности сила, движущая историей, — это закономерность духовного, Божественного значения, и в этой связи нравственная составляющая истории, по его мнению, должна выдвигаться на первый план для исследователя. Он выделяет «путь внутренней правды» в истории: «Нравственное дело должно и совершаться нравственным путем, без помощи внешней, принудительной силы. Вполне достойный путь один для человека, путь свободного убеждения, путь мира, тот путь, который открыл Божественный Спаситель»⁷. Поэтому в качестве исторической задачи Аксаков формулирует «веру в нравственный подвиг», что должно быть направляющим вектором исторического развития любого народа, претендующего на историческую роль.

Антропологические тенденции в философии истории славянофилов проявляются в том числе в представлении об этическом идеале личности. Если разумное развитие отдельного человека представляет собой возведение его в «общечеловеческое достоинство», согласие с теми особенностями, которые ему дарованы свыше, то разумное развитие народа есть возведение в общечеловеческое достоинство того «типа», который лежит в основе народной жизни, или, иначе, приобщение к системе нравственных ценностей народа.

Нравственный смысл истории предполагает наличие соответствующих законов: «Нравственные причины в мире историческом то же, что невесомые силы в мире физическом: они ничего для слепца науки и почти все для разумного созерцателя»⁸. Так, в ходе исторического развития человек, по мнению Хомякова, должен убедиться в неминуемом торжестве добра над злом. Отдельно он выделяет закон «нравственного зла», одинаково характерный и для человека отдельного, и для жизни народа. Состоит этот закон в неизбежности воздействия зла на виновника его первоначального причинения.

Представители раннего либерализма, такие как К.Д.Кавелин, Б.Н.Чичерин, П.Н.Кудрявцев, Т.Н.Грановский и другие, утверждают в качестве смыслового фактора поступательного развития общества самоценность человеческой личности. Основной принцип культурного прогресса, сформулированный К.Д.Кавелиным, — это развитие личности. Позиция включения нравственной составляющей в философию истории поддерживается и западниками. Кавелин знание, науку рассматривает только лишь как «средство, способ, необходимое и неизбежное условие творческой деятельности». Необходимо вернуться из сферы представлений и понятий к «индивидуальности и личности, к единичному человеку», так как действовать, жить и творить может лишь человек, а не общие схемы и формулы. Деятельность человека рассматривается мыслителем как «последний термин» и «источник всех явлений». Исследование сознательной, психической жизни человека замыкается на «высшем последнем выражении индивидуального существования» как нравственной деятельности, которая определяется как «необходимое условие, необходимый составной элемент всякой сознательной индивидуальной человеческой деятельности вообще»⁹. Такой взгляд, по мнению Кавелина, должен приблизить к более глубокому пониманию христианства как «указания путей» нравственной деятельности конкретного человека и идеалов человеческого существования. Эта сторона христианского учения не была, по его словам, развита в должной степени до сих пор, и теперь наступает время выдвинуть ее на первый план. На необходимость нравственной стороны христианства в преломлении к историческому процессу указывает и «общий ход научного движения», полагает Кавелин. Эти результаты способствуют раскрытию этической, нравственной стороны христианства, в которой он видит «ключ к нравственной творческой деятельности». Нравственность определяется как «результат воспитания чувств, душевных стремлений и настроений». Подобно славянофилам, Кавелин против формальной стороны нравственности. Он называет ее «морализацией» или «холодным, безучастны навязыванием сентенций, так называемых нравственных правил, которым сами проповедующие их не часто верят, которые они на каждом шагу нагло нарушают пред глазами самих морализуемых»¹⁰. Подобное нравственное воспитание он рассматривает как «теоретическую ошибку», которая практикуется только лишь по незнанию или недоразумению.

Такая позиция перекликается с взглядами Т.Н.Грановского, подчеркивающего просветительскую роль истории, ее благотворное воздействие на человеческое сознание. Через нравственные уроки приобретается «нравственная энергия» как особое состояние народного сознания. Человек должен понять, что он может «живь жизнью всей истории», то есть «относить к самому себе» те события, которые происходили в истории; таким образом, по мнению Грановского, можно усвоить безусловную нравственность; история в этом смысле имеет дидактическую направленность. Он полагает, что историк должен оценивать с позиций добра и зла различные исторические явления и соотносить их с современностью: «Тот не историк, кто не сумел прочесть в изучаемых им летописях и грамотах начертанные в них яркими буквами истины: в самых позорных периодах жизни человечества есть искупительные, видимые нам на расстоянии столетий стороны»¹¹.

В попытках противостояния умозрительным и позитивистским тенденциям, Кавелин подчеркивает, что для правильного реконструирования истории необходим нравственный идеал как синтез нормативных и целевых элементов социальной жизни, к которому должно стремиться общество. Идеал он противопоставляет

«мечте», «фантазии». В статье «Белинский и последующее движение нашей критики» положительно оценивая идеал «нравственной человеческой личности» в учении Белинского, Кавелин полагает, что такие идеалы «настраивают каждого сообразно с особенностями его природы», «будят к умственной деятельности, вынуждая искать применения идеала к самым различным обстоятельствам и условиям»¹². Человек как субъект истории вносит элементы непредсказуемости в действие объективных законов истории, определяя творческий характер исторического процесса. Христианская этика оценивается как «вневременная» религия, направляющая общество на создание подлинного «идеального типа» человека, «неопровергимая правда личной духовной жизни».

В статье Кавелина «Дворянство и освобождение крестьян» исследуется возможность реализации идеальной личности в России через развитие форм самоуправления как «мечты всего просвещенного и либерального». Внимание к провинциальному, губернской жизни, становление гражданских и политических свобод при учете сильного влияния «местных интересов и местной жизни» даст возможность ускорить ход общественного прогресса в России: «Когда жизнь мало-помалу отвлечется от столиц и больших центров в провинцию, тогда произойдет и желаемая всеми административная децентрализация»¹³.

Включая в определение смысла исторического развития этические элементы, Кавелин считает нравственную деятельность человека и его субъективные идеалы, обуславливающие ее, обязательными составляющими поступательного хода истории. Развитие истории определяется интересами личности, предполагающей разумное совмещение национальных и общечеловеческих стандартов. В его концепции происходит, таким образом, своеобразный синтез славянофильских и западнических ориентаций с несомненным акцентом на личностную составляющую.

Б. Н. Чичерин, как и Кавелин, полагает смысл истории в развитии духовной природы человека. Исторический процесс определяется как совершенствование метафизической природы человека, последовательное развитие ее духовных начал. Говоря, подобно Кавелину, о необходимости определения идеала человеческого развития, Чичерин считает историю «верховной наукой о духе», которая способна сформулировать такой идеал. Религия играет в этом деле первостепенную роль; поэтому нравственные составляющие личностного идеала оцениваются в рамках христианского сознания. В связи с этим религия не противопоставляется науке, в том числе и исторической, а рассматривается как «элемент человеческой истории» в силу решения нравственных вопросов, движущих историческим процессом.

Чичерин исследует преломление начал личности и в поле государственно-правовых отношений. Нравственное начало в истории он связывает с деятельностью государства, которое призвано установить внешнюю и внутреннюю безопасность, прочный законный порядок и справедливые нормы жизни, обеспечить благосостояние граждан, «имея в своем верховном ведомстве те общественные интересы, которые касаются не кого-либо из граждан в особенности, а всех в совокупности». Примат личности над обществом, характерный для гражданского общества, выражается в господстве личных интересов человека, прежде всего в области экономических отношений, основанных на праве частной собственности. Государство призвано объединить частные интересы личности и общественные интересы. Оно никогда не являлось «чисто юридическим союзом», а стремилось к заботе об общих интересах народа.

В то же время правовое государство рассматривается не как самоцель; реальные интересы человека Чичерин ставит на первое место. Именно в этом он видит нравственный смысл государства: объединение личного и общественного в атмосфере правовой стабильности с целью защиты свободы личного интереса. Но способ реализации этого интереса, понимание людьми своих интересов — в единстве и сплочности действий. Осуществление общих целей приведет к объединению общества на новом, более высоком уровне в экономической, социально-политической и духовной сферах. При этом Чичерин использует гегелевский «закон тройственности» с целью объяснения взаимодействия государства и гражданского общества.

Сравнивая Запад и Восток и прослеживая историческую эволюцию формирования разных типов государственности, представители славянофильского и западнического направлений по-разному оценивают степень гражданской культуры личности и взаимоотношения личности и государства. Если у славянофилов личное нивелируется общественным, то для либералов-западников на первый план ставятся интересы личности. Общество — это своеобразный механизм реализации личного интереса.

Введение нравственной составляющей в историческое исследование занимает весьма важное место в русской философско-исторической мысли первой половины XIX века. В сущности, этика и славянофилов, и западников основывается на парадигме христианского богословия, формирующего «естественный нравственный закон», имманентно присущий человечеству, но развивающийся в зависимости от социально-исторических условий. Гарантию истинности этого закона Церковь видит в самом представлении о «богооткровенности» морали, в связи с чем христианской нравственности придается некая самостоятельная роль в истории. Значение социально-политических факторов при таком подходе существенно нивелируется, нравственно-разумное историческое развитие ставится над реальными общественными отношениями. Поэтому христианская этика большинства отечественных мыслителей рассматриваемого периода остается в целом в рамках абстрактно-гуманистических идеалов, отвлеченных от конкретных интересов человечества.

Славянофилы, следуя этой традиции, достаточно противоречиво мыслят исторический смысл нравственного сознания. С одной стороны, они подчеркивают, что реализация нравственных ценностей православия может произойти только через посредство социальной активности человека, с другой — конкретной программы действий, которая бы соответствовала христианским заповедям, они не предусматривают. Очевидно лишь их стремление воплотить нравственный закон, «всемирную нравственную истину» в общинном быту, коллективистские ценности и нормы которого, детерминирующие сознание индивида, по их мнению, являются совершенными регуляторами взаимоотношений между людьми.

Таким образом, недооценивается практическая ориентация нравственности, связь ее действенности с потребностями общественного развития. В целом славянофилы и западники этого времени остаются на позиции трансцендентальной формулировки нравственного закона, исходящей из утверждения первичности духовного начала и его безусловного бытия как в онтологическом, так и в моральном плане. Но вопросы, решаемые на религиозной основе, тесно соприкасаются с полем рационального знания и очевидна тенденция к конструктивному освещению этики.

В основании исследований смысловых вопросов исторического развития русских философов 30–50-х годов XIX века лежит стремление обозначить перспективы

исторического процесса в целом, разгадать «тайну» русской истории. Многообразие взглядов представителей различных направлений русской мысли не исключает их общего стремления уйти от просветительского утопизма и обозначить оптимальные ориентиры общественного развития с учетом спектра различных факторов исторического развития. Процесс взаимодействия этих факторов расширяет поле моделирования социальных идеалов, дает возможность проникнуть в скрытые смыслы истории и отказаться от однозначных утопических конструкций в этой области, фетишизирующих объективно-исторические закономерности. Происходит сплетение иррационалистических тенденций, предполагающих фаталистическое течение истории, с включением различных показателей прогресса, к которым относят духовные, экономические, политические факторы.

М. М. Стасюлевич впоследствии отметит два метода в философии истории. Первый — обращение к прошлому как к чему-то законченному и выведение из него идеала будущего. Второй — рассмотрение прошлого как ступени в развитии человечества, идеал видится в будущем¹⁴. Несомненно, русские мыслители развивают второй метод. Мотив возвращения к старому в какой-то степени звучит у славянофилов, но скорее в смысле установления ценностной шкалы, по которой следует ориентироваться на будущее развитие.

Духовные, нравственные критерии становятся превалирующими над материальными для русских мыслителей. Аксиологический подход в русской философии истории связан с переходом от метафизической констатации ценностей к пониманию реальных общечеловеческих и национальных ценностей. Человеческое содержание истории становится основным предметом исследования для русских мыслителей. С этой точки зрения прогресс в истории трактуется в сочетании с элементами застоя или регресса.

При достаточной вариативности позиций славянофилов и западников, интересно обозначить общие концептуальные построения в вопросах моделирования лучшего будущего. Представляются недостаточно исследованным вопросы нравственно-ценостного смысла в русской философии истории, соотношение духовно-ценостной и цивилизационной составляющей как основы русской национальной самобытности, поставленные в славянофильстве и западничестве 40–60-х годов XIX века. В этом направлении намечается взаимовлияние цивилизационных факторов (экономических, социальных, политических факторов).

Таким образом, определив концептуальное изучение человеческой личности и соответствующую этическую программу, русские философи делают существенный шаг в философии истории, обращая ее из абстрактного русла, основанного на гегельской философии, в сторону конкретного общечеловеческого содержания исторической жизни. Прогресс в сфере нравственности выступает в качестве критерия оценки всех социальных институтов, степени эволюции человечества в целом. Сущностные определения человека при таком подходе выступают на первый план и становятся предметом исследования; внешним формам жизни придается второстепенное значение. Общая морализация и антропологизация исторического исследования требуют более пристального изучения личности человека, причем не только в аспекте религиозных установок, но и в общекультурном контексте поиска нравственного идеала человека. Человек, с одной стороны, формируется под влиянием соответствующего «духа эпохи», с другой — формирует эту эпоху; поэтому от образа его мышления и особенностей поведения зависит историческая жизнь в целом.

Так, славянофилы, говоря о движущих силах истории, уходят от абсолютизации провиденциализма, включая в эти силы человеческую деятельность. Реальный исторический прогресс — совокупность Божественной воли и «действий свободы человеческой воли». Безусловно, только в соборном идеале общественного устройства, по мнению славянофилов, реально осуществление активного влияния личностей на общественное развитие, когда в общем стремлении всех выражается воля каждого. В целом возможность достижения идеального общественного устройства целиком определяется тем этическим идеалом, который в русской философской мысли базируется на христианских ценностях. Но общий дух религиозного реформаторства уже в этот период ведет к более глубокому исследованию человека и его отношения к обществу, попыткам понять безусловные начала нравственности и зависимости общественной динамики от этих начал. Социальные, политические, экономические вопросы начинают рассматриваться на основе нравственных критериев.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Погодин М. П. Критика и библиография // Москвитянин. 1841. Ч. 1. № 1. С. 219.

² Гердер И. Г. Идеи к философии истории человечества. М., 1977. С. 448.

³ Самарин Ю. Ф. По поводу мнения Русского Вестника // Самарин Ю. Ф. Сочинения: В 12 т. Т. 1. М., 1900. С. 272.

⁴ Самарин Ю. Ф. Современный объем польского вопроса // Самарин Ю. Ф. Избранные произведения. М., 1996. С. 443.

⁵ Хомяков А. С. Мнения иностранцев о России // Хомяков А. С. Полн. собр. соч.: В 8 т. Т. 1. М., 1911. С. 16.

⁶ Самарин Ю. Ф. О мнениях современника // Самарин Ю. Ф. Собрание сочинений: В 12 т. Т. 1. М., 1900. С. 96, 99.

⁷ Аксаков К. С. Об основных началах русской истории // Аксаков К. С. Полн. собр. соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1889. С. 12.

⁸ Хомяков А. С. Обзор всемирной истории // Хомяков А. С. Полн. собр. соч.: В 8 т. Т. 4. М., 1873. С. 817.

⁹ Кавелин К. Д. Московские славянофилы сороковых годов // Наш умственный строй. М., 1989. С. 357.

¹⁰ Там же. С. 400.

¹¹ Грановский Т. Н. О современном состоянии и значении всемирной истории // Грановский Т. Н. Полн. собр. соч.: В 2 т. Т. 2. СПб., 1905. С. 71.

¹² Кавелин К. Д. Белинский и последующее движение нашей критики // Наш умственный строй. М., 1989. С. 301.

¹³ Кавелин К. Д. Дворянство и освобождение крестьян // Наш умственный строй. М., 1989. С. 157.

¹⁴ См.: Стасюлевич М. М. Опыт исторического обзора главных систем философии истории. СПб., 1866. С. 32.

В. Ю. Пузыревский

**ПРОБЛЕМА ВЧУВСТВОВАНИЯ
В ФИЛОСОФИИ Н. О. ЛОССКОГО И С. Л. ФРАНКА**

Проблематика вчувствования, хоть и в основном имплицитна в философии всеединства Н. О. Лосского и С. Л. Франка, но является неотъемлемой частью учения о непосредственном, интуитивном восприятии познающим субъектом транссубъективной реальности. И тот и другой философ пытаются раскрыть онтологические условия и гносеологические механизмы такого восприятия вообще и вчувствования как способности интуитивного восприятия «чужой душевной жизни» в частности. Оказывается, что эта способность имеет разные уровни основания: бытийно-непостижимый (у Франка), где вчувствование возможно в силу изначальной Божественной синергии, со-бытийной метафизической соборности, и субстанциальнопредметный (у Лосского), где вчувствование возможно в силу онтологогносеологической координации друг с другом духовных взаимоимманентных монад. Общим для того и другого подходов является принцип целостности, принцип бытийной металогической цельности и сплошности. Причем речь идет даже не столько об онтологии, сколько о метафизике интерсубъективности, где условием вчувствования выступают не темпорально-смысловые различия единого потока сознания, как в феноменологии Э. Гуссерля, а бытийный поток предсознательного вчувствования, что ближе к фундаментальной онтологии М. Хайдеггера.

Лосский и Франк исследуют предсознательные уровни вчувствования, что более глубоко по сравнению с концепциями, например, М. Шелера и Т. Липпса. Последние в основном ограничиваются лишь соответственно рассмотрением «умозаключения по аналогии» и «инстинкта подражания». То есть антропологическая феноменология и феноменологическая психология останавливаются лишь на апостериорных структурах вчувствования, тогда как философия всеединства обращает внимание на априорно интуитивные качества его бытия. Кстати, в последующем такого же типа различия будут прослеживаться, например, между концепциями вчувствования Э. Гуссерля и М. Хайдеггера, К. Роджерса и М. Бубера. Одни будут феноменологически фокусироваться на способе интерсубъективности, а другие на бытийной способности к интерсубъективности¹.

Проблема вчувствования у Лосского и Франка, хоть и кратко, но рассматривается в различных аспектах и во многом общем для обоих подходе, характерном для философии всеединства. Здесь и метафизика соотношения энергии и формы, и степень соотношения бытийного единства и субстанциальной множественности, и мера активности духовного и телесного начал, причины и следствия одушевления во вчувствовании.

1

У Н.О. Лосского проблема вчувствования (эмпатии) не стала предметом специального гносеологического анализа, поскольку она просто-напросто выходит за рамки того, что изучает понимаемая им гносеология. Философ намеренно сужает сферу того, что должна изучать эта наука, отделяя ее от психологии знания и истории развития знания. В этом плане Лосский выступает как борец за очищение гносеологии от психологизма.

«**Психология знания**, — пишет Лосский, — изучает **субъективную сторону знания**, т. е. акты знания — деятельность внимания, различения, восприятия, припоминания и т. п., а также зависимость их от неинтеллектуальных процессов именно от чувства и воли»². А так как вчувствование суть психический акт знания, то оно лишается права создания объективной стороны знания и может довольствоваться лишь интенциональной направленностью на нее.

Гносеология, по Лосскому, это вовсе не теория познания, а «теория знания», «наука о свойствах истины», которая «изучает **объективную сторону знания и отношение ее к субъективной стороне**», «занимается анализом состава сознания»³. Отдавая приоритет такой гносеологии, философ предлагает даже модифицировать терминологию психологии для пущей объективизации и говорить, например, не «представление», а «представляемое», не «вчувствование», а «вчувствоваемое» и т. п.

Итак, вчувствование как психический акт относится Лосским к субъективной стороне знания. А между нею и объективной истинной «существует резкое различие»⁴. Выбирая между истиной и методом, Лосский отдает предпочтение науке о свойствах истины.

Кстати, С. Л. Франк, являясь в этом деле соратником Лосского, все же замечал, что «**философское сознание** продолжает мучиться непреодолимым угрызением интеллектуальной совести, напоминающим, что победа общей философии, выведенная ее на верный путь, была достигнута уничтожением, как бы идейным убийством человеческого сознания, как живого *внутреннего* факта бытия и что это убийство все же незаконно»⁵.

Здесь видна попытка возродить проблему *познания*, но уже не как общую для гносеологии, а как частную проблему «философской психологии»⁶.

В основном акт вчувствования — как предмет философского исследования — интересует Лосского в контексте гносеологического анализа восприятия «чужой душевной жизни». Для него знание «о чужой душевной жизни есть частный случай знания о внешнем мире»⁷.

Пытаясь ответить на кантовский вопрос об условиях возможности познания и решить проблему субъекта и объекта, Лосский развивает свое учение о «непосредственной сочетанности субъекта и предмета в познавательном акте»⁸, о непосредственном созерцательном схватывании предметов «**в подлиннике**», при направленно-

сти субъекта на предмет. Свою теорию об отношении субъекта и объекта философ называет теорией гносеологической координации. Суть ее он выражает в краткой формуле, неоднократно встречающейся в его работах. «Предметы внешнего мира, когда на них направлены акты сознания и внимания, — пишет Лосский, — становятся *имманентными* моему *сознанию*, но остаются *трансцендентными* мне, субъекту сознания: они не становятся моими психическими состояниями, а остаются частью внешнего мира. Следовательно, акт сознания, когда он направлен на внешний мир, есть акт *трансцендирующий*, выходящий за пределы моей психо-физической индивидуальности. Мое сознание, направленное на предметы внешнего мира, есть сверхиндивидуальное целое, составленное из моего я, моих интенциональных актов и «данных мне» предметов внешнего мира. Несколько иное строение имеет осознание мною моих собственных душевных состояний, например моей радости: в этом случае объект сознания, радость, имманентен и сознанию, и субъекту сознания»⁹.

Согласно учению интуитивизма об отношении между субъектом и объектом «отрезок внешнего мира» присутствует в сознании не как образец, более или менее точная копия предмета, а в подлиннике. Это возможно, по Лосскому, благодаря изначальной имманентности всего всему в мире. Интимная связь монад, частичная единопсущность субстанциальных деятелей (носителей творческой силы) всего мира и есть координация.

Какая же роль отводится акту вчувствования в системе чувственной, интеллектуальной и мистической интуиции?

Критикуя Т. Липпса, Лосский утверждает, что в основе акта вчувствования лежит не влечение к подражанию, уподоблению субъекта объекту, а вызывающая интерес активность и одушевленность непосредственно воспринимаемого объекта. Таким образом, подражание есть лишь следствие одушевленности чужого тела.

«Нельзя, конечно, отрицать того, — пишет философ, — что, явившись следствием восприятия чужой душевной жизни, подражание, в свою очередь, влияет обратно на восприятие чужой душевной жизни и делает его более отчетливым, служа опорным пунктом для различия. Поэтому лучший способ проникнуть вполне в тайники чужой душевной жизни есть не только восприятие ее, но и воссоздание в себе путем подражания»¹⁰. И все же, по мнению Лосского, подражание является лишь «вспомогательным средством», дополняющим «непосредственное свидетельство сознания» о чужой душевной жизни. Тогда и причиной одушевляемости предметов внешнего мира будет не влечение к подражанию им, — оно лишь следствие, — а интуитивное знание об их «сродстве» субъекту.

Таким образом, вчувствование (плос фантазия и воображение) относится не к чисто интуитивной активности, а к творческой. Лосский же выводит за узкие рамки своей гносеологии рассмотрение отношения творческой активности познающего субъекта к объективной стороне знания и отдает ее в распоряжение психофизиологии и онтологии. И этим самым лишает вчувствование потенциального методологического статуса.

Утверждая, что чувства и желания в качестве предмета наблюдения и переживаний субъекта имманентны и сознанию субъекта, и самому субъекту («я»), Лосский забывает назвать такие феномены, как фантазия и воображение, которые тоже принадлежат «я». Именно забывает, ибо ранее в своей работе «Обоснование интуитивизма» он писал: «Переживания, окрашенные чувствованием «принадлежности

мне», еще более многочисленны в таких деятельностиях, как воспоминание, фантазирование, мышление и т. п.»¹¹. Причем, когда «я» воображает себя объектом («не-я»), вживаются в образ этого объекта, то вся чувственно-телесная сфера, участвующая в создании образа, несущая этот образ, становится имманентной самому субъекту. Тем самым объект, данный в подлиннике, но трансцендентный субъекту, оказывается еще и, мы бы сказали, «как бы имманентным» субъекту за счет того, что «я» приняло образ объекта, образовалось объектом.

Безусловно, Лосский прав, когда основанием вчувствования считает некую изначальную координацию между субъектом и объектом, «повородом» включенности в которую является акт восприятия. И все же сама по себе координация сообщает лишь об эйдетической связи всего со всем, но совершенно не проясняет, не делает познавательно значимой для субъекта роль телесности, ее конкретную степень участия в гносеоэкологической координации между разумом и чувствами, чувствами и внешним (в частности — одушевленным) миром. К тому же «идеальная интуиция», о которой говорит Лосский, в процессе фило- и онтогенеза оказалась настолько замутнена и ослаблена технократией и нормативной социализацией, что теперь нуждается в очищении и усилении с помощью такого «вспомогательного» средства, как вчувствование.

Специально проблемы роли тела во вчувствовании Лосский не касается, хотя вообще — в рамках обоснования интуитивизма и проблемы свободы воли¹² — он делает тело предметом своего гносеологического анализа.

Говоря о вчувствовании, Лосский ограничивается тем, что рассматривает одушевление неодушевленных предметов познания как то, что дано детскому и взрослому мифологическому сознанию в непосредственном мистическом восприятии. То есть это генетически первичный опыт одушевления.

На самом же деле генетически первичный опыт одушевления внешнего мира, «мира не-я» дан субъекту в одушевленности собственного тела. Все изменения тела, телодвижения переживаются как нечто внешнее, «принадлежащее мне». Поскольку же тело одно из единородных частей мира, то и другие части мира «по аналогии»¹³ переживаются как «принадлежащие мне», но мне, еще становящемся к «я» из до-рефлексивного хотения быть-в-мире.

Тело является подходящей опорой вчувствования в том смысле, что сознательно совершаемые подражательные телодвижения эмоционально насыщают образы, моделирующие объект подражания. А образы, в свою очередь, вызывают соответствующие познавательно-ценностные (этико-эстетические) переживания, имманентные субъекту познания.

Конечно, тело в состоянии подражания является лишь «повородом» (по Лосскому) для того, чтобы «я» уподобило свои хотения подражаемому. Хотения моделируют познаваемый объект, учитывая его сущностную целостность, находящуюся за горизонтом очевидного. Уподобленные хотения скорее изоморфны, чем гомоморфны сущности объекта, хотя изоморфность-то и не осознается, поскольку скрыта в бессознательном. Но вот гомоморфность явно выражается в зависимых от хотений состояниях тела и эмоциях. Осознанная активизация этих соотношений и делает познание личностно-значимым.

Обратимся теперь к гносеологии С.Л. Франка. Для него, как и для Лосского, в основе такого психического акта, как вчувствование в объект познания, лежит «интенция «интереса», которая руководима «конкретной эмоциональной интенцией»¹⁴. Именно благодаря последней, считает Франк, «вещи становятся для нас вообще «существенными», «важными», приобретают «значение» — суть в практическом смысле «для нас»»¹⁵. Возникает нечто противоположное равнодушию в познании. Возникает стремление «воспринять «внешнее», «иное» в себя, подчинить его себе, или прислониться, прильнуть к нему, или бороться против него, ограждать себя от него»¹⁶. Такой интерес — как «некое сознание общности рода бытия»¹⁷ — определяется «монодуалистической» сутью отношения «я—ты».

Согласно концепции Всеединства, которую после Вл. Соловьева продолжает развивать и С.Л. Франк, «принцип антиномистического монодуализма» как «единство единства и многообразия» является не только принципом знания непостижимого, «умудренного неведения», но и принципом, который « управляет всей конкретной реальностью»¹⁸.

Гносеологический анализ отношения «я—ты» нужен Франку для того, чтобы показать зависимость степени познаваемости непостижимого от этого отношения. Вообще-то, согласно гносеологическому оптимизму философа, «бытие всегда и во всяком своем отрезке познаваемо и одновременно непостижимо»¹⁹, а «реальность в ее конкретном содержании есть сама по себе нечто совершенно иное, чем сеть понятий, в которую мы пытаемся ее уловить в нашем отвлеченном познании»²⁰.

Отвлеченное знание вторично. В понятиях и суждениях оно лишь выражает первичное знание, т. е. «непосредственную интуицию предмета в его металогической цельности и сплошности»²¹. Между первичным и вторичным знанием существует отношение гомоморфизма («металогическое соответствие», по Франку), предполагающее единство «сходства» и «различия».

Итак, если конкретное содержание реальности лишь «выражается» в содержаниях наших понятий, но не совпадает с ними, то в живом созерцании, «в живом знании, в знании-жизни»²², в «жизнечувствии блаженного детства»²³ усматривается «само по себе непостижимое» (или «непостижимое по существу») реальности в ее тотальности и в каждой ее уникальной частности, «во всякой точке бытия»²⁴.

Вот и вчувствование, основанное на интуиции и переживании как бы придает пластичность рациональному, позволяет познающему погрузиться в глубины реальности («океан», по Франку), оставаясь при этом на почве действительности (на «острове») с ее пульсацией и неопределенными границами. Франку близка проблема вчувствования, ибо он — как мы увидим дальше — в гносеологии либеральнее Лосского. Для Франка созерцание выше мышления²⁵. В созерцании же объекта, по Липпсу, рождается вчувствование.

Вообще-то, до всякого созерцания и вчувствования — и здесь позиция Франка сходна с экзистенциализмом М.Бубера — стоит отношение «я—ты». «Переживаемые отношения — это реализация врожденного Ты в Ты встреченному»²⁶, — писал в 1922 году Мартин Бубер. Понятие «встреча» использует и Франк, когда говорит о познании мира, открывающегося активному «я» в качестве родственного ему «ты». Причем «никакого готового «я» вообще не существует до «встречи» с «ты», до от-

напоминания к “ты”»²⁷. Именно во время встречи с «ты» «впервые в подлинном смысле возникает само “я”»²⁸.

Короче говоря, Франк понимает под вчувствованием такую познавательную способность «я», которая возможна лишь при условии, что познаваемая реальность «как-либо уже дана вне и до всякого “вчувствования” в нее»²⁹. Необходимым условием вчувствования является и акт «одушевления» предметов познания. Об этом уже говорилось при рассмотрении гносеологических взглядов Н.О.Лосского. Франк, отмечая, что «одушевление» мира вызывает «переживания “ты-образного” характера», обращает внимание и на познавательную роль одушевления. Он пишет: «Нельзя заранее отрицать возможности, что ребенок, первобытный человек, поэт в их, как обычно говорят, “одушевлении” мира глубже проникают в подлинное, глубинное, скрытое существо реальности, чем наше трезвое прозаическое и научное сознание»³⁰. Этим самым философ ставит проблему методов глубинного миропонимания, проблему, нерешенную до сих пор философской герменевтикой.

При попытке определить эффективную структуру вчувствования важно отметить то, что «всякое конкретное отношение “я—ты” одновременно и отрицательно, и положительно»³¹. Это замечание Франка указывает на существующую оптимальную дистанцию между «я» и такими полюсами монодуальности, как «ты—чужое» и «ты—свое»³². Франк специально рассматривает отношение «я—ты» как единство различности и взаимопроникновения и приходит к мировоззренчески значимому выводу: «в отношении “я—ты” впервые явственно обнаруживается подлинное конкретное всеединство в его трансрациональном непостижимом существе»³³. Этим еще раз указывается путь глубинного миропонимания.

Чем старше человек и человечество, тем труднее относиться к познаваемому миру как к значимому «ты». Непосредственное переживание реальности в качестве родственной данности все активнее вытесняется нагромождением малополезных абстракций и искусственных шаблонов. Поэтому, чтобы вызвать «ты—образные» или «я-образные» переживания по поводу того или иного неодушевленного объекта, необходимо приложить немалые волевые усилия. Однако во спасение остается еще непосредственно-наглядное восприятие красоты. «Красота, — пишет Франк, — есть непосредственное и наглядно наиболее убедительное свидетельство некого таинственного сродства между “внутренним” и “внешним” миром...»³⁴. Красота внешне выражает саму реальность в ее непостижимости, «намекает» на некую глубокую тайну бытия.

Но присутствует ли в эстетическом восприятии одушевление, так необходимое для вчувствования?

Франк вполне подробно мог бы ответить на этот вопрос так: «Все “прекрасное”, все открывающееся в эстетическом опыте испытывается как нечто сродное нашему собственному внутреннему самобытию. Оно есть нечто “душеподобное”, — нечто, имеющее какое-то “внутреннее содержание”, “внутреннюю реальность”, которая выражает или открывает себя во внешнем облике наподобие того, как наппа “душа” — или обращение к нам “ты” — “выражает” себя в мимике, взгляде, улыбке, слове»³⁵. Причем Франк, говоря это, подходит к проблеме «одушевления» не с точки зрения «позитивистской» теории вчувствования — ее он, как и Лосский, отвергает, — а с точки зрения феноменологического анализа. Он считает, что не субъект непроизвольно «переносит» собственные чувства, настроения, эмоции на объект, «вкладывает» их в объект, «одушевляет» его, а сам «человеческий дух находит в эс-

тетическом опыте “готовым”, непосредственно данным в составе самой реальности черту *выразительности*, в которой ему непосредственно открывается внутренняя значительность, осмысленность, душеподобность реальности». Далее философ делает важный для проблемы эстетического вчувствования вывод о том, что «реальность навязывает нам свой собственный состав описанного характера, “заражает” нас им»³⁶. При этом субъекту остается по своим способностям либо проявить, либо не проявить чуткость к такому действию реальности. И теперь уже мы для себя можем сделать вывод, что оказывается при полноценном эстетическом восприятии субъект более пассивен, нежели активен, ибо легко подвергается «заражению» того, что «навязывает» ему реальность. Субъект должен находиться в состоянии некоего медитативного ожидания, созерцания, чтобы отсвет последней глубины бытия задел и заразил его. Для этого он должен проявить не телесно-внешнюю, а духовно-внутреннюю активность ожидания.

Франк видит во вчувствовании волю, желание субъекта «открыть» свое сознание для принятия выражаемого в эстетическом опыте «объективного сходства» между внешним предметным бытием и внутренним «самобытием», «развить в себе чуткость» для такого принятия. Кстати, о подобном «принятии» Другого писал впоследствии и Левинас.

Однако Франк не учел того, что для продуктивного вчувствования мало непосредственно знать об «объективном сходстве» субъекта и объекта и быть готовым к тому, чтобы почувствовать это сродство. Надо еще и, проявляя внутренне мотивированную активность, отправиться навстречу выражаютему, достигнуть «тыобразного» контакта с ним, т. е. выразительно, кинестетически и одухотворенно вжиться в образ познаваемого объекта, дабы сквозь «облик» реальности всеми творческими силами плавно проникать в ее осмыслимую глубину.

Вроде бы высказанное свидетельствует в пользу того, что Франк является сторонником концепции пассивного вчувствования. Однако в своей ранней работе «Душа человека» (1917) он, рассматривая проблему вчувствования с позиции «философской психологии», как бы опровергает наши выводы, основанные на такой его поздней работе, как «Непостижимое» (1937).

Франк ясно видел две стороны душевной жизни: пассивно-созерцательную и активно-творческую. Признавая очевидность «потока душевной жизни», он снимает дилемму этих двух сторон следующим утверждением: «То, что делается в душевной жизни, не делается ни “с нами” или “в нас”, ни “нами” и ибо то, что делается в душевной жизни, и есть (на дорефлексивной ступени. — В.П.) мы сами». «Тут нет ни пассивного созерцания готовых перемен, ни активного руководительства процессом или созидания его, а есть *само делание*»³⁷.

Согласно Франку, это «само делание» можно определить, как «движение в сторону образа, активное принятие его, согласие на него, слияние с ним — тот первичный момент, который образует психологический зародыш суждения в предметном сознании»³⁸. «Я» не только пассивно (ненарочно) «заражается» природным объектом, но и активно (нарочно), «заражая» его собой для себя своим образом и смыслом, «заражается», воображает из себя другого. «Вчувствование, — как пишет Франк, — есть в действительности *прочувствование, эмоционально-душевное проникновение в природу объекта*, — переживание, которое, будучи одновременно и субъективно-душевым явлением, и объективным познанием, возвышается над самой этой противоположностью...»³⁹ На духовном уровне, во вчувствовании мы

имеем все то же «единство жизни и знания»⁴⁰, которое мы имели, но не осознавали на генетически первичном уровне. По Франку, в этом «факте заключается вся разгадка явлений прочувствования (как и «духовной жизни» вообще)»⁴¹.

Эвристичность вывода, что жизнь есть знание, несомненна. Однако остается все же какая-то неудовлетворенность от его методологической бессодержательности. Где же обещанная конкретность? Действительно, без конкретности — пусть даже мистического реализма — невозможно понять «жизнь-знание» как человеческую практику творческого переживания встречи с объектом в процессе познания. Невозможно из онтологии познания без феноменолого-реалистической конкретности (чаще, к сожалению, декларируемой в идеал-реализме) вывести какие-либо методологические рекомендации, например, для образования.

О недостаточности для практической жизни — которая-то и дает качественную полноту знания — одного лишь пути непосредственной интуиции писал выдающийся русский философ и богослов В.И. Несмелов. В августе 1912 года на богословских курсах в Казани он говорил своим слушателям, что «путь... непосредственной интуиции... по самой природе своей, конечно, гораздо скорее и гораздо вернее мог бы вести познающую мысль человека к действительному познанию полной истины о бытии, нежели окольный путь чувственно-символического познания венцей. Но, по той же самой природе своей, этот путь есть лишь путь незримых движений разумного духа, так что его нельзя показать другому лицу, и по нему нельзя повести другое лицо (например, в образовании. — В.П.), как всегда и легко можно сделать это, имея даже детскую указку в руках, на пути чувственного познания венцей. Это обстоятельство, конечно, делает путь интуиции практически весьма неудобным для достижения целей познания. А кроме этого... путь интуиции представляет собою лишь путь интеллектуального созерцания венцей, а не путь реального отношения к венцам и, стало быть, не путь положительного творчества реальных отношений жизни»⁴².

Но именно творчество-то и остается за границами гносеологии Н.О. Лосского, хотя и получает убежище в пограничной зоне между гносеологией и психологией, в философской психологии С.Л. Франка. И может быть, прав был Андрей Белый, который замечал, что «современная теория знания должна исчезнуть или стать теорией творчества»⁴³.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См.: Пузыревский В.Ю. Феномен эмпатии в контексте современной западной философии // Сибирь. Философия. Образование: Альманах. 2002. Вып. 6. Новокузнецк. С. 108–110.

² Лосский Н. О. Основные вопросы гносеологии. Пг., 1919. С. 32.

³ Там же. С. 32.

⁴ Там же. С. 27.

⁵ Франк С. Л. Душа человека. Опыт введения в философскую психологию. М., 1917. С. 23.

⁶ Подробнее см.: Там же. С. 24.

⁷ Лосский Н. О. Указ. соч. С. 92.

⁸ Левицкий С. Н. О. Лосский Н. О. Бог и мировое зло. М., 1994. С. 399.

⁹ Лосский Н. О. Учение о перевоплощении. Интуитивизм. М., 1992. С. 148–149. См. и в др. работах: Лосский Н. О. 1) Основные вопросы гносеологии. С. 10; 2) Трансцендентально-феноменологический идеализм Гуссерля // Логос. 1991. № 1. С. 145.

¹⁰ Лосский Н. О. Основные вопросы... С. 100.

- ¹¹ Лосский Н. О. Обоснование интуитивизма // Лосский Н.О. Избранное. М., 1991. С. 83.
- ¹² См.: Лосский Н. О. Избранное. С. 77–90, 535–539.
- ¹³ Подробнее об этом в разделе, посвященном проблеме эмпатии в теории интерсубъективности Э. Гуссерля.
- ¹⁴ Франк С. Л. Непостижимое: Онтологическое введение в философию религии // Франк С. Л. Сочинения. М., 1990. С. 344.
- ¹⁵ Там же. С. 344–345.
- ¹⁶ Там же. С. 345.
- ¹⁷ Там же. С. 367.
- ¹⁸ Там же. С. 340, 335, 308.
- ¹⁹ Там же. С. 217.
- ²⁰ Там же. С. 237.
- ²¹ Там же. С. 229.
- ²² Там же. С. 309.
- ²³ Там же. С. 190.
- ²⁴ Там же. С. 197.
- ²⁵ Там же. С. 309.
- ²⁶ Бубер М. Я и Ты // Квинтэссенция: Филос. альманах. 1991. М., 1992. С. 311.
- ²⁷ Франк С. Л. Непостижимое. С. 348.
- ²⁸ Там же. С. 355.
- ²⁹ Там же. С. 350.
- ³⁰ Там же. С. 361.
- ³¹ Там же. С. 367.
- ³² «Всякое конкретное отношение “я—ты”, — писал С. Л. Франк, — есть колебание между двумя полюсами — между истинной любовью как бытием “я” вместе с реальностью или в самой реальности “ты” и простым “обладанием «ты»” как фактором моего собственного самобытия» (Там же. С. 377).
- ³³ Там же. С. 372.
- ³⁴ Там же. С. 427.
- ³⁵ Там же. С. 428.
- ³⁶ Там же. С. 429. — Это очень близко к последующей концепции доминирующей притягательности «другости», Лица у Э. Левинаса (см. далее 3.3 в части III).
- ³⁷ Франк С. Л. Душа человека. Опыт введения в философскую психологию. М., 1917. С. 121.
- ³⁸ Там же. С. 124.
- ³⁹ Там же. С. 204.
- ⁴⁰ Там же. С. 205.
- ⁴¹ Там же. С. 205.
- ⁴² Несмелов В. И. Вера и знание с точки зрения гносеологии. Казань, 1913. С. 53–54.
- ⁴³ Белый А. Символизм как миропонимание. М., 1994. С. 39.

K. B. Ермиишина

ЭСТЕТИЧЕСКИЙ НЕОРОМАНТИЗМ В ТРАГИЧЕСКУЮ ЭПОХУ (ПИСЬМА Н. В. УСТРЯЛОВА К П. П. СУВЧИНСКОМУ)

В наследии русской эмиграции XX века значительную часть составляют архивные источники — переписка, дневники и работы, написанные «в стол». Все это можно считать своеобразным завещанием будущей России, хотя далеко не все его создатели понимали ценность и значение указанных документов. Впрочем, были и исключения — например, переписка И. С. Шмелева с И. А. Ильиным («Переписка двух Иванов»), участники которой надеялись, что рано или поздно она будет опубликована. Были и попытки публикации писем, например, Н. В. Устряловым («Моя переписка с разными людьми», неосуществленный проект), «Дневник» поэта М. А. Кузмина, написанный для ознакомления всех интересующихся, и многое другое. Тенденция к исповедальному тону является типичной для данного времени, о причинах чего надлежит сказать несколько слов.

С чем связано повышенное внимание к подобного рода документам со стороны современных исследователей? Прежде всего — с интересом к человеческой личности, к ее внутреннему миру, с пониманием того, что историю творят конкретные люди, причем творят незаметными на первый взгляд поступками, переживаниями, мыслями, словами, что в конечном итоге складывается в сложную картину реальной исторической жизни, меняет судьбы людей, судьбу народа, страны. Сегодня наблюдается поворот к экзистенциальному видению роли личности в истории, что совсем не тождественно выдвижению великих героев и полководцев, подобных, например, Наполеону, в качестве «творцов» истории, что было характерно скорее для XVIII–XIX веков. Внимание к обыденному, порой будничному окружению исторической личности может открыть для исследователя гораздо больше, чем изучение фактов и, условно говоря, результатов частной жизни. Начало XX века — время созревания внутреннего пространства личности, которая выражает себя более в частной переписке и дневниковых записях, как раньше индивид наиболее ярко выражал себя через трактаты и научные компендиумы. Выдвижение на первый план личного начала есть признак переходной эпохи, кризисного времени, когда уходит и рассыпается старый мир, грядущее неопределенно, настоящее внушает страх.

Достаточно, например, вспомнить написанные на переломе эпох «Исповедь» блаженного Августина или «Житие протопопа Аввакума».

Период перед революцией, который назван Серебряным веком, можно обозначить как время взлета и небывалого расцвета стихии индивидуального, раскрепощения творческих сил личности. Последовавшие за расцветом кровавые события войны и революции небывало обострили и углубили внутренний мир личности, так что письма простых офицеров Первой мировой и Гражданской войн, краткие заметки простого обывателя стали серьезным историческим документом, а по силе проникновенности и психологической напряженности порой приближаются к произведению Ф. М. Достоевского. Тем более представляет интерес письма выдающихся людей своей эпохи, таких как Н. В. Устрилов и П. П. Сувчинский. Эти люди были не только творцами исключительно важных и интересных мировоззрений и идеологий (евразийство и сменовеховство), но и представляли собою типичный пример русских эмигрантов XX века. Трагизм судьбы русского эмигранта состоял в том, что, будучи исполнен кипучих сил и любви к родине, он был лишен реального действия, обретен на чисто умственную работу. Не всякий имел вкус и дарование к духовному или интеллектуальному творчеству. Пытаясь «действовать», эмиграция впадала в утопизм, доктринерство, мелкие ссоры и споры, дележ «министерских портфелей» в «будущей России». Если же принимала новую российскую действительность, то обрекала себя на гибель, возвращаясь на родину, или на незавидный жребий «осведомителей» советской власти. Устрилов и Сувчинский прекрасно понимали опасности того и другого выбора, пытались найти третий путь, убеждая себя и других, что творчество и реальные действия все-таки возможны.

Копии писем Н. В. Устрилова к П. П. Сувчинскому хранятся в архиве Библиотеки-Фонда «Русское Зарубежье» (БФРЗ. Коллекция В. Аллоя. Оп. 1. Ед. хр. 37). Они не были опубликованы, до настоящего времени известно только одно письмо Устрилова к Сувчинскому (ГАРФ. Ф. 5783. Оп. 1. Д. 312. Л. 108)¹, которое является сокращенной копией подлинного письма, сделанного, скорее всего, П. П. Сувчинским для П. Н. Савицкого, другого лидера евразийского движения. Несколько писем Устрилова к П. П. Сувчинскому хранятся в Архиве Гуверовского института (коллекция Н. В. Устрилова), который, впрочем, остается малодоступен для работы исследователя.

Необходимо сказать несколько слов об участниках переписки², сосредоточив внимание главным образом на том, что их связывало не только идеально, но и психологически. Николай Васильевич Устрилов (1890–1937) — политический мыслитель, основоположник и главный теоретик сменовеховства, склонившийся к концу жизни к национал-большевизму и даже просто к большевизму, без всяких приставок. Петр Петрович Сувчинский (1892–1985) — музыковед, один из основоположников евразийского движения, в конце 20-х годов пришедший к апологетике советского строя, создатель отличного от ортодоксального, левого крыла евразийства. На первый взгляд их, безусловно, связывают политические интересы, принятие советской действительности, так называемое «пореволюционное сознание». Устрилов разделял многие взгляды евразийцев, считал евразийство одним из самых плодотворных и интересных явлений в эмиграции. Со стороны евразийцев он не встретил горячего сочувствия, что связано с принципиальной позицией основоположника евразийства Н. С. Трубецкого, считавшего Устрилова недалеким мыслителем, неспособным к созданию собственного философского мировоззрения, цель которого — идеино-

«примазаться» к евразийцам, и позаимствовать их мысли, за неимением собственных³. За союз с Устряловым ратовал Сувчинский. Поняв безнадежность своих попыток склонить других лидеров евразийства к примирению со сменовеховством, он начал систематическую переписку с Устряловым, не ставя в известность Трубецкого и Савицкого. О первом письме Устрялова было известно евразийцам (Сувчинский сделал копии и разослав лидерам движения), однако о последующих письмах умолчал, вывод о чем можно сделать на основании всех писем Н. С. Трубецкого к Сувчинскому⁴, где они, обсуждая все важные вопросы, ни разу не упоминают Устрялова. О переписке Устрялова и Сувчинского лидерам евразийства стало известно только в середине 30-х годов, когда письма Сувчинского попали к П. Н. Савицкому, а тот в свою очередь прислал их для ознакомления Трубецкому. По свидетельству П. Н. Савицкого, Сувчинский вообще стал очень много скрывать от остальных евразийцев в период после 1927 года, т. е. в момент обособления Кламарской группы евразийцев. Таким образом, можно сделать вывод о том, что Устрялов и евразийцы — тема достаточно спорная; если и существовала симпатия, то односторонняя, со стороны Устрялова. Более правильно говорить о сюжете — Н. В. Устрялов и его связь с П. П. Сувчинским.

Первое письмо Устрялова к Сувчинскому было написано 31 декабря 1926 года, с благодарностью за присланную литературу (журнал Сувчинского «Версты» (№ 1), «О Церкви» А. С. Хомякова, «Наследие Чингисхана» Н. С. Трубецкого, «Основы марксизма» С. Л. Франка и «Комплектование красной армии» А. А. Зайцева). Как показывает список, из собственно евразийской литературы Сувчинский прислал только «Наследие Чингисхана» Н. С. Трубецкого. Такой набор книг евразийцы обычно рассылали людям далеким от евразийства, не разделяющим его основных положений. Таким образом, первый шаг Сувчинский сделал, не предполагая встретить в Устрялове горячего сочувствия. В ответ Устрялов прислал все свои основные сочинения с предложением о регулярной переписке. Устрялов сразу же оговорился, что чувствует себя ближе к евразийству, чем к сменовеховству, но не приемлет евразийской историософии, оторванности от советской жизни, и выдвижения на первый план религиозного начала. Оторванность от действительности Устрялов видел в том, что евразийцы провозглашают открыто о создании партии, претендующей на власть, не учитывая подлинного политического реализма, скатываясь в браваду и ни на чем не основанную претенциозность. Устрялов многократно подчеркивает свое выгодное положение «внутрироссийского интеллигента», живущего реальной советской действительностью, снисходительно, поучающим тоном указывая Сувчинскому на евразийскую бесплодную и мечтательную работу.

Постепенно отношения между корреспондентами становятся все более доверительными. Устрялов просит помочь у Сувчинского, заведующего евразийским распространительным аппаратом, о рассылке по Европе своей книги «Под знаком революции», на что получает согласие. В октябре 1928 года Устрялов получает от Сувчинского предложение печатать свои статьи в газете «Евразия», на что, после некоторых раздумий, отвечает согласием. Устрялов по поводу проекта газеты «Евразия» пишет: «С большим удовлетворением прочел в Вашем письме признание всей “ответственности и трудности” начатого Вами дела; равным образом, разумеется, заслуживает полного сочувствия Ваше намерение “всесильно ориентироваться на Россию” и лишить газету “какого бы то ни было характера эмигрантины”⁵. В том же письме он высказывает пожелание: «Пусть наш контакт продолжается в

форме взаимной дружественной информации и, быть может, некоторого взаимного влияния⁶. Не приходится сомневаться, что к этому времени многочисленные наставления Устрялова не прошли даром, и его пожелание о характере переписки вполне осуществилось. Он стал для Сувчинского авторитетным лицом, в то время как старания последнего убедить в правоте своей позиции вызывали у Устрялова снисходительную улыбку. В конце концов, сам Сувчинский уже перестал верить в правильность традиционной евразийской тактики и идеологии. После выхода первого номера «Евразии» Устрялов пишет: «...наше основное тактико-политическое разногласие изжито... Готов подписаться целиком под передовой Вашего первого номера⁷. Чем больше номеров «Евразии» читал Устрялов, тем более одобрительными и доверительно-дружескими становились его письма. Он уже не критикует евразийство и только подбадривает Сувчинского, убеждая его не обращать внимания на критику с разных сторон, подписывая письма «Ваш Устрялов». О том, что газета «Евразия» вызвала раскол в евразийстве, который фактически положил конец самому движению, Устрялов, видимо, не понимал. Ему казалось, что лидером евразийства был Сувчинский и что некоторые лица, подобные Н. С. Трубецкому, отшатнувшись от движения, сделали «глупость»: «Хорошо бы вернуть хоть часть этих ценных диссидентов. Неужели они не понимают, что сделали глупость? Облик «Евразии», ее достойный, независимый тон — достаточное тому доказательство»⁸. Судя по письмам, Устрялов не отвергал идеи присоединиться к левому крылу евразийства, но для этого шага ему необходимо было личное свидание с Сувчинским. Впрочем, «полевение» Сувчинского было столь стремительным и глубоким, что даже Устрялов начинает все чаще предостерегать: «Вы, думается, несколько более сорблазнены советским духом, чем следует»⁹. Узнав о полном провале «левого» евразийства, Устрялов пытался как-то сгладить создавшееся неловкое положение — ведь именно он в течение нескольких лет инструктировал Сувчинского, как добиться успеха, взяв верный курс. Он предлагает свое содействие в напечатании евразийских статей на Дальнем Востоке. Однако на его последние письма Сувчинский не отвечал. По-видимому, он был настолько подавлен и разочарован гибелю своего дела, что не имел никакого желания ему писать. Последнее письмо Устрялова (без даты) было написано в середине 1930 годов, после чего переписка прекратилась.

Из писем видно, что в конце 20-х годов в мировоззрении П. П. Сувчинского происходят определенные сдвиги, что сближает его с Н. В. Устряловым. В чем сущность этих сдвигов и почему люди, подобные Н. В. Устрялову, П. П. Сувчинскому, А. Н. Толстому и другим, решаются сказать «да» самому страшному, бесчеловечному и безбожному режиму в истории России? Ответ, как это ни парадоксально, прост и очень сложен одновременно — у истоков подобного «обращения» лежит абстрактно понятый и пережитый эстетизм, эстетическое переживание революции и последовавших за ней событий.

Революция явилась событием, несомненно, долгожданным в русском обществе, ее готовили не одно поколение интеллигентов, политических и общественных деятелей. К началу XX века в русском народе скопился огромный переизбыток сил, старые формы общественной жизни, выревившие в эпоху Средневековья, взрапченные христианской культурой, не вмещали рвавшиеся наружу энергии. Февральская революция почти всеми была воспринята как желанное освобождение, начало нового пути, по которому пойдет Россия. Наивный восторг был вполне естественным, поскольку силы народа казались безграничными, о сложнейших антропологиче-

ских, психологических, бытовых, религиозных, нравственных и многих других моментах, из которых складывается будущее государства и общества, представления были довольно смутными. Россия оказалась в положении блудного сына, ушедшего из отчего крова и начавшего проматывать свое имение. Казалось, что богатства неистощимы, а приумножить их не составляет никакого труда. Вскоре наступает отрезвление. Рухнули огромные, веками созревавшие бытовые, религиозные и культурные пласти, сдерживающие деструктивные силы хаоса, подспудно таящиеся в любом обществе, и копившаяся веками энергия обрушилась в первую очередь на тех, кто готовил революцию. Разбушевавшиеся стихии хаоса вызывали в участниках революционных событий разные чувства, которые мы очень условно обозначим как этические и эстетические переживания. Этические переживания выражались нередко в виде покаянных обращений к религии, чувств раскаяния за ту долю вины, которую почти каждый участник мог почувствовать за собой. Вчерашние кадеты и эсеры становились монархистами, гонители и равнодушныешли на религиозную проповедь. Суть данного переживания довольно точно описал Ф. А. Степун в «Мыслях о России»: «Только теперь, после всего, что приключилось с Россией, поняли мы все, какая она у нас была красавица, сколько в ней было непередаваемого очарования, сколько ни с чем несравнимой прелести. Нынешнюю напечатанную болью о ней мы как бы впервые влюбляемся в нее и <...> чувствуем, что нет для нас жизни, кроме как в ней»¹⁰, «с невероятною быстротою исчезли все фиктивные перегородки жизни, и тысячи тысяч сразу же вышли из предназначенных им рождением и воспитанием форм. Словно кто-то внезапно рванул все двери классовых, сословных и профессиональных убежищ, выгнав наши души в бескрайние просторы чего-то исконно и первично человеческого»¹¹.

Зрелище разбушевавшейся стихии вызывало, однако, и чувства зачарованности, оргиастического упоения и восторга. Это уже проявления эстетического мироощущения. В первых рядах «эстетов» оказались большевики («деятели культуры», подобные А. В. Луначарскому), некоторые поэты (В. В. Маяковский), писатели (М. Горький), мыслители, в числе которых необходимо назвать как евразийцев, так и Устрилова. Что касается евразийцев, то эстетика и патетика особенно ярко выражалась в первых сборниках 1921 и 1922 годов («Исход к Востоку» и «На путях»), в которых говорилось о начале новой эры, радужных перспективах для России, освободившейся в результате революции от «романо-германского ига». Единственным евразийцем, кто немного выбивался из общего эстетического настроения, был Г. Флоровский, который, несмотря на восторженную риторику, постоянно напоминал о том, что для строительства будущего необходим возврат к христианству, который, конечно, невозможен без покаяния. Самый яркий эстетизм заметен в статьях П. П. Сувчинского: «...пусть ужасный костер русской пытки пылает в Москве... Нужно верить, что в этом костре уже воспламенилось новое человеческое, русское вдохновение»¹². Ницшеанские мотивы, вообще, очень сильны у раннего Сувчинского, он связывает религиозное начало с началом музыкальным, которое для него есть начало мистериальное, а расцвет музыкального начала, которое, по его мнению, переживает расцвет в России, свидетельствует о новом религиозном витке, знаменующем эпоху. Религию он рассматривает скорее не в традиционном (христианском) ключе, но в применении к эстетике: быт («бытовое исповедничество» — термин, им изобретенный), музыкальная полифония и стихия словесного творчества, восторженный, творческий подъем духа — вот основные опорные пункты в описании им религиозности. Под такую неопределенную

нии им религиозности. Под такую неопределенную «религиозность» может подпасть все что угодно — философия Н. Ф. Федорова, коммунистическое строительство с сопутствующими ему героическими трудовыми подвигами («стахановцы», «виноградовцы»), вообще, любое явление, в котором присутствует момент титанизма, восторженного и самозабвенного действия.

Ф. Ницше и особенно К. Н. Леонтьев — важнейшие философские фигуры для Н. Устрялова. Эстетический момент в оценках реальности превалирует уже в первых статьях Устрялова. Особенно показательна ранняя работа Устрялова «К вопросу о сущности “национализма”»¹³, в которой он полемизирует с Е. Н. Трубецким по вопросу о сущности патриотизма. С точки зрения Трубецкого, при анализе чувства патриотизма необходимо руководствоваться этическим критерием. Устрялов полагает, что подобное требование ограничивает умственный горизонт, а для верной оценки означенного явления необходимы «какие-то другие, *высшие*, категории»¹⁴ (курсив мой. — К. Е.). Какую же категорию *высшего* порядка Устрялов ставит над понятием Добра (высшая этическая категория)? Для Устрялова это понятие Красоты: «...эстетическая система, являясь наивысшей в сфере человеческого познания, содержит в себе и одновременно преодолевает собою (“снимает”) принципы системы этической <...> Красота конкретно осуществляет, но вместе с тем творчески дополняет, “исправляет” нормы отвлеченного Добра»¹⁵. На мой взгляд, именно эти рассуждения являются ключом ко всему творческому, и, может быть, даже жизненному пути Устрялова. Это точка отсчета, некий фундамент, на котором далее выстраивается его система мысли. Добро в его представлении категория «отвлеченная», некая пустотность, заполняемая конкретным эстетическим содержанием. Эстетика — категория гносеологической сферы, высшее проявление эстетической гносеологии — платонизм, в котором Устрялов выделяет как наиважнейшую политическую составляющую («Государство» Платона). В другой ранней работе «К вопросу о русском империализме»¹⁶ Устрялов утверждает, что под понятием «Россия» подразумевается в первую очередь русское государство, и Россия имеет свое бытие только в качестве государства, осуществляющего политику экспансии. Свою точку зрения он противопоставляет славянофильской, которая заключается в том, что Россия связывается не с государством (здесь это только внешняя, формальная сторона), но с Землей, под которой подразумевается целый комплекс различных понятий: религиозные устои, народ с его преданиями, мифами, творческим потенциалом, психическими особенностями, формы права и нравственности и т. д. Вглядываясь пристально и непредвзято в то, что предлагает Устрялов, постепенно приходишь к мысли о том, что его система мировоззрения — это некий сложный сплав неоницшеанства, помноженного, как это ни парадоксально, на неославянофильство (русский государственный патриотизм). В основе же подобного сплава — эстетическая парадигма мышления. Именно подобного рода эстетизм является подлинным связующим звеном между Устряловым и Сувчинским.

С этим связано и увлечение современным искусством, свойственное как Сувчинскому, так и Устрялову. Известно, например, что в Харбине Устрялов был постоянным участником заседаний Общества писателей и журналистов, выступал с докладами в Литературно-артистическом кружке при Коммерческом собрании, редактировал поэтический журнал «Окно», в котором предпочтение отдавали футуристической поэзии. В одноименном издательстве, при котором выходил указанный журнал, впервые была напечатана книга Устрялова «В борьбе за Россию». Уст-

рялов написал несколько статей о творчестве В. В. Маяковского, подготовил к изда-нию сборник его памяти. Для Устрялова творчество Маяковского — воплощение трагического и великого пути русского народа после революции.

Отношение к классическому и современному искусству в среде эмиграции было неравнозначным. Люди, подобные И. А. Ильину и В. В. Вейдле, у которых в творчестве преобладает яркий этический пафос, не признавали современное авангардное искусство, считая эталоном классику. В авангардном искусстве усматривали бо-гоборчество, революционность, опасные эксперименты с важнейшими нравственными понятиями, безвкусицу, надуманность, пустоту¹⁷. Евразийцы, интересовавшиеся на раннем этапе авангардным искусством, впоследствии (после 1924 года, период оформления целостной системы евразийских взглядов) заняли по отношению к нему скептическую позицию. Образовался явный фронт противостояния по данному вопросу: с одной стороны, Трубецкой и Савицкий (традиционисты), с другой — Сувчинский (авангардист). Недаром Н. С. Трубецкой выступил с резкой критикой содержания литературно-художественного журнала П. П. Сувчинского «Версты»¹⁸, а раскол в самом евразийстве начался в связи с публикацией в газете «Евразия» обращения М. И. Цветаевой к В. В. Маяковскому. Исследовательница евразийства О. А. Казнина по этому поводу замечает: «Никаких политических целей в своем обращении Цветаева безусловно не ставила <...> однако Савицкий усмотрел в этой публикации политический шаг <...>. В заметке нет ничего атеистического и против эмиграции она не направлена. Но в пылу спора, исход которого был заранее предрешен, основатели евразийства предпочли этого не заметить»¹⁹. Нельзя, однако, считать, что Савицкий и Трубецкой слепо следовали своему стойкому отвращению к Маяковскому, не внимая здравым рассуждениям о том, что заметка, помещенная Сувчинским, пейтранальна в отношении политических и иных позиций. П. Н. Савицкий упрекал Сувчинского²⁰ именно в нравственной недозволенности подобного действия. Здесь столкнулись не просто интересы и предпочтения, но наметилось противостояние мировоззрений.

Устрялов и Сувчинский недаром оказались попутчиками, хотя вышли на эту центральную магистраль эпохи разными путями. Менялся мир, происходили важнейшие цивилизационные сдвиги, суть которых эти люди уловили правильно и приняли решение: идти в ногу со временем, чтобы не оказаться на обочине истории. Суть же изменений состояла в отказе от христианских ценностей как приоритетных в строительстве нового мира, в утверждении новой формы цивилизации, создании альтернативной ионосферы, в которой отныне должен существовать человек. Ценности прежнего мира, против которого была направлена модернизация и секуляризация, начавшаяся в России в XVII веке и завершившаяся революцией 1917 года, можно охарактеризовать как ценности этически ориентированной традиции. Данная система культуры предполагает монархическую (сакральную) форму государственной власти, строгую уставность быта, языка, нравов, эстетических категорий, имеющих символическую природу, строгую мораль, нравственность, нормы поведения. Общество, построенное на традиционных ценностях, не нуждается в прогрессивном развитии. Индивид не противостоит обществу, но сливаются и утверждается в нем, что делает проблематичным вопрос об инновациях в искусстве. Главный стержень традиционного общества, культуры, искусства — вера в Бога. Такое общество стремились ниспровергнуть творцы революции, предложив новую модель общественного устройства, которую они понимали скорее интуитивно, чем

сознательно, прикрываясь марксизмом и коммунизмом, до конца не понимая глубинных оснований своих действий.

Трагическая эпоха, в которую довелось жить Устрилову и Сувчинскому, являясь таковой, поскольку перед каждым сознательным человеком вставал неизбежно выбор — за или против новой модели общественного развития. Тот, кто твердо отвечал «нет», зачастую оставался не у дел, его просто-напросто сбрасывали с парохода современности. Тот, кто говорил «да», получал путевку в жизнь, однако, увы, зачастую недолгую, поскольку власть не ценила «человеческий материал». Необходимо было иметь громадное мужество и прозорливость, для того чтобы увидеть саму суть происходящего, понять, какой выбор предлежит и какую цену необходимо заплатить. В случае с нашими героями — они вряд ли это понимали до конца. Происшедшее в России в тот момент необходимо было мерить не соображениями пользы, тактики или стратегии, вовремя принятых шагов и «мудрых» умолчаний, но с точки зрения высших критериев Божественной правды и сатанинской лжи. Впрочем, упрекать их — дело весьма неблагодарное: Устрилов за свой выбор поплатился жизнью, Сувчинский — евразийством, у истоков которого он стоял, на пользу которого трудился около 10 лет. В конечном итоге они выбирали Россию, свою Родину, свой народ и будущее своего государства. Не их вина, что в XX веке Россию обезобразили, исказили ее национальный и культурный лик, облекли в рубище коммунизма. Прозревая за этим страшным обликом все же любимую ими Россию, они слишком увлеклись внешним лоском «коммунистического строительства», в чем повинен их эстетический настрой души, который в иные времена был бы весьма безобиден. Однако во времена смуты, когда необходимо было осуществить жизненный выбор, оказался роковой ловушкой сознания.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См.: Политическая история русской эмиграции. 1920–1940: Документы и материалы. М., 1999. С. 242.

² Более подробно об Н. В. Устрилове см. в книге: Устрилов Н. В. «Национал-большевизм» / Сост., вступ. ст., comment. С. М. Сергеева. М., 2003; о П. П. Сувчинском: Петр Сувчинский и его время / Сост. А. Бретаницкая. М., 1999.

³ Считаем полезным привести отрывок из письма Н. С. Трубецкого к П. П. Сувчинскому, в котором он высказывает свою позицию в отношении сменовеховства, к которому он причисляет и Устрилова: «Что это Вам вдруг померещилось насчет Вех? Какие тут могут быть разговоры о соединении с этими хамами? Вы говорите о предоставлении в наше распоряжение религиозно-культурной стороны. Но что же останется у них? И как можно под одной обложкой соединять наши писания, имеющие все-таки всегда некоторое принципиальное устремление ввысь и “их” писания, состоящие в цинично-развязном оправдании оппортунизма и бесприципности. Когда у “них” проскальзывает принцип, или “идеология”, это всегда какие-нибудь судороги — вызывающие поплость самого бульварно-либерального (а-ля Ллойд Джордж) попиба. Большею частю даже и этого нет, а есть подобострастное подлаживание под чужой тон, пассивное прислушивание к тому, откуда ветер дует, или иногда садническое любование собственным моральным падением. Вот уж действительно, наплы с кем блокироваться! Вы говорите “не идеологически, а тактически”. Но какая у них тактика? Подольститься к барину в надежде, что кое-что перепадет, — вот и вся их тактика.<...> Итак, с веховцами — никаких блоков. Если они будут ухаживать, — пускай. Ключников меня усиленно зазывал, но я его отпил (а он не только утерся, но даром присыпает мне свой журнал). Дело в том, что он, хотя и порядочнее других (впрочем, Устрилов еще порядочнее), но все-таки хамоват (Устрилов же наивен и придуроват). Если сейчас он хвалит евразийцев, то это показывает, что мы ему страшно нужны. Очевидно, он надеется полу-

чить от нас оригинальную идеологию, которую они сами по своей бездарности создать не могут (как ни стараются, все только и выходит, что “в Каноссу” да “в Каноссу”). Но на это, разумеется, нельзя соглашаться: это значило бы прямо сознательно превращать себя в простое орудие большевистской пропаганды, которое будет отброшено по миновании надобности» (Письмо Н. С. Трубецкого от 26.02.1922. БФРЗ. Коллекция В. Аллоя. Оп. 1. Ед. хр. 11. Л. 4–5 об.). Свои взгляды Трубецкой не изменил и в конце жизни, о чем свидетельствует его письмо к П. Н. Савицкому от 11.12.1934 г., в котором он дает отзыв о переписке Устриялова с Сувчинским (см. в книге: *Соболев А. В. О русской философии*. СПб., 2008. С. 407).

⁴ Письма Н. С. Трубецкого к П. П. Сувчинскому. БФРЗ. Коллекция В. Аллоя. Оп. 1. Ед хр. 11–17 (см. изд.: *Трубецкой Н. С. Письма к П. П. Сувчинскому*. М., 2008).

⁵ Письмо от 20.10.1928 г. БФРЗ. Коллекция В. Аллоя. Оп. 1. Ед. хр. 37. Л. 14–14 об.

⁶ Там же.

⁷ Письмо от 19.12.1928 г. БФРЗ. Коллекция В. Аллоя. Оп. 1. Ед. хр. 37. Л. 17–18 об.

⁸ Письмо от 8.05.1929 г. БФРЗ. Коллекция В. Аллоя. Оп. 1. Ед. хр. 38. Л. 4–4 об.

⁹ Письмо от 1.10.1929 г. БФРЗ. Коллекция В. Аллоя. Оп. 1. Ед. хр. 38. Л. 9–10 об.

¹⁰ Степун Ф. А. *Сочинения*. М., 2000. С. 269.

¹¹ Там же. С. 282.

¹² Сувчинский П. К преодолению революции // Евразийский временник. Кн. 3. Берлин, 1923.

С. 35.

¹³ Впервые: Проблемы Великой России. 1918. № 18.

¹⁴ Нация и империя в русской мысли начала XX века. М., 2004. С. 249.

¹⁵ Там же. С. 250.

¹⁶ Впервые: Проблемы Великой России. 1916. № 15.

¹⁷ См. Ильин И. А. Одинокий художник. М., 1993; Вейдле В. В. Умирание искусства. М., 2001.

¹⁸ Письмо Н. С. Трубецкого к П. П. Сувчинскому от 2.02.1927 г. БФРЗ. Коллекция В. Аллоя. Оп. 1. Ед. хр. 16. Л. 3–4 об.

¹⁹ Литература русского зарубежья. 1920–1940. М., 2004. С. 559.

²⁰ См: Кламарский раскол в евразийском движении (отчет П. Н. Савицкого): ГАРФ. Ф. 5783. Оп. 1. Ед. хр. 463, 310.

ИЗ ИСТОРИИ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИХ ОБЩЕСТВ

«МЫ КУЛЬТИВИРУЕМ ИДЕОЛОГИЮ,
КОТОРАЯ НЕ ПРИЕМЛЕТСЯ ВО ВНЕ»
(из протоколов «Вторников»)

Вступительная статья, подготовка текста и примечания Т. А. Богдановой

*Окончание**

«I. В чем соблазн к[оммуниз]ма для молодежи. II. В[торни]к»¹

Вторник, 7 ноября 1922 г.

Ив[ан] Ан[дреевич], Ни[на] Викт[оровна Пигуловская], Ал[ина] К[арловна],
Георг[ий] Вас[ильевич Пигуловский], Пав[ел] Фом[ич Смотрицкий], Тат[ьяна]
Мих[айловна], Кс[ения] Ан[атольевна Половцова], Ал[ександр] Ал[ександрович]
Мейер], Ан[на] Леон[идовна Лишкина]

Н. Викт.: Коммунизм может [быть] большим искушением, потому что он сильно развернулся в России. Представляет большую внешнюю силу. Когда заграничный штафирка поганый принимает парад, разъезжая на белом коне, — это соблазнительная вещь. Масса народу, красных тряпок, четыре дня ничего не делаем — это все обаятельно, прекрасно. Молодежь всегда жаждет идеальной стороны. Они подкупны на «конфеты», но еще существует и идеальная сторона. Быть членом организации; не сознавая ответственности, быть участником власти, вся прелесть общения и всему отвечает коммунизм.

Перспективы громадные, о которых нам не снилось. Влияние коммунизма на нашу эру неизмеримо. Мы сами уже изменились, приняли в себя то, что заграничные люди не могут понять. Я в свое время исповедовала такое убеждение: коммунизм строит здание, строит без креста, но когда достроит до конца, сделаем купол, поставим крестик и все будет хорошо. Я так думала. Теперь — иначе. Я знаю, что из

* Начало публикации см.: Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2008. Т. 9. Вып. 2. С. 192–212.

ратуши церкви не сделают. Теперь строится синагога сатаны, из которой, сколько колоколов ни навешивай, ничего не сделаешь.

Жоржик, говори дальше.

Г. Вас.: Нам придется столкнуться тем, что Россию будут строить помимо нас. Она определенно безбожна. Элементы, из которых строят, — не новы. Когда во Франции развивалось движение Комба² — это имеет сходство с коммунизмом. Идет определенный процесс строительства. Россия безбожная, звериная, строящая экономические блага. Приходится признать, что нам отведена очень скромная роль. Когда у большевиков нет веры в свою устойчивость, они трусливы и проявляют трусость высылкой за границу³. Когда они удостоверятся в своей устойчивости, тогда станет легче жить, и людям религиозным станет возможно проводить свои идеи. То, что происходит, то противоречит нам, — т. е. что будет Царство Божие на земле. Личное желание каждого, чтобы было обратно, чтобы Царство Божие было, а людей Божиих к концу будет очень мало.

Кс. Ан.: Что же мы можем этому противопоставить? Коммунизм действитель но много дает шестнадцатилетним ребятам, а Георг[ий] Вас[ильевич] отдает все им, а мы, выходит, захудальные и нет у нас огня, который может зажечь. Мне дико и жутко. Идея церкви и религии зажигает как раз в это время. Религиозные идеи больше всего отвечают молодости и юности. Надо, чтобы они были направлены в правильное русло. Т[ак] к[ак] это власть Троцкого⁴, то вместо хоругвей носят уродов.

Главные струнки, на которых можно сыграть: указывать на скрытость церкви, на ее гонимость. Больше всего действует на ребят, когда им рассказывают, как какого-нибудь попа засадили...

Что же из того, что 25 октября горят огни и празднуют три дня, а в апреле две недели празднуют и горят огнями все церкви⁵. И у нас есть чем привлечь, только надо дать живую воду. Что дети в комсомоле — это ровно ничего не значит, это не страшно, — это дисциплинирует их, это лучше, чем быть бойскаутом, где все построено на пустом месте: дисциплина, принадлежность к организации, немного рыцарских правил ради морального чувства, ради самой организации, а большевики вливают в него коммунистическое содержание. Пускай молодежь знает, что такое быть в организации, если только человек может развиться дальше, то — слава Богу. Поэтому я считаю, что в коммунистических организациях льют воду на нашу мельницу. Это не ратуша, а это дисциплина, и это может быть только хорошо, если со стороны религиозных людей будет какая-то активность. Я считаю, что Церкви помогать нужно, и Католическая церковь для меня в этом отношении идеал.

О Вторнике⁶

Ал. Ал.: Я сам поколеблен в своей мысли: разделиться по районам. Мне кажется, что это усилит некоторую интенсивность. Предлагаю отменить всякие записи и контр-слухи.

Н. Викт.: У меня такое чувство, что нам надо бы что-то старое вспомнить. Точно пора повернуть нашу реку. Точно мы что-то забыли там сзади. Надо Вторнику стать в другую позицию, другим концом повернуться.

А. А.: Если не говорить о доисторических временах, то наши Вторники имели две задачи: большое практическое дело. Беседы имели задачу до чего-то добраться. Эта задача была разрешена. Было такое тяжелое время, когда некоторые люди находили выход своим потребностям. Это было сохранение себя, и в этом смысле это

правильно. Теперь этой задачи нет, вопрос как бы решен. Говорить о кризисе социализма нечего. Это все прошло и все стало по-другому. Но на почве этих задач возникла связь людей, возник организм, который существует и может себе ставить другие задачи, которые надо напропускать. Ценен опыт свободы многих. Это — то, чего партия никогда не дает. Опыт свободного личного общения имеется и д[олжен] б[ыть] как нечто самодовлеющее. Но этот опыт должен расти и из этого должен развиться какой-то фактор.

Н. Викт.: Вы, А[лександр] А[лександрович], подслушали все совершенно верно. Но мы должны поставить задачи абсолютно реальные, к которым нам надо расти абсолютно в свободе, а не только развивать этот опыт свободы. Нужно иметь какую-то цель, опыт свободы применять к какой-то цели. Я ставлю ударение на са-мый опыт.

А. А.: Наша задача — сделать невозможной попытку уничтожить христианскую культуру. Мы должны укреплять и утверждать путь, на котором мы стоим, утверждая [преб.] задачу.

Н. В.: Если мы будем говорить о борьбе, то мы должны будем вынести за пре-делы работы, которую мы делаем.

Г. В.: У меня такое впечатление, что машина работает на самое себя. Раньше у нас были задачи, а теперь нет. У меня такое чувство, что у нас колоссальная плот-ность мыслей. В первый год этого не было.

Пав. Фом.: Два года тому назад я начал посещать Вторники и то же самое слы-шал от Георг[ия] Вас[ильевича]. Тогда у меня было странное чувство, но теперь я с этим не соглашусь. Не надо замыкаться. Я не боюсь конкретной работы, но она уве-дет от главной работы, которая на Вторниках происходит. А работа есть. Когда на-живается духовный капитал, он должен идти на какую-нибудь конкретную работу, но он слишко м еще маленький; пользоваться им нужно, чтобы он продолжал расти, а не использовался до конца. Предприятие на этот капитал выйдет небольшое. До какой-то степени надо накоплять. Пусть светильник горит, нам самим надо расти. Я не знаю, где тут остановка. Худо, когда машина работает на себя, но так ли это на Вторнике?

Кс. Ан.: Я не могу не исходить из того, что кризис для России продолжается, кризис этот заключается в обладании религией. Г[еоргий] В[асильевич] говорит, что Россия без Бога. Факты говорят, что это не так. Какая связь внешнего безбожия с внутренней религиозностью — я не знаю. Эта проблема колоссально важная. Вторник эту задачу решить может, потому что он культурен и религиозен. Когда он зародился, этот вопрос решался. Но он должен был преодолеть марксизм, социа-лизм — весь облик безбожия, который наложила история. Когда мы собрались, был поставлен вопрос о кризисе социализма, мы им болели. Через два года мы выясни-ли, в чем кризис заключается, и выплыли на путь религии. Все темы приводили к при-знанию необходимости религиозной позиции. Мы констатировали, что мы упор-ной работой убедились, что иной позиции, кроме религиозной, быть не может. По-доспела голодуха, и свелось к тому, чтобы сохранить себя. Это самосохранение шло па-раллельно с нашей работой. Теперь сохранение Вторника и нас лично отпадает. Сейчас отпал НЭП⁷, но мы остались в позиции религиозной. И мне показалось, что наступил новый этап, что этот призыв к активной идеологической борьбе с комму-низмом всех заинтересует, но я начинаю думать, что уже об этом забыли. Значит, сил мало, значит, еще должен происходить рост и откликнуться на большую актив-

ность мы можем тогда, когда будут подобраны силы. Надо этим жить и этим гореть, а не так, чтобы забывать с одного Вторника, что на прошлом происходило. Не знаю, что предпринять, пока не накопили своих сил. Для меня Вторник та лаборатория, где будет приготавляться идеология современной интеллигенции, которая учитет и религиозность, и коммунизм, а работа над теократией — кирпич.

Ал. А.: «Машина работает на себя» — иначе и быть не может. Если работать не на себя. А что мало эффекта — это верно. Но есть опасность, что еще не все взяли, а уже забыли, что взяли. Не хватает энергии.

Кс. Ан.: Вторники жили большим самоудовлетворением. Нам что-то давало. Надо собирать для того, чтобы душа горела.

Алина Карл.: Для меня Вторники — очень (большая) важная вещь. И рост личности; но есть сознание работы впустую. И мне он дает, но хочется, чтобы у него было какое-то реальное дело, чтобы и на службу ходить на Вторник, хоть бы какую-нибудь кустарную мастерскую открыть, а до этих пор будет работа пустую.

Ив. Ан.: Я чувствую два опыта: взаимообщение, темы и очередные вопросы.

Мне представляется, что это сосуд, в который вливается содержание. Когда подчеркивается сторона сосуда, тогда получается то, о чем говорит Георг[ий] Васильевич]. Сама форма нова и действенна, и из нее создается что-то вовне.

Бог есть любовь. Мы будем любить всех, но должен быть конкретный материал. Но искать материал в приютах и учебных заведениях. Это будет не то, это будет ограничение внутреннего духа. Это не по пути. У нас Сцилла и Харибда⁸ — страх, что останемся с формой или потеряем огонь. А[лександр] А[лександрович] предлагает — почкование. Тогда мы будем излучать этот опыт взаимного общения. Мы не должны искусственно создавать ячейки. Не замечать главного. Общение некоторых должно вылиться в общение с другими, мы не должны вариться в собственном соусе. Если мы люди живые, то и они будут жить, а будем пустыми, если мы сами успокоимся и сядем. Опыт дал то, что мы имеем общие точки, признали необходимым религию, хотя она сейчас и преследуется, и мы это должны не прятать, а выявлять. Надо, чтобы был какой-нибудь центр, который направлял бы других в этом же направлении, даже не протест против коммунизма, и с ними будем считаться. Наша борьба активной быть не может. Мы культивируем идеологию, которая не приемлема вовне.

«О коммунизме»⁹

Вторник 14 ноября 1922 г.

Пав[ел] Фом[ич Смотрицкий], Ал[ександр] Ал[ександрович Мейер], Тат[ьяна] Мих[айловна], Ал[ександра] Ник[итична Макарова], Ан[на] Леон[идовна Лишкина], Кс[ения] Ан [атольевна Половцова], Ал[ина] Карл[овна], Ив[ан] Ал[ександрович], Ив[ан] Андр[еевич].

Ал. Ал.: К[оммуни]сты соблазняют не только корыстью, а идеей, и нет ли в ней правды? Если [нрзб.] соблазняет, то, только присоединившись к добру, а надо выяснить, в чем зло и в чем добро.

Мирного человека все тревожит и в христианстве видят зло, — зло видят во всяком движении. Настоящий инстинкт руководствуется не психологическими моментами, он чувствует что-то дальше. Когда мыслящий человек освобождается от чу-

тъя, он теряется, а человек должен обдумать и видеть очами разума, а не только чувством и инстинктом! Когда говорила Ни[на] Викт[оровна], она произвела большое впечатление, но она начала и бросила, и другие начинали как будто с того же места, но не дошли до конца. Наша история культурного человечества до сих пор культура христианского человечества. Противоречия рождаются началом личности. Эта чистая идея рассекает мир, пронизывая, вызывает противоречия и выводит из косного состояния. Это особый исторический момент, когда надо выйти из этих противоречий. Христианство уже созрело в своем историческом пути. Недостаточно одного критического момента, недостаточно боли от них и отрицания существующего. Нужна творческая идея, которая показала бы пути. Она должна родиться в Церкви, которая породила эту проблему. Но этого церковь еще не сделала. Может казаться, что церковь этого уже не сделает, но если историческая работа церкви не кончена, то значит, это слово будет сказано, а чувства человечества внецерковного уже напряжены, потому что противоречия напряжены и ждать человечество не может, оно живет по-человечески. Оно не может понять задач про-виденциальных путей, а раз острые моменты выдвигаются, решить их нельзя, и приходят к услугам фальшивые решения, заключающиеся в отрицании того порядка, в котором эти противоречия ясно чувствуются: капитализма, личности, свободомыслия-единомыслия, — но тут никакой идеи нет, они кажутся репрессиями. Поэтому возникает какая-то идеальная антиидея психологического удовлетворения идей и ею живут и движутся, и она начинает творить свои чудеса: дает силу и побеждает то, что не имело силы, — побеждает старые идеи: просто патриотизма, он не имеет форм, которые сохранили бы его; говорят здесь чувство любви, но не находящее себе пути. Люди, чувствующие эту идею, остаются великими, но остальные обыватели, которые идут своими привычками. Под этим знаменем собираются офицеры — все, что мечтает о восстановлении прежнего хозяйства и даже крепостного права, — и такие сумасшедшие идеи в голосах бродят... А начинают свое дело «во имя Отца и Сына и...» — ужасное смешение вечной правды.

Отдельные единицы какого-то благородства, внутренней доброкачественности там же, но не имеют никаких сил, потому что рядом с ними такие, которые хотят кому-то отомстить.

Как ни слабы были коммунисты, но народ был соблазнен...

Мне рассказывали о белой литературе: мемуары офицеров и солдат, которые пишут о том, что было, и рассказывают, каким ужасом отдает от погромов [...] Характерно то, что сейчас сажался помешник [...] Вся злоба переносилась на рабочего, который посмел подняться; обида на то, что не сумел вовремя снять шапки. В Германии издавались письма и русских, и немецких солдат, которые доказывают, насколько русский мужик культурнее немецкого, а наши только ругают их...

Надо понимать, что такими вещами не побеждают, а предают свое собственное дело. И хоть и пишут «во имя Отца и Сына...», но это не так. Тут не идея, которая объединяет, но здесь есть какая-то правда [...] Деникин¹⁰ — это какой-то инстинкт и, вдумавшись, мы увидим, что не было еще силы, которая могла с этим помериться. А эсэры — это книжная вещь, а коммунисты шли на жизнь, и кровь проливали, а меньшевики думали, что все по книжечке можно сделать.

А какая же проблема ставится жизнью? Как услышать благодатный голос? Эта сила будет продолжаться долго. Но нужно, чтобы что-то было противопоставлено, но что имеет идею и тогда будет видно, которая идея победит. Когда создавались

рыцарские ордена, у них была живая идея, а не только охранение старого порядка. Кто не захочет решать вопросы, а будет жить только идеями старого, кто не хочет поставить новой проблемы и ее решить — он служит коммунизму. Идея побеждает идею. Новое вино не вливают в мехи старые — это вечная истина¹¹. Новые мехи менее эстетичны, но из них вино не выльется. Церковь это скажет, не нам выдумывать. Но кто в Церкви, не могут быть просто пассивными. Когда были ереси, она жила и вынапивала их в себе, и теперь каждый должен принимать участие в жизни Церкви. Если группа людей это чувствует, она должна думать и выставлять эти вопросы на суд Церкви. Восточная церковь устанавливает принципы: свободу частного мнения. Это обязывает нас не бояться ереси и подчиниться Церкви, если она объявит это ересью, но только тогда. Тут вопрос жизни. Он решится тогда, когда будет жить церковной жизнью, но принося сюда вопросы извне.

Я имел беседы с человеком, передающим глубинный голос Церкви и чувствовал благословение на эти мысли. Здесь идет эта жизнь, и ею надо жить. В Церкви можно жить не только личной жизнью [...*]

Даже не хочется говорить, какая идея, а надо признать, что нужно.

Есть идея уничтожения, разрозненности, братство народов. Это обещание что-то таит. Христианство то же хочет, но это не то. Нам нужно стоять неукоснительно на третьем месте, не с ложным обманом. Это не гордыня, попирание своего, а обязанность перед Церковью.

Тат. Мих.: Я согласна с тем, что говорил Ал [ександ] Ал[ександрович], но мне кажется, что Церковь не скоро решит вопрос.

Что же нам делать?

Ал. Ал.: Мы не знаем, когда она скажет. Наша обязанность — жить сообразно напей идеи. Разница между христианской идеей и ложной идеей в том, что там опекают историю, а сами живут не сообразно с этой идеей. Христианство проводит свою идею с другого конца, оно обязывает начать жизнь с себя, а если у нас составится сила, она сделает, что нужно, не захватывая власти. Христианство не знает такой диктатуры. Христианство знает, может быть, и власть, но при условии, что за этим стоит сила действительно проникающая.

Начать с себя и отдать полный отчет, в чем надо, но не строить партий, а создать, может быть, ордена, которые проводили бы идею в своей жизни, которая потом даст эффект и вовне [...*] А церковь может сказать очень скоро. Она сейчас может соблазниться Римом. Чисто русское национальное сознание не должно идти на это. Надо идти во имя Христа, а не Рима. О пока нужно потерпеть, раз мы не готовы и этой силы нет. Мы обязаны создавать в себе эту силу и, когда будет нужно, пустить в ход.

Кс. Ан.: Мне много пришлось думать о том, что коммунизм берет не только той силой, которую берет А[лександ] А[лександрович]. Его обещания в очень большом масштабе. Главные обещания в плоскости экономической. Мы думаем — почему не принять лозунги, [преб.] приведут к реальному проведению. Запретят торговлю. Мы практически видим, к чему это приводит [...*] Они что-то знают, чего другие не знают. И другая сторона должна будет взглянуть на эту новую задачу.

Начинающим с себя нужна и сила духа, одной идеей ничего не сделаешь. Коминтерн¹² — главное, а остальное не важно. Нужно противопоставить и этой ерунде, надо взглянуть и в эту область и в средину века: Церковь умела подойти к этим вопросам. Рим как-то впутывался в это дело, пришлось бы и Церкви впутаться в

это, а с какой стороны — должны думать светские люди, так как епископату некогда. Они заняты созданием духовной свободы Духа Святого.

Мне инстинкт подсказывает, где собака зарыта, они действуют на интерес; человека в целом не переведешь в жизнь духа. Ком[мунисты] выставляют свои задачи, хотя сейчас сбились с пути. Они соблазняют социальной революцией, и тут надо или помочь, чтобы они скорее это сделали, или что-то противопоставить.

Ан. Карл.: Мне все это представляется по другому. Мне страшно понять, что о. Николай¹³ говорит сейчас о Духе Св[ятом]. Нашли времена, когда нужно об этом говорить. Мне кажется, что проблему, о которой говорит А[лександр] А[лександрович], может решить только Церковь. Не то что нам не надо это решать, а мы не призваны к этому. И все равно ничего не выйдет. Она решится в Церкви народом коллективно. Наша задача — сказать себе, что мы в Церкви, и она на все ответит. Путь Церкви обязательно будет путь народа, интеллигенция исключается, п[отому] ч[то] она пойдет со своими проблемами.

Пав. Фом.: Мне не ясно, где начинается Церковь? Почему же интеллигенция не в Церкви?

Ал. Карл.: Потому что она будет говорить, что экономическая политика нужна. И будет говорить по слабости.

Ал. Ал.: Это другой путь, о чем Вы говорите, и к нему надо прислушаться.

Ал. Карл.: Идея интернационала — это большая идея, которая захлестнула мир, а идея Христа потушена. Надо [прзб.] от всех проблем отказаться, а стать за эту идею, а то совсем не то получится. Весь ритм жизни совершенно противоположен.

Нужно и служить, и в экономическую политику не входить, и не ставить проблем. Это не ко времени.

Ал. Ал.: А потом в истории будет написано: «За то, что интеллигентные люди поддались психологии реакционности, вот и кара». Надо найти разумом трезвые и спокойные пути, но чтобы это не покрывало психологическую реакцию. России нужны и архитекторы, и инженеры, и публицисты. Из «хороших занятий» ничего не будет, а нужна восторженная активная работа.

Ив. Ал.: Я согласен с Ал[иной] Карл[овной], что не нужно разъяснять проблем в кружках, а — отдельным личностям. Но человеческое сердце должно находить ответы на свои запросы. Этот ответ был дан Христом, образовалась христианская культура. Но, кроме глубины, в человеке существуют и другие процессы. Когда человек дошел до того, что увидел расхождения, Церковь должна была найти этот путь, но не отдельный человек. Те люди, которые схватывали этот основной коренной вопрос и находили ответы, не изобретали их, а вскрывали, что было, и лишь оформляли. Если говорят, что идея коммунизма чем-то привлекает, то они напутили большой нерв человечества и отвечают в том направлении, в котором сердце выбирает, и это привлекает сердца. Противники в этот тон не попадают. Если присмотреться к тому, что звучит, мы увидим, что эти нотки, к которым всегда стремилось христианство — отклик гонимым, — но в них все ответы не на той глубине и не дают истинной пищи сердцу. Если бы кто-то также ответил на эти вопросы, то можно было бы бороться не внешне и не умственно, а противопоставить иной град.

В христианском церковном смысле не хватает очередной формы, которая отвела бы в форме того вопроса, который стоит. Нужно не выдумывать отсебятины, чего боится Ал[ина] Карл[овна], а нашупать умом. Если кто-нибудь стремится разрешить проблему, то не в смысле самолечения, а в том, чтобы выразить уже сущ-

ствующее. Если мы будем все ждать, то дождемся ли? Лично нельзя указать. Этот церковный опыт все-таки проходит через нас. Поскольку нам будет дано от Бога, — наша обязанность напоминать, иначе будет застой, и ложная идея напоминает, хоть и внешне, [но] отвечает на вопросы, над которыми бьется Церковь.

Ал. Карл.: Каждый из нас должен взять на себя крест.

Ив. Ал.: Наш крест в том, что мы должны шупать.

А. А.: Уезжавшим за границу было сказано: «Благословляю Вас делать Вашу работу на Западе, это Бог Вас посыпает».

Ив. Андреев.: Надо сказать очень много, чтобы доказать [...] Допекается идея «отцовства». Говорят, нужно занять третье место, а в моем сознании, как я смотрю на мир, были две идеи, а третья от прелести. Идеи эти вековечны. Идеи не рождаются, они рождены, а только вскрываются, как свиток развертывается и мир читает, или как граненый предмет, только поворачивают — а суть вековечна. У коммунистов громадное дело; не верно, что молодежь соблазняется конфетами. Идея громадна при всей своей пустоте. Но сейчас она блестит, в ней дух Люциферианства, идея человекобожества, устроение Царства своею собственной рукой, равенство и братство. За этой громадной сутью идет весь мир. Он сорвался с петель. Чувствуется непрочность, и хочется скорей поймать и утвердить, это и влечет. Они зовут ввысь, поднимают человека, делают его царем. Это с одной стороны. Но отец этой идеи слишком умен и знает человека. Тут другая сторона дана, живая звериная. Пробудить в человеке и зверя — получается всеобщая идея, которая всех увлекает, а стороной духа не всех увлечешь.

У противников ничего равного нет. Кадеты — настоящие буржуа, вечно империалистующие; меньшевики и эссееры не от жизни, бескровные, дряблые. У них нет всеобщности, нет размаха, а свиное корытище только ограниченное на отдельных пунктах, есть абсолют, который параграфов не терпит. Ясно, что им не справиться. Права жизни, что она их выплюнула. Есть другая идея — Богочеловеческая, у которой тоже есть стремление насадить град Божий. Это идея теократии, Царства Божия на земле. Эта идея на знамени, в чистом своем виде есть и в другой партии, даже шире — в царизме, в монархии, в самодержавии. Мне представляется [презб.] верность; коммунисты хотят жить без отцовской воли. Их отпускают. Даётся известная часть. Они начинают строить и приходят в тупик. Кто от Люцифера, те, пройдя путь искуса, возвращаются. Когда слушаешь, больно за свою слабость, что не умеешь постоять за то, что считаешь святым, и обидно, что нападают. Я не могу доказать, но чувствую, кто нападает, тот чего-то не улавливает. Говорят: «Помазанник Божий», тут человек становится на место Христа — это чуть ли не главный аргумент. Это какая-то недобросовестность, в принципе это не так. Может быть, потом [отлегло?]. Ставится в вину самодержавию эпохи Распутина, а это доказательство его не последнего падения, а великой лжи. Серьезно вдумавшись в историю с Распутиным, послужит доказательством прочных идей самодержавия. Если есть тут, чья вина, то история обвинит русский народ в средних слоях. У царя власть мистическая, это помазанник Божий, получает власть свыше. Она требует опоры, ищет духовного отклика в народе для своих путей. Тут встает Соловьевская схема царь-пророк¹⁴. Запрос идет с религиозной стороны, а народ ответил в лице своей головы, сознательной части. Толстой¹⁵ — то да не то; на такие святые нужные вопросы злая враждебная сила подсовывает лже-пророков. Хоть бы обратить внимание на то, в чем суть, забыть слабость, Распутина, а что-то приковывает другое. Го-

ворят, что оно не оправдано историей и что оно развалилось так естественно, бесславной смертью. Этот вопрос спорный, оправдано или не оправдано историей; история доказывает необходимость и важность.

Говорят о третьих путях, впереди видятся целые эпохи, когда Царство Божие как будто наступает, уже близко, и тут большое место оставляется некоему своеволию, дерзанию, желанию быть блудным сыном. Блудный сын стоит как принцип, и не как пример, которому надо научиться и больше не повторять. Задача — быть сыном своего Отца со всеми вытекающими последствиями; верность, послушание, довольно быть блудным. Должен быть громадный откат назад. Осмыслить ту проблему, которая нам оскомину набила, но, ставши обычной, она и не рассматривается.

Ив. Ал.: У ком[унис]тов есть отец — дьявол и сын — послушание. Они умеют держать жезл железный. Тут своеволия нет. Москва дает директивы всему миру. Своеволие на заднем плане — в этом их сила.

Пав. Фом. Все, что говорил Ив[ан] Ан[дреевич], очень значительно, встают две силы. (Идеи все-таки рождаются в человечестве.) И в ком вторая сила проявляется, — не к его выгоде. Эта сила ищет воплощения, но это личина отталкивает неискущенных (идея человекобожества), Это связь с той мыслью, которую проводит И[ван] А.[ндреевич ?], с мыслью о теократии. Почему И[ван] А.[ндреевич ?] думает, что, отрицая самодержавие, отрицают теократию. Самодержавие Церкви — правильная идея и задачи теократические, но неправда не в плохих самодержцах и Распутине, это как следствие, а Церковь отрицает это воплощение. Задача устроения царства Божия воплощается путем действия через государство. Церковь ставит то, что может осуществить. А в росте человечество доросло до того, чтобы строить идею теократии, но не через государство. В плоскости теократии и вопросы чисто экономические. Говорить о духе, почему акцент на этом. Христианство не религия спиритуализма. Центральный пункт — мистерия плоти и крови. Небезразличны вопросы о питании. Это натуральная Евхаристия и вопрос о хлебе не соблазн дьявола, а соблазн в попытке накормить одним хлебом. Не случайно, что хлеб превращается в плоть. Христианству не безразличны вопросы устроения на земле, и ком[унис]ты правильно подметили, но они предлагают то, что предлагал умный дух в пустыне¹⁶.

Как эти вопросы могут переводить в зверство и переводить к вопросам съестности, и как к вопросу о Пресуществлении¹⁷?

«О Коммунизме»¹⁸

Вторник. 21 ноября 1922 г.

Ив[ан] Андр[еевич], Ефр[ем] Андр[еевич], Кс[ения] Ан[атольевна Половцова], Ант[он] Ив[анович Шидловский], Пав[ел] Фом[ич Смотрицкий], Тат[ьяна] Мих[айловна], Ив[ан] Ал[ександр][ович], Ан[на] Леон[идовна Липкина], Ал[ександра] Ник[итична Макарова], Тамара, Ал[ександр] Ал[ександрович Мейер].

Ефр. Андр.: Бесплодно ломать голову и устанавливать, что притягивает молодежь к коммунизму. Где он? Подобия нет. Что-то другое, знакомое уже нам, только перевернутое. Кто был наверху — оказался внизу, и наоборот. Все старое при других действующих лицах. К современному коммунизму притягивает разнозданность.

Что творилось в клубах — трудно передать. Весь революционный угар — центр, который сплачивает якобы коммунистические идеи.

По этому вопросу я мало думал, но разбираться в нем интересно, хотя подвести итоги еще рано. Банкротство объявилось вполне. В воздухе носится что-то новое. Фашизм, напр[имер], противопоставляет себя современному коммунизму. Эти идеи достаточно оформились. В Москве, говорят, классовая борьба себя обанкротила. Надо поставить вопрос нации, эта идея старая, но может быть противопоставлена. В чем сила ком[муни]зма — подвести итог трудно: угар, своееволие. Начал развиваться он с лозунга: долой войну, долой, п[отому] ч[то] надоело; грабь награбленное — все это притягивало уголовный элемент, а уголовщина связывает, и стали друг за друга цепляться. И принятие участия в незаконном захвате — тоже притягивает — вселят в чужую квартиру и, боясь потерять, действуют с ними заодно. Молодежь тоже не занимается глубокими идеинными вопросами. Они еще просыпаются — и вопросы эти еще задаются, но угар еще не прошел и вопросы не разобраны. Есть мощь у партийной организации, которая связала себя уголовными элементами и подкупами с интеллигенцией.

Поскольку старый строй себя изжил, постольку этот изживает. Противопоставить этому стоит, установив сотрудничество друг с другом не внешнего характера. Но это занятие пока должно быть кабинетным.

Ив. Андр.: Ефр[ем] Андр[еевич] гов[орит] о современном лжеком[муни]зме не особенно устойчивом, но, значит, за ним есть настоящий, за которым большая идея. Но ведь не все пошли на уголовщину, пошли на мученичество за идею, а не за «грабь — награбленное». Надо сюда посмотреть. Идея нации очень большая, современная, которая сама просится на борьбу с современным коммунизмом. Настал момент, когда и нужно понять во всей глубине: в чем же сущность и что она в себе несет. В основе ком[муни]зма громадная идея и в этом его настоящая двигательная сила — идея человекобожества. Это громадная идея и уголовным не будет понятна. Там психология цыгана: украл и убежал. Эта идея установления Царства Божия на земле без участия силы — захватила многих. Чтобы бороться с этим, надо использовать идею Богочеловечества. Как будто созвучны, а разница громадная. Только это вторая идея способна на борьбу. И за нею победа, несмотря на гримасы НЭП'а. Идея теократии больше умещается в русской национальной идеи. Эта идея строила Русь, создала ее и до последнего времени была путеводной звездой. Сначала может показаться сумасшествием и уродством, но за нею что-то стоит. Павел I и сумасшедший, а писал: «Дому Твоему подобает...» и на монетах было написано: «Не нам, не нам, а имени Твоему...» Везде строительство Царства Божия в глубь истории все ярче и ярче проявляется, и мы, наконец, сталкиваемся лицом к лицу с проводниками: Сергием Радонежским, Александром Невским и многою их строителей земли Русской. Эти святые политики. Это надо понять, осознать, вникнуть в это и, когда поймешь, иначе осветятся пути будущего. Оно покажет дорогу к возрождению Руси святой.

Кс. Ан. Ефр[ем] Андр[еевич] упомянул что-то, что можно противопоставить, носится в воздухе, и привел фашизм как новое движение, которое захватило большие массы и которое ставит национальную идею. Мы слишком мало его знаем, чтобы на него указывать. Мы не знаем, какой у них ответ, который мы называем экономическ[им], и, противопоставляя идею нации, мы ничего не противопоставим. Мы не можем отказать правительству в попытке объединить, возвысить госу-

дарство. Они не отрекаются от этого. У правительства два лица, которые постоянно меняются: интернациональное и национальное. У людей, стоящих у власти, сталкиваются два лица: их учёба от Карла Маркса и русские люди, которые не могут скрыть своего отношения. Национальная идея не разрешит вопроса, будучи поставлена и на ту глубину, на которую поставил Ив[ан] Андр[еевич]. Хорошо говорить о Павле I, он и не думал об экономических вопросах, история себе текла да текла, а теперь явилась попытка что-то переставить. У нас в России инстинкт взял вверх и все перевернул. Но почему-то стали грабить, не потому что разнудздалась чернь.

Все ведь делалось по писаному. Надо решить: или отложить, пускай идет все к НЭП'у, или держать знамя высоко и говорить, что инициатива должна принадлежать людям, а не истории. Жизнь каждого нашего дня зависит от этого больше, чем от национальной идеи. В зависимости от того, какой идеал экономический ставится в основу.

Но, пройдя через узкие ворота, может быть, мы придем к другому.

Тат Мих.: Вы (Е[фрем] А[ндреевич]) говорите о революц[ионной] разнудзданности, говорите, что ничего не осталось от социализма, но все-таки осуществился другой, демократический принцип. Рабочие и крестьяне против идей правительства, но будут его поддерживать, потому что это свое, а то чужое, господское...

Ив. Ал.: У меня одна мысль недостаточна выкристаллизовалась. Когда мы начинаем оценивать положительные стороны ком[мунизма], не считая внешних, мы видим, что идея несет что-то жизненное. Какая-то перемена нужна. Может быть, существует в сердце человека две противоположности: Нового и Ветхого Завета, преоблад[ание] той или другой создают ту или другую потребность. Ветхий Завет считает необходимым сохранить принятное им. Есть потребность и в Новом Завете, нового внутреннего общения более близкого внутренней глубине, где принципы иные, когда не [прзб.] отдаешься тому, до чего довела история, и заставляет переступать.

Христос говорил, что он пришел не нарушать старое, а дать новые принципы.

Революция — это освежающая струя, дающая новые импульсы. Нов[ый] Завет приемлет по-новому даже старые идеи, но давши им живую форму. Пока мы будем находиться в ветхозаветном отношении к этой идеи, а не внутреннем, новозаветном, наше оружие будет недостаточно сильным.

Ал. Ал.: Присоединяясь к Кс[ении] Ан[атольевне] о важности экономической[ой] проблемы. Нельзя подходить ко всем вопросам жизни, минуя тот факт, что здесь что-то не так. Выдвигать на первый план Царство Божие или нацию — это другое дело. В «Revue des deux mondes» говорится о движении еще более интересном, чем фашистское. Это так наз[ываемый] populairs¹⁹. В Западн[ой] Европе противопоставляется коммунизму защита европейск[ой] культуры от опасности лишенного культуры коммунизма, имеющего экономический соблазн, но защита не так, как у фашистов, они не признают насилиственных действий, защита культуры — это защита христианства, но ее террором защищать нельзя. К себе они принимают только христиан, в их числе и Папа, во главе стоит Дон Стурцио. Оно охватывает большие группы рабочих и интеллигенции, крайне демократично; выдвигает христианство и отрицает террор, привлекает массы сильнее, чем фашизм. Оно не националистично, хотя делает большое ударение на нацию. Все наз[ывают] Рим колыбелью европейск[ой] культуры. Италия призвана стоять на страже от коммунизма и религиозн[ых] идей теософского характера... Но выступая, они становятся ин-

тернациональными, выдвигая вопросы национального единства, а Дон Стурцио завязывает отношения с Германией, — и утверждает, что необходимо прекратить вражду с Герм[анией], т[ак] к[ак] она может стать оплотом христианства. Эта крайняя национальная партия сразу противопост[авляется] интернационалу международного объединения. Следоват[ельно], жизнь признает пути, намеченные коммунизмом. Международное — это не просто идея, а диктуется экономическими задачами. Это идея мирового рынка. Национальные группы в противоречии с мировым рынком. Это факт, который не вычеркнешь, этого движения не зачеркнешь, хотя инстинктивно боремся. Кто был марксист, тот теперь раскаивается, но это недостаточно мудро. Нам нет нужды уходить от этого факта. На это можно спросить: «Но разве экономический фактор такой определяющий?» Не надо так низко расценивать. Для всякой философии истории очень важно, нельзя решить вопрос, не сказав: за капиталистич[еский] строй или против. И китайские стены рушатся перед силой капитала. Надо искать реальных выходов. Если мы скажем, что капитализм себя изживает, то мы должны это твердо сказать и уже ничего не предпринимать. Это факт, и надо его признать. Его надо учитывать, решая вопросы плоти человечества, а вопросы плоти должны быть выдвигаемы: это проблема домостроительства Божия. Экономика — проблема устроения, роста тела, эволюции тела. Это религиозная проблема, нельзя быть христианином, не сталкиваясь с проблемой хозяйства. Это будет манихейство, а не христианство. Христос может разно это решать в разные эпохи, но, созиная Царство Божие на Земле, требуется это решение. Противники коммунизма обязаны что-то спросить и не имеют права решать других вопросов, не решив этого. Мы склонны это обходить, п[отому] ч[то] надоело, но это дамская психология: надоело так и не решаем. Как идея Богочеловеческо[го] процесса претворяется в хозяйственную, как хозяйственная проблема в религиозный вопрос? Вот что должно занимать. Недаром появлялись эти вопросы у Сен-Симона и Фурье²⁰, и отвертываться от социализма мы не можем. Я этой задачи не решил и мало сведущ. Булгаков²¹ решает это с точки зрения христианской проблемы. Он священник и стоит на точке зрения Богочеловечества, и мы должны к нему прислушаться, хотя, конечно, недостаточно, что он один решает. Уезжая на юг, он говорил: «Я марксист в вопросах экономических[их]». Мне рисуется, что социализм — система отрицательных суждений. если развива[ет] капитализм в форме идеологического устроения, то в обратном порядке, прикладывая отрицательную систему, разлагает [ее] в капитализм хаотично — тут должно быть все не хаотично. Забывают, что хаотическое в капитализме — органическое.

Наряду с отрицательными идеями есть присутствие мечты человечества, известной в Риме, в Средние века, в Египте, когда народные массы начинают двигаться, — идея общности жизни. Социализм свою природу отрицаний превращает и эту идею в отрицательную. Капитализм индивидуалистичен, след[овательно], мы не индивидуалистичны. Идея общности — это идея политическая, моральная и экономическая. А пока в экономической не проводится — не проводится ни в какой. Я мечтаю об одном отречении. Анархич[ески]-социалистич[еская] идея ассоциаций. То, что марксисты называют мелкобуржуазной идеей. Это идея Средних веков. Против социализма можно выставить идею ассоциативного братства. Это религиозные братства, они строили готические храмы и создавали всю Европу. Но там они не могли развиться. Если бы идея общности могла воплотиться в идею производственно-творческую — ассоциацию, то может быть борьба государственно-хозяйст-

венной с действенностью ассоциативно-религиозной. Наш народ недаром говорит об общинах. Теории разбиты, но в них кое-что правильно было, на это следует обратить внимание. Новые лозунги экономической программы требуют борьбы с государством, но ассоциации могут быть в союзе с Церковью. Это не возвращение к старому порядку. Здесь должны прорываться новые пути. И анархич[еское] движение не пустяк, они глупы, наивны, но в них таятся творческие идеи. [прзб.] и Фурие — это не марксистское и не выход из той плоскости, в которой мы решаем, это не выход из религиозной плоскости. Идея плоти глубоко христианская.

Ан. Никит.: Что говорил Ал[ександр] Ал[ександрович] о средневековых ассоциациях для меня очень радостно. Страшно мне никогда не было, усталости нет. Человек не может жить одними политическими и экономическими вопросами: это временное стихийное явление.

Если могли бы осуществиться мечты ассоциаций средневекового порядка, это было бы очень хорошо.

Ант. Ив.: Вопрос освещен со всех сторон. А что же противопоставить? Неужели ожидать? Нельзя открепиваться от коммунизма, говоря, что еще нельзя подвести итога.

Пав. Фом.: Разрешение вопросов экономических не может стоять отвлеченно, оно повлечет ряд культурных вопросов. С точки зрения христианского религиозного сознания является затруднения чисто принципиального характера. А[лександр] А[лександрович] ссылается на жизнь и говорит, что поэтому мы должны их решать. Мы должны выяснить свое отношение к тому, что в жизни происходит, но оно может быть отрицательным и у христиански настроенных людей, может быть, будет попытка отмахнуться. Не мешало бы и здесь остановиться. Христианство может засвидетельствовать обратное отношение к миру, которое может не позволить решать эти вопросы. Это все в этом мире, есть у нас слово, таинство. Это может быть большим камнем преткновения для христ[иански] мыслящих людей. У меня нет репетиции в эту сторону, но может быть психологическое отрицание ко всей суете. И с точки зрения обращенности к веселому совету покажутся маленьками и мешающими вопросами. Аскеты не отрицают мира и плоти, ибо отрицание не христианская позиция. На первый взгляд это теоретическая задача, но, если мы решим, что не стоит интересоваться капитализмом и мировым рынком, потому что это может погубить душу, то столкнемся и с другими культурными вопросами. Люди большого религиозного опыта указывают на это. Отойдя от непосредственного чувства жизни, я понимаю А[лександра] А[лександровича] очень хорошо, а с другой стороны, как же быть?

А. А.: При такой постановке надо снять всю проблему и поставить уход. Это означает предоставление мира коммунистам.

Ант. Ив.: «Какая польза человеку, если мир весь приобрянет, а душу погубит»²². Христианство и отрицает плоть.

Ефр. Андр.: Мне представляется, что мы идем неверным путем. Надо упрощать вопросы. Для себя-то мы найдем выход. Вся боль по причинам общего характера. Мы не можем стоять в стороне, когда люди пожирают друг друга. В чем торжество коммунизма? Теперь нет и подобия. Демократии нет. Народ не может проявлять инициативу. Все по-старому. Что делать? Искать пути, которые плохо сознаются. Пропла буря, и под большевиками производим расчистку, а потом увидим, к чему мы пришли, а пока мы бродим в обломках.

Мы родного не любим, и нас к этому не приучали. Мы с восторгом смотрим на немца и все нерусское воспринимаем. Теперь любовь к своему, родному просыпается. Просыпается любовь к Церкви. Мы любим впадать в крайности: русского аттестуют то жадной, то Богоносцем, подход не как к человеку, а как к материалу. Мы делаем большую ошибку, подходя к интернационалу, минуя национальную идею. Нельзя делать такой скачок, нельзя противопоставлять идеи человекобожества и Богочеловечества. Этот скачок не выдержит. Ведь и в старом были положительные черты, но привели к краху, значит, нужно что-то другое. Что? Не знаю. Мы сейчас в обломках. Мы должны думать, искать, но не решать. Человека превратили в зверя, это крайность всего человечества. Не сознание определяет бытие, а бытие — сознание. Надо найти формулу, уравновешивающую эти вопросы. Пока еще нет.

Что противопоставить идеи коммунизма? Трудно сказать. Идея интернационализма — идея национализма, может быть нужно, ее еще расшифровать. Надо подумать о себе, а то мы привыкли думать о других, а сами остаемся в дураках. Идея коммунизма дорого досталась. Подвигников я не знаю... уголовных преступников знаю. В человеке пробуждают зверские инстинкты и извращают человеческое общество. Нужно что-то новое. Нужно поискать в русской истории, в национальном прошлом здоровых элементов и найдем пути.

Ив. Андр.: Е[фрем] А[ндреевич] видел одних жуликов, а я вижу и видел безымянных мучеников, которые гонятся не за славой, а перед ними стоит идея и они душу свою кладут за нее. Они легли, и по их костям пришли Ленин и Троцкий. Нельзя по жуликам судить обо всех.

А[лександр] А[лександрович] говорил о новых течениях на Западе. Вспоминаю Достоевского о христианском интернационале, эта мысль Велик[ого] Инквизитора. Христос отдается демократии, и все движение освящается, все, что говорил А[лександр] А[лександрович], им предвидено. Католичество работает неспроста. Тут скрыта большая каверза. Тут предполагается благополучное накопление ценностей. Этого никогда не будет. Над человечеством всегда будет стоять Некто, один, который возьмет и поведет. Вряд ли будут пригодны каменщики в мировом масштабе. А разве в русском прошлом капитал играл большую роль, он пролезал закоулочками. Старый капитал и старое русское — 2 веши исключающие. И кто виноват — западничество, желание жить по европейской манере. Нельзя обвинять Россию. Национальная идея отрицает ли мировой рынок? Едва ли. Не выдвигались тут китайские стены, а шла работа на мировой рынок, и Россия выступала как определенное лицо, а Интернационал отрицает лица. Говоря о национальной русской идее, я говорю о христианской идее. Сама жизнь выдвигает идею нации как необходимый этап в жизни христианства, и русская национальная идея даст в будущем в мировом хозяйстве и в христианстве большой вклад. Это не [преб.] вень, а пропитана домостроительством.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ ОР РНБ. Ф. 601. Оп. 1. Ед. хр. 1588. Л. 39–41.

² Комб (Combes) Эмиль (1835–1921), французский политический деятель, в июне 1902 — январе 1905 года председатель Совета Министров; возглавляемое им правительство проводило антиклерикальную политику: закрыло ряд католических конгрегаций, запретило некоторые монашеские ордена, разорвало дипломатические отношения с Ватиканом, подготовило проект об отделении Церкви от государства.

³ 10 августа 1922 года было принято постановление ВЦИК «Об административной высылке». В ночь с 16 на 17 августа в Петрограде и других городах произошли многочисленные аресты, приведшие в конечном итоге к высылке за границу летом 1922 — весной 1923 года большой группы писателей, ученых, религиозных и общественных деятелей.

⁴ Троцкий (Бронштейн) Лев Давидович (1879–1940) советский политический и государственный деятель, в те годы председатель Революционного Военного совета.

⁵ Речь идет о праздновании главного революционного праздника (25 октября по ст. ст.) — в память вооруженного октябрьского восстания и Пасхи — главного православного праздника, обычно приходящегося на апрель — май.

⁶ ОР РНБ. Ф. 601. Ед. хр. 1588. Л. 41–45. Беседа велась в тот же день, 7 ноября 1922 г.

⁷ Новая экономическая политика (НЭП), объявленная весной 1921 года, предусматривала введение для крестьян продналога, свободу внутренней торговли, денационализацию, создание мелких частных предприятий и др. экономические меры.

⁸ Два мифических морских чудовища, жившие по противоположным берегам морского пролива и пожиравшие все живое; ставшие обозначением двух неотвратимых и одинаково страшных зол.

⁹ ОР РНБ. Ф. 601. Оп. 1. Ед. хр. 1588. Л. 54–65.

¹⁰ Деникин Антон Иванович (1872–1947), генерал-лейтенант, один из лидеров Белого движения, возглавивший борьбу с большевиками на юге России летом 1918 года.

¹¹ «И никто не вливает молодого вина в меки ветхие; а иначе молодое вино прорвет меки, и само вытечет, и меки пропадут; но молодое вино должно влиять в меки новые; тогда сбережется и то и другое» (Лк. 5. 37–38).

¹² III или Коммунистический интернационал (1919–1943) организован в Москве по инициативе В. И. Ленина и Л. Д. Троцкого в противовес «реформистскому» социал-демократическому Интернационалу, с целью подготовки мировой революции и консолидации действий коммунистических и рабочих партий в различных странах, которые мыслились как филиалы единой коммунистической партии.

¹³ Вероятно, речь идет о прот. Николае Крутицком, с которым А. А. Мейер был хорошо знаком.

¹⁴ Соловьев Владимир Сергеевич (1853–1900), русский религиозный философ, в рамках создаваемой им системы христианской философии разрабатывал учение о всемирной теократии, связывая его с вопросом о воссоединении церквей; см. его труд «История и будущность теократии» и др.

¹⁵ Речь идет о многочисленных работах Л. Н. Толстого морально-религиозного и одновременно антицерковного содержания.

¹⁶ Во время сорокадневного пребывания Иисуса Христа в пустыне сатана искушал Его, призывая сделать камни хлебами, броситься с храма вниз и обещая власть над миром, если Иисус поклонится ему (Мф. 4. 1–10).

¹⁷ Во время совершительной евхаристической молитвы хлеб и вино пресуществляются в тело и кровь Христову.

¹⁸ ОР РНБ. Ф. 601. Оп. 1. Ед. хр. 1588. Л. 66–77.

¹⁹ Массовая католическая Народная партия «Пополяри» (1919–1926), организованная при содействии Ватикана. На выборах в парламент в 1919 и 1921 годах партия получила 20% голосов избирателей, входила в антифашистскую коалицию. Стурцо Луиджи (1871–1959), итальянский священник, социолог, один из организаторов партии и первый ее секретарь.

²⁰ Сен-Симон Клод Анри де Рувра (1760–1825), французский философ, социолог; Фурье Франсуа Мари Шарль (1773–1837), французский утопический социалист.

²¹ Булгаков Сергей Николаевич (1871–1944), протоиерей, богослов, в молодости примикивал к «легальным марксистам», во время революции 1905–1907 годов вернулся в Церковь, в 1918 году рукоположен во священника, 1 января 1923 года вместе с семьей выслан из Советской России, с 1925 года профессор Св.-Сергиевского Богословского института в Париже.

²² «Какая польза человеку, если он приобретет весь мир, а душа своей повредит» (Мф. 16, 26).

ИЗ АРХИВА

СОДЕРЖАНИЕ ЛЕКЦИЙ СВЯЩ. ПАВЛА ФЛОРЕНСКОГО ПО ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ, ЧИТАННЫХ НА I КУРСЕ МДА В 1916–1917, 1917–1918, 1918–1919 УЧЕБНЫХ ГОДАХ В ЗАПИСИ СТУДЕНТОВ*

В 2007 г., к 125-летию со дня рождения священника Павла Флоренского (1882–1937), вышли книга и публикация, имеющие большую ценность для историков философии: книга «Из истории античной философии» (М.: Гуманитарий, 2007), в которую вошли лекционные курсы Флоренского об античности (см. о книге рецензию А. С. Степановой: Вестник РХГА. 2008. Том. 9. Вып. 2. С. 235–240), а в журнале «Философские науки» (2007. № 1. С. 20–44) были опубликованы отдельные лекции Флоренского по философии Нового времени (о Р. Декарте, Н. Мальбранше, И. Канте). Теперь историко-философская концепция священника П. Флоренского и его лекционная деятельность в Московской духовной академии достаточно известны. Однако еще большее представление об историко-философской мысли Флоренского в ее эволюционном развитии дает студенческая тетрадь с кратким содержанием лекций за период 1916–1918 гг., которая заполнялась в Московской духовной академии и сохранилась в архиве священника Павла Флоренского. С одной стороны, эти записи проливают свет на предысторию идей, получивших развитие в исследовательских циклах «У водоразделов мысли» и «Философия культа». С другой стороны, названная тетрадь является и историческим документом, свидетельствующим о той революционной эпохе, о силе духа, противостоящей атмосфере безбожия и насилия. Выражаем благодарность Музею священника Павла Флоренского (Москва) и его директору игумену Андронику (Трубачеву) за предоставленную публикацию.

1916–1917 уч^{<ебный>} год

26 августа <1916 г.>

1-я лекция. О принципах исторического познания. Определение «истории» ф^{<илософ>}ии как науки. Затруднительность *genus proximum*¹ «истории». Каждая

* Публикуется по рукописи, которая представляет собой тетрадь, имеющую две печатные графы: «Месяц и число» и «Содержание лекции». Тетрадь заполнялась разными слушателями, иногда — дежурным, а в редких случаях — лектором. На обложке тетради надпись «I курс. История философии. Син.». — Прим. публикаторов.

наука имеет в виду **связь** «А» и «а» = установить известные **законы**. В «истории» ф^{илософ}ии есть ли законы? Если в методологии др^{угих} наук существует **генерализация**, то в «истории» ф^{илософ}ии — наоборот, есть **индивидуализация**. «История» начинается тогда, когда выделяется единичное из общей массы множественности, однородных впечатлений.

2-я лекция. Нечто новое, а не то, что всегда есть, составляет предмет истории ф^{илософ}ии, а в таком случае здесь нет речи о «законах». Могут ли быть вещи значимы, если они «в себе» и «о себе»? Относятся ли они к нам? История гласит нам, что есть не везде и не всегда = не генерализирует, а индивидуализирует. Характер истории из этиологич^{еского} ее значения — как знания. Логическое введение в историч^{еское} познание, как необходимое для понимания истории, как науки.

$$f' = c \frac{m \cdot m'}{r^2} \quad f = c \frac{dm \cdot dm'}{r^2} \quad F = \iiint \iiint \frac{dm \cdot dm'}{r^2}$$

Дежурный К^{ронид} Артеменко.

Св. П. Флоренский.

27 августа <1916 г.>

1-я лекция. Если естественно-науч^{ное} познание экстенсивное, то историч^{еское} познание — есть интенсивное ←⊗→ Историч^{еское} познание идет вглубь, а не вширь, говорит не об общих фактах, а единичных. Пример на славяно-фильском течении.

2-я лекция. Наука по Огюсту Конту, — его классификация наук на 6 ст^{епеней?} Матем^{атика}, астрономия, физика, химия, ^{физиология} и социология. Что общего у социологии с историей? Закономерность в социологии на примерах. Предвидение известной закономерности не составляет предмет истории. Без внутреннего духовного творчества история не бывает. Предмет истории составляет нечто новое, имеет дело с творчеством. Наука т^{аким} обр^{азом} разделяется на ἐργον и ἐνέργεια².

Дежурный К^{ронид} Артеменко.

Свящ. П. Флоренский.

1 сентября <1916 г.>

<1-я лекция.> О моментах неподвижности и творчества. Подчинение статистики законам вероятности. Ergon и energia³.

<2-3-я лекции.> **Практические занятия:** Изъяснение 1 г^{лавы} ап. Павла послания к Римлянам ст. 18–27.

Дежурный свящ. Ал. Артемов.

Свящ. П. Флоренский.

2 сентября <1916 г.>

1-я <лекция>. Продолжение о различении лица и венци. Задача истории — понятие энергии. Лицо — предмет истории. Классификация и наименование наук о человеке. Знак приблизительного равенства. Понятие культуры.

2-я <лекция>. Метод <зачеркнуто «истории»> философии. Материал для практических занятий.

Дежурный свящ. Ал. Артемов.
Св. П. Флоренский.

9 сентября <1916 г.>

1-я <лекция>. Продолжение разбора термина «культура». Объяснение его при помощи сравнений из области природы, техники и других явлений. **Что такое молитва? — Она — язык религиозный.** — Что выражается в молитве? — Идеи философские, поэзия и т. п. Язык молитвы, как и язык вообще, уже предполагают культуру. Между высшими и низшими явлениями существует связь. Низшие явления обуславливаются высшими. — Чтобы было христианство, нужно Евангелие, чтобы было Евангелие, нужна грамота, чтобы была грамота, нужна культура. В культуре, как и в природе, все сплошено, — культура едина. Наука состоит в расчленении ее материально, однако науки как исторические, так и др<угие>, существуют. Подобно этому и в культуре при ее единстве необходимо расчленение.

2-я лекция. В культуре нужно искать центры цели. — Что служит в истории эквивалентом причинности? — В истории понятие связи между отдельными лицами служит источником исторической причинности. На основании причинности обуславливается преемство (историческое, иерархическое и др<угое>). Причина родословной в Евангелии от Матфея⁴. — Генеалогия. Взгляд на генеалогию Лихачева⁵. Причины, в силу которых раньше не занимались генеалогией предков. Главная причина — нигилизм. Отрицание (всего) культуры ведет и к отрицанию генеалогии. Немаловажной причиной пренебрежения к генеалогии служит также зависть низших сословий к высшим. — Отрицание языка, быта, родины и т. п. естественно ведет к отрицанию всего того, что с ними связано. — Генеалогия тут, своего рода, индивидуальное свойство каждого.

Дежурный Г<ригорий> Вещеревич.

15 <сентября 1916 г.>⁶

1-я лекция. Продолжение выяснения смысла значения генеалогии. Происхождение Туринской плащаницы⁷.

2–3-я лекции. Практические занятия. Разделение на классы древней философии; отдельные школы и их представители.

За дежурного Г<ригорий> Вещеревич.

16 <сентября 1916 г.>⁸

<1-я лекция>. Генеалогия и ее важность при изучении духовного уклада тех или иных лиц. Преемство в области анатомии и талантов. Преемство философских идей, в зависимости от знакомства с той или иной группой философии.

За дежурного Гр^{игорий} Вещеревич.

22-го сентября <1916 г.>

1-я лекция. О трех генеалогических таблицах, их достоинствах и недостатках; о значках для выражения содержимого в таблицах материала и о способе записи бесконечного многообразия в единократное многообразие.

2 и 3 лекции. Практические занятия. Выяснение вопроса о формах и предметах философского познания др^{угих} философов.

Дежурный свящ. В. Барков.

23 сентября <1916 г.>

1-я лекция. О способах линейной записи вместо генеалогического дерева Их три. О достоинствах и недостатках каждой. О возможности установления генеалогии в духовной жизни (старчество).

2-я лекция. И в частнос^{ти} идентичной генеалогии в истории философии. Например: установление некоторых философских моментов в философии Декартов, отразившихся в системах последующих философов. О философской генеалогии — как действительной связи лиц, т^{ак} к^{ак} философская система есть раскрытие лица.

О единстве философской генеалогии. О задачах рода и ритме движения рода и его целесообразности.

Дежурный свящ. В. Барков.

29 сентября <1916 г.>

1-я лекция. История имеет дело с лицами, с индивидуальностями. Чтобы личность могла проявляться — необходимы разрывы. Для здоровья семьи необходим какой-то отрыв. При этом отрыве поколений культура не теряется. Поколения развиваются по законам ритма. Шеллинг. Главные моменты его развития. Зависимость от ритмов. Разбор учения о ритме. — Я — не я. Натур-философский взгляд Шеллинга.

2 и 3 лекции. Духовная родословная Шеллинга.

Дежурный свящ. Николай Богданов
Свящ. П. Флоренский.

6 октября <1916 г.>

1-я лекция. Значение перемещений философских учений. Естествознание описывается на движение, tacuit⁹ <, что> там нет движения. Движение противопоставляет часть пребыванию. Оно употребляется в различных смыслах. «Вода в реке движется», «камень движется» и пр<очее>. Так происходит известное движение материи.

2–3-я лекции. Практические занятия.

Дежурный свящ. М<ихаил> Бокуновский.

Свящ. П. Флоренский

7 <октября 1916 г.>

1–2-я лекции. Генеалогические связи; как включить любую общественную группу в данную; нужно знать принцип связи; для генеалогической связи достаточно соединить два типа мнений; существование рода обуславливается для нашего сознания временем; основою для осознания пространства является свойство.

Дежурн<ый> свящ. М<ихаил> Бокуновский.

Свящ. П. Флоренский.

13 октября <1916 г.>

1-я лекция. О связи родства и свойства с понятием о познании по Свящ<енному> Писанию. Филологический разбор слов — епигиоскеи и гино-скеи¹⁰.

2–3-я лекции. Практические занятия: разбор учения софистов — Сократа, Платона и Аристотеля.

Деж<урный> Свящ. Д<имитрий> Востоков.

14 октября <1916 г.>

1-я лекция. О познании в собственном смысле этого слова Отца Сыном и Сына Отцом. История как знание отцов по преимуществу. О связи культуры с религиозным знанием и культом. Характеристика russk<ой> философ<ии>. Федоров. Взгляд Федорова на задачи философии¹¹.

Деж<урный> свящ. Д<имитрий> Востоков

Свящ. П. Флоренский.

20 октября <1916 г.>¹²

1 лекция. Науки исторические и науки естественные в воззрениях новейших философов (Риккерт, Виндельбанд, Чупров, [1 прэзб.], Навиль¹³ и др.).

2–3-я <лекции>. Практические занятия. Обсуждение учений Платона и Аристотеля. Александрийские философы и неоплатонизм <?> в их отношении к культурным силам древнего Востока.

Свящ. П. Флоренский.

27 окт<ября 1916 г.>

1-я лекция. О Канте с идеологической точки зрения. Характ<ерные> точки в философии Канта трудно находимы в противоположность другим философам, напр<имер>, Спинозе (субстанция), Беркли (быть значит <быть> воспринимаемым). До открытия своей системы Кант в философии был ничто, как и Лейбниц до открытия монад. Расхождения «Критик» Канта в своих положениях между собою, напр<имер>, трансцендентальная логика противоречит трансценд<ентальной> эстетике и т. д. «Критика чистого разума» более всего гениальное и более всего противоречивое, почему и трудно выделить в ней главное. Но эти противоречия являются как бы основанием для его выводов. Единство «Критики ч<истого> р<азума>» в интуиции. Ограничение и возвеличение некоторых челов<еческих> способностей: этика пытается заповедями, некот<орыми> чувств<енными> явлениями, и Кант этику относит к собственным силам человека (некот<орые> черты из жизни Канта — ограничение потребностей, избежание связей с сильными мира и т. п.). Отрицание трансценд<ентного> понятия, но это не скепсис, а возвеличение разума, который и есть источник всех понятий.

Основное переживание, по Канту, — самодовлеемость бытия: быть только человеком, не вдаваясь в высшую область и не ниспадая вниз. Это — точка зрения гуманизма. Человек — центр мироздания, почему Кант отрицает все внешнее, управляющее человеком. Пафос Канта может принимать уродливые формы (Ницше и др.), но более Канта никто не говорит в пользу гуманизма. «Я верю в человечество, какова же должна быть философия, которая оправдала бы эту веру» — положение Канта. Философия каждого философа — выражение самых затаенных и глубоких мыслей человека. Задача философии Канта — создать систему, в которой человек являлся бы ограниченным от [неразб.]*, заключая все в себе самом, исключив во всех пунктах гетерономию. Все исходит из человека (автономия): в области познания — человек все может познать и т. д. Положения этики К<анта>: «Ты должен, зн<ачит>, ты можешь». При каких же условиях эта деятельность может развиваться? При одном условии, если мир создается нами, а отрицание создания нами, значит допустить гетерономию. Каким образом мир создается человеческим разумом (подраз<умевается> божественным)? Разум познает объективно, т. е. общегодно; субъективно — принадлежит личности. Отличие истины от лжи: первая всеобщна и необходима, т. е. не может <быть> ни при каких условиях разорвана. Объект<ивное> знание состоит из суждений общих и необходимых. Система суждений — область науки, ее ткань. Ткань суждений д<олжна> б<ыть> неразрушимой, бесконечной: мы должны **всегда** познавать, не имея границ познания, в чем заветная мечта Канта. Различие суждений аналитических и синтетических, априорных и апостериорных. Разбор этих понятий в конкретном и обычном понимании. Связь 1) априорных с аналит<ическими>; 2) апостериор<ных> с синтетическими; 3) ап-

* По мнению публикаторов, имеется в виду θεόσις, обожение.

риорных и синт^етических> и 4) апостери^{оп}н^{ых} и аналитических. Центр понимания — априорные-синтетические, в чем проблема Канта.

2-я и 3-я лекции. Продолжение о Канте: априорно-синтетические суждения в математике, арифметике, геометрии, астрономии и физике и в других. Суждения эти зависят от разума. Разум без априорного элемента не есть разум. Все априорные суждения есть ветви самотождества «я». Различие врожденных идей от априорных. Возможность познания в самопостроении мира разумом по его же плану. Пространство и время как априорные формы понимания. Пространство и время как представления. Ощущения доставляют материал для деят^{ельности} разума, который выстраивает из него разные формы. Связывание понятий по 12 категориям: количества, качества, отношения и модальности. Моменты деятельности: чувственность, рассудок и разум, и в соответствии с ними три идеи: мир, душа и Бог (идеи регулятивные). Весь в себе в разных пониманиях. Понятия трансцендентного и трансцендентального. Первые не познаемы, а вторые познаемы.

Дежурный свящ. И^{оанн} Козлов.

Свящ. П. Флоренский.

28 окт^{ября} 1916 г.

1-я лекция. О Платоне и Канте: сопоставление их как центров двух философских течений. Платон в средней философии, Кант в среднем периоде новой философии. Сопоставление древней и новой философии может быть осуществимо в сопоставлении Платона и Канта. Последние как квинтэссенция культуры: Платон — олицетворение древней религии, имевшей отношение к мистериям; Кант — имел отношение к протестантизму, которое наплю в нем высшее осознание. Сопоставление Платона и Канта приводит нас к сопоставлению православия и протестантизма, Рима и Эллады.

Сходство Платона и Канта в отсутствии принципов собственно философских: у них философствование, но не данная система, почему изложение их учения затруднительно. — Термины Платона и Канта иногда тождественны: критический и др.; сходство взглядов того и другого на разум. У Платона высшая цель — благо, у Канта — категорический императив и т.д., вообще оба философа сходны. Оба исходят из идеи самопонимания, оба имеют почти одинаковых предшественников и преемников: Платон опирается на Сократа, Кант — на Декарта, у обоих преемники сходны — у Платона Аристотель, у Канта — Фихте; жизнь почти одинакова во многих отношениях, даже конец ее одинаков. Платон scribens mortinus est¹⁴ (слова Цицерона), когда писал «Законы», Кант писал «Основы метафизики». Однако во многих отношениях они различны: Платон <-> созерцатель, всю жизнь посвящает деятельности, Кант <-> в идее деятель, но всю жизнь не ударил пальца о палец для устроения жизни, иначе, у Платона не было ученого кабинета, а Кант не выходил из уч^{еного} кабинета.

Сопоставление православия с католицизмом (храмы, как выражители основных черт того и другого). Характерная черта католичества — imitatio¹⁵ (Франциск Асизский), у православия — обожение человека. — Рим и Эллада: первый возвеличивает человека. Протестантизм возвеличивает каждого индивидуума (каждый есть папа). Эллада — впоследствии центр церковной жизни и до настоящего време-

ни. — В Платоне высший пафос реальности, у Канта — пафос человечества («истина от нас»): в платонизме Бог приходит к человеку, у Канта человек из себя делает бога; можно сказать, что Платон хотел Церкви, Кант хотел вечного мира, закрепления наличной действительности.

2-я лекция. Детальное сопоставление Канта и Платона по содержанию. Кантовские ноумены и феномены. У Платона идеи, у Канта *ding an sich*¹⁶. По первому действительное бытие у идей, у Канта у явлений. Средства понимания у Канта и Платона: у первого разум, у второго Еρος¹⁷. Антиномии у того и другого. Понятия пространства и времени у них: по Канту, без этих форм невозможно познание; по Платону, эти формы затемняют познание. Отношение Платона и Канта к музыке: последний называл ее «навязчивое искусство». Память у того и другого.

Дежурный свящн. Иоанн Козлов.

23 февраля <1917 г.>

1-я, 2-я и 3-я лекции. Новая философия. Логическе> последование идей. Протест против католич<еского> церковного уч<ения>. Смысл новой культуры. Система католич<еской> мысли, схоластика. Мистика. *Philosophia ancilla theologiae*¹⁸. Протестантск<ая> культура. Два ее русла: естественно-научное и рациональное внутреннее. Декарт. Фрэнсис <Бэкон>. М<ах?>. Авенариус. Когэн¹⁹. Ист<оки> рационализма. Декарт. Математическое познание — образец истинного познания. Школа жизни Декарта. Бэкон: сенсуализм. Образец познания по их учению — физико-химич<еское> познание. Идеализм. Протест Декарта и его послед<ователей> против силлогизма. Нов<ая> фил<ософия> протестует против авторитета. Математич<еское> познание и его роль в философии нов<ого> времени. Самодействие и систематичность в области фил<ософии>. Источник познания. Сомнение во всем. Степени так<ого> сомнения и его характер. Методологический скептицизм Декарта. Поиски истины, которая существует. *Cogito, ergo sum*²⁰. Спор между В. Соловьевым и [ирзб.]²¹ Определение достоверности бытия. Построение системы. Идея совершенства явл<яется> трансцендент<ной> категор<ией>. Аксиомы действия заключ<ают> не более чем причины. *Ex nihilo nihil*²². *Causa efficiens* и *causa formalis*²³. Причина филос<офской> идеи сов<ершенства> не мир, и не человек. Прирожденность идеи совершенства. Причина таких идей — Совершенное Существо, т. е. Бог. Онтологич<еский> аргумент и модификация этого.

*Deus cogitatum ergo est*²⁴. Соверш<енство> Бога. *Veracitas Dei*²⁵. Ход мысли Декарта: Я, Бог, мир. По Декарту, материя — пустота, ничто. Необъяснимо влияние физич<еского> на духовное и наоборот. Мы видим мир в Боге, но Декарт этого не делал <?> Дух — *res cogitans*²⁶. Материя — не масса, а *res extensa*²⁷, чистое протяжение. Косная материя. Толчок. Тяга в материи. Мир — область «вихрей». Образование молекул и обширных материальных частей. Отношение Декарта к атомистической теории. Идея атомизма противоречит убеждениям картезианцев. Рефлексы при существ<овании> закона сохранения энергии. Противоречие науки естеств<енной> религиозному мировоззрению. Имманентное истолкование религии.

Дежурный Н<николай> Кудрявцев.
Свящн. Павел Флоренский.

2 марта <1917 г.> Лекции не было по случаю манифестации²⁸.

Дежурный диакон А<лексей> Колосов.

3 марта <1917 г.>²⁹

1-я и 2-я лекции. Лекция о Мальбранши. Краткая его биография. Мальбранши как наглядное доказательство общества общеевропейской культуры, как культуры противоцерковной. Сходство системы Мальбранши с системой Спинозы и противоположность с его системой по внутреннему смыслу. Мальбранши как созидатель религиозной системы, а Спиноза разрушитель. XVII век как век развития философской мысли. Культура XVII в<ека> как культура перелома по характеру внутренних столкновений подобна в<еку> XX, но в XX веке готовится новый род культуры, которая по внутреннему духу будет отрицанием с пониманием христианской религии. Биографические данные, которые определяют понимание личности Мальбранши и его системы. Последний по рождению (10-й член семьи) хилость и слабость его. Долгая жизнь дома (до 16 л<ет>). Обучение в колледже иезуитов. Разочарование в обучении из-за многопредметности и вражда к историцизму. Влияние обучения в оратории общества Иисуса как школы картезианского направления. Жизнь с 26 лет. Знакомство с Декартом. Свои сочинения, пользовавшиеся успехом и давшие славу Мальбраншу. Разница между Мальбраншем и Спинозой. Мальбранши хотел быть рационалистом, а был мистиком, а Спиноза наоборот.

Дежурный диакон А<лексей> Колосов.

4 марта <1917 г.>

1-я лекция. Влияние Декарта на систему Мальбранши. Характеристика системы Декарта. Дуализм всей его системы. Дуализм Бога и твари, конечной субстанции и бесконечной. Непостижимость пропасти между субстанциями духовной и телесной. Дуализм онтологический, психо-физический и гносеологический. Система Декарта как гениальная постановка целого ряда вопросов, на которые ответить должна была философия. Ответ 1-й дал Спиноза, найдя между Богом и миром, между конечным и бесконечным высшее начало, в котором объединяются то и другое или уничтожается одно начало. Конечная субстанция раз она конечна, она не есть субстанция. 2-я проблема: несоединимости тела и души. Окказионализм. Учение о пассивной этике, напоминающее стоическую этику. Возникновение квиветизма. 3-я проблема: проблема гносеологическая, с которой и начинать.

Дежурный диакон А<лексей> Колосов.

4 марта <1917 г.>

2-я лекция. Исходная точка Мальбранши из положения Декарта — познание и чувство. Критерий истины — очевидность, т. е. ясность и раздельность познания. Задача философии Мальбранши — выяснить, что такое идея. Достоверность рационального познания. Истинное познаниедается через идеи. Исследование идей.

Видение в Боге, умопостигаемое, протяжение, и случайные причины. Тело и Душа. У души, по Декарту, нет такого модуса, которым она походила бы на тело. У мысли не может быть соприкосновения с телом. Из души никак нельзя подойти к телу, потому что душа замкнута в себя и знает лишь себя. Но в душе есть нечто, что не есть душа. Точка опоры у Декарта не находится методически, а находится случайно, и дуализм его уничтожается идеей Бога. По Мальбраншу, случайное средство нужно сделать центром. Познание возможно через идеи, что вне нас мы не познаем, а если познаем, то постольку, поскольку оно в нас. Как определить природу промежуточного? Среднее (промежуточное) есть умное начало и протяженное. Идея есть посредство, нужное внешнему миру и разуму. Идея как корень разума и внешнего мира, — должна быть разумом более чистым, чем наш разум и более протяженной, чем наше тело. Идея должна быть реальностью высшего понятия. Откуда у нас идеи? И в результате утверждения их реальности.

3-я лекция. Идеи происходят от внешнего мира. Оправдание этого положения. Идеи возникают в самой душе. 1) душа создает из ничего, 2) из материального субстрата. Оправдание этого положения. Идеи являются от Бога: 1) или в нашей душе актуально присутствуют идеи; 2) или каждый раз возникают. Оправдание этого положения. Результат — идеи есть акт Божественной деятельности, не есть тварь, но есть Божество, но в смысле вторичном.

Сходство философии Мальбранша с учением Паламы. Как мыслить мир идеей?

Дежурный диакон А^{<лексей>} Колосов.
Свящ. П. Флоренский.

1917–1918 учебный год

7 сентября <1917 г.>

1-я лекция³⁰

21 <сентября 1917 г.>.

1-я лекция. Краткое воспроизведение древней философии с предварительным указанием, с чего начинать изучение и как именно изучать: именно чтобы правильно понять древнюю философию, нужно отрешиться 1) от высокомерного и панибратского отношения к философам древности; 2) нужно стать на точку зрения философа, почувствовать к нему симпатию, хотя это будет и трудно исполнить изучающему по отношению к разным философам; и 3) нужно иметь в виду, что история развивается циклически, а не в непрерывной эволюции; доказательство этого фактами, добтыми в изучении древности.

2-я лекция. Определение временных и пространственных границ философии Древней Греции, разграничение на периоды.

3-я лекция. Обзор развития ионической философии (раскрытие понятия стихии).

За дежурного А^{<лександр>} Медунецкий.

28 сентябрь 1917 г.³¹

12 октября <1917 г.>

1-я лекция. Платонизм. Сократ. Гераклит и Платон. Учение их о Логосе.

2–3-я <лекции>. Продолжение. Происхождение Платона, его жизнь, диалоги, школа, характер ее. <Далее запись рукой Флоренского:> Сущность платонизма: «очистим чувства и узрим»³². «Миф о пещере» — философская диалектичность его.

Дежурный Вадим Ангелов.

19 октября <1917 г.>

1–2-я лекц^{ии}>. Платонизм (продолжение). Воспитание философа, по Платону, музическое: арифмология, геометрия, астр^{ономия}, музыка и диалектика.

3-я лекция. Объяснение тем семестровых.

Дежурный <Иван> Антушев.

2 ноября <1917 г.>

1-я лекция. Обзор материала для экзамена. Обсуждение вопроса о семестровом сочинении. Аристотель. Отношение его к Академии Платона. Отношение между Платоном и Аристотелем. Влияние Платона на Аристотеля. Аристотель как воспитатель Александра Македонского. Основание Аристотелем философской школы. Гонение на Аристотеля по смерти Александра Македонского. Смерть Платона. Общая характеристика сочинений Аристотеля. Характеристика «Метафизики» Аристотеля. Аристотель — подражатель Платона. Сравнительная характеристика стиля Платона и Аристотеля. Метод философии Аристотеля. Разделение деятельности разума на три группы. Разбор учения Аристотеля — Метафизики.

2 ноября <1917 г.>

2 лекция. Продолжение. Характеристика Метафизики Аристотеля. Отличительная черта философии Аристотеля — медленное, постепенное раскрытие содержания языка. Идеализм философии Аристотеля. Обзор философских терминов Аристотеля и объяснение их. Отношение философии Аристотеля к жизни.

Дежурный Л^{ев} Богоявленский.

16 ноября <1917 г.>

1-я лекция. Третий период античной философии. Вступление философии на путь аскетизма. Школы эпикурейцев и стоиков как вступившие на этот путь. Пере-

ход от нравственного аскетизма к религиозному, где философия соприкасается с религиозной практикой. Оказывается, что отечественная религия уже расшатана. Начинается исканье новых экзотических религий и является Демокрит. Территориально философия перемещается, главным образом, в Александрию (в Египет). Мистика. От философии осталась лишь только форма, которая и была использована христианством в целях доктринальных.

2-я лекция. Выяснение значений в третий период античной философии термина «Σοφία»³³. С одной стороны, оригинально — подвижничество (иудейство, христианство, язычество). С другой стороны, философии приписывают название специальных наук и даже религии. Проба конкретно вглядеться в соотношение существовавших школ (на доске чертится соответствующая схема). Выяснение удивительного соотношения всех школ античного периода.

3-я лекция. Объяснение со студентами 1-го курса по поводу данных им семестровых сочинений.

Дежурный 2-го курса А^{<лександр>} Волчков.

1918–1919 учебный год

9 августа <1918 г.>

1–3 лекции. О задачах академического курса. Два пути в мировоззрении. Мировоззрение естественное, общечеловеческое, завершающееся христианским, и мировоззрение искусственное, «научное», антихристианское. Основные черты того и другого. Истолкование качества и количества, пространства и времени, числа в том и другом. Неудачность попыток научного мировоззрения изгнать антропоцентристические элементы.

Свящ. П. Флоренский³⁴.

<на последней странице тетради написано:> Флоренский О. Павел.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Ближайший род (*лат.*).

² Предмет и действие (*греч.*) Флоренский понимал эти термины так: эргон — «дело законченное, предмет естествознания», «объект (науки) неподвижный»; энергия — «творчество, предмет истории», «живой процесс» (Флоренский П., свящ. У водоразделов мысли // Флоренский П., свящ. Соч. М., 1999. Т. 3 (1). С. 499).

³ Предмет и действие (*лат.*).

⁴ Мф. 1.

⁵ Лихачев Николай Петрович (1862–1936) — историк, палеограф, искусствовед; академик с 1925 г.

⁶ В тексте чернилами написано «15 октября», но потом исправлено карандашом на «сентябрь».

⁷ О Туринской плащанице см.: Флоренский П., свящ. У водоразделов мысли // Флоренский П., свящ. Соч. М., 1999. Т. 3 (2). С. 31–32.

⁸ Написано «16 октября», но следует читать «16 сентября».

⁹ Умалчивая (*лат.*).

¹⁰ Студенты записали на слух греческие слова, означающие соответственно «познать» и «знать» (см.: Флоренский П., свящ. Соч. М., 1999. Т. 3 (2). С. 57).

¹¹ Флоренский писал о Н. Ф. Федорове: «Вся философия этого загадочного мыслителя есть философия общего дела, т. е. дело воскрешения отцов» (Флоренский П., свящ. У водоразделов мысли // Флоренский П., свящ. Соч. М., 1999. Т. 3 (2). С. 58).

¹² Все записи за 20 октября сделаны рукой Флоренского.

¹³ Риккерт (Rickert) Генрих (1863–1936) — немецкий философ-неокантинец; Виндельбанд (Windelband) Вильгельм (1848–1915) — немецкий философ-неокантинец; Чупров Александр Александрович (1874–1926) — математик и статистик, законы истории понимал как вероятностные; Навиэль (Naville) Адриен. В архиве свящ. Павла Флоренского сохранились указания на работы Навиэля: Nouvelle classification des sciences: Etude philosophique. 2 ed. Paris, 1901; La notion de lui istorique // Congres internat. de philosophie. 2 session. Rapports et comptesrendus. Geneve, 1905.

¹⁴ Писал и умер (*лат.*).

¹⁵ Подражание (*лат.*).

¹⁶ Венць в себе (*нем.*).

¹⁷ Эрос (*греч.*).

¹⁸ Философия — служанка богословия (*лат.*).

¹⁹ Имеется в виду Рихард Авенариус (Avenarius, 1843–1896) — пфейцарский философ, один из основателей эмпириокритицизма. Коген (Cohen) Генрих (1842–1918) — немецкий философ-неокантинец.

²⁰ Мыслию, следовательно, существую (*лат.*) — положение философии Декарта.

²¹ Какую из многочисленных полемик В. С. Соловьева имел в виду Флоренский, публикаторам неизвестно.

²² Из ничего ничего (*лат.*).

²³ Причина действующая и причина формальная (*лат.*).

²⁴ Бог мыслит, следовательно, существует (*лат.*).

²⁵ Истинный Бог (*лат.*).

²⁶ Венць мыслящая (*лат.*).

²⁷ Венць протяженная (*лат.*).

²⁸ Слова «по случаю манифестации» вписаны Флоренским.

²⁹ Конспект лекций Флоренского о Н. Мальбронне за 3 и 4 марта 1917 г. см.: Флоренский П. Из лекций по истории философии Нового времени // Философские науки. 2007. № 1. С. 24–32.

³⁰ Записи лекции нет, оставлено пустое место.

³¹ Записи лекции нет, оставлено пустое место.

³² 9-й ирмос Пасхального канона.

³³ Мудрость (*греч.*).

³⁴ Запись от 9 августа сделана Флоренским.

*Публикация Музея священника Павла Флоренского (Москва)
Подготовка текста игумена Андроника (Трубачева) и С. М. Половинкина
Примечания С. М. Половинкина*

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

**А. В. Соболев. «О русской философии».
СПб.: Издательский Дом «Миръ», 2008. 496 с.**

Любителей русской философии можно поздравить. Вышла в свет еще одна умная и хорошая книга, посвященная истории русской мысли. Достаточно объемистая и хорошо изданная книга состоит из пяти частей, озаглавленных следующим образом: «О русском либерализме: за и против», «Философские портреты», «Евразийские штудии», «О персоналистической природе философского знания» и «Публикации». Первые части, приблизительно равные, представляют собой собрание различных выступлений, работ (в том числе и публикуемых впервые) старшего научного сотрудника сектора истории русской философии ИФ РАН Альберта Васильевича Соболева, одного из активных участников семинара «Русская философия (традиция и современность)» в «Доме А. Ф. Лосева». Последняя — пятая часть (почти в два раза с лишним превосходящая каждую из предшествующих) — представляет собой публикацию хранящихся в Государственном архиве Российской Федерации писем Николая Сергеевича Трубецкого, выдающегося русского ученого и мыслителя, Петру Николаевичу Савицкому. Письма охватывают период с декабря 1930 года по февраль 1938 года. Письма снабжены примечаниями.

Несомненно, что эта часть книги привлечет внимание, прежде всего, тех, кто профессионально занимается историей русской философии, но представляется, что она может быть интересна и более широкому кругу читателей.

Вызовет также интерес раздел «Философские портреты». Особенно те страницы этого раздела, которые посвящены таким не столь известным персонажам, как В. В. Леонович (1902–1959), религиозный деятель и писатель русского зарубежья, автор «Истории либерализма в России», и Огнева С. И. (урожд. Киреевская), личный секретарь о. П. Флоренского.

Стоит особо отметить ряд имеющих большое эвристическое значение замечаний и наблюдений историко-философского характера, касающихся не только истории русской философии, но и античности, западноевропейской философии. На-

пример, что для Декарта всякое научное мышление пространственно по своей сути. Эти замечания вызывают в памяти прекрасный образ, взятый автором у В. В. Розанова. Образ теней около предметов. «Тени около предметов — именно они осозательно-вещественно свидетельствуют о глубинном содержании» (С. 82). Нельзя не порадоваться, что в сборник включена ранее опубликованная в «Вопросах философии» статья «О методе» (С. 285–287). Эта небольшая статья, касающаяся способа изложения истории русской философии, может быть полезна не только историкам русской философии.

Читателя располагает к себе неторопливый, спокойный, я бы сказал, уважительный тон автора. Используя слова самого автора, можно сказать, что он верит в благородство знакомящегося с его книгой, в то, что он обратит внимание на лучшее в нем, и это вызывает обратное доверие. Немалую роль играет в этом и своего рода стилистическое обаяние. Невольно вспоминаешь прочитанное и соглашаешься: «...и чувство стиля также должно учитываться в гносеологических построениях» (С. 251). Чувствуется, что об искусстве духовного возрастания, о способах воспитания масштабной личности (в том числе и в читателе) автор знает не понаслышке.

Персоналистическая ориентация автора позволяет ему преобразовать знаменитую декартовскую формулу в тезис «Я мыслю, следовательно, существуют интимно близкие мне люди» (С. 286). Это преобразование становится основой для нахождения верной интонации в создании доверительного разговора с заинтересованным и благодарным читателем. Особенно с теми читателями, для которых характерен, как пишет А. В. Соболев, «острый интерес к исповедальным и благодатным корням чужой мысли».

Говоря об этой книге, нельзя не согласиться с автором предисловия, профессором А. А. Ермичевым, что читать данную «книжку — одно удовольствие». И это так даже тогда, когда не во всем соглашаешься с автором.

Обращает на себя внимание чрезмерная настороженность, недоверие автора к германской интеллектуальной традиции, к «тевтонскому игу», по его выражению (С. 44). Иногда, как представляется, малооправданное. Например, речь идет о конце двадцатых годов XIX века. А. В. Соболев выражает сожаление, что Пушкин не смог противостоять молодым московским литераторам, ориентированным на немецкую метафизику, и тем удалось, как пишет А. В. Соболев, «перевести стрелки с Парижа и Лондона на Берлин» (С. 37). Уважая свойственную, по всей видимости, автору некоторую галломанию, можно только пожалеть, что автор не назвал тех мыслителей, которые в то время были властителями дум в Париже и Лондоне, и на которых следовало бы, по его мнению, ориентироваться русским философам.

Вызывает некоторое сомнение и следующее. Например, неоднократно ссылаясь на Платона (Государство X, 582 d), А. В. Соболев выступает за благородство, за благородную простоту против плебейской вычурности. Но насколько оправдывает взгляды автора данная ссылка? Связывает ли Платон (особенно если помнить происхождение его учителя Сократа) благородство в философии с аристократическим происхождением? Разумеется, для детально обоснованного ответа желательно было бы привлечь не только перевод, но и греческий текст, посмотреть эту тему в рамках всего творческого наследия великого мыслителя, обратиться к уже имеющимся исследованиям данной темы, но достаточно и чуть более внимательно прочесть ближайший контекст. Ведь чуть далее процитированного А. В. Соболевым места Платон разъясняет, о каком благородстве идет речь. Он говорит о том, что у тех, кто

берется за философию, не должно хромать трудолюбие, они не должны быть трудолюбивы наполовину. Античный мыслитель говорит «о подлых», имея в виду тех, кто любит гимнастику, охоту — все то, что развивает тело, но не любит учиться, исследовать, нелюбознателен. Благороден тот, кто всем этим занимается. Но, возможно, автор имеет в виду то благородство, о котором говорил Макробий в «Сне Сципиона», комментируя дельфийский оракул, тем более что связь платонизма с самопознанием в древности, и совмещение платонизма и христианского самопознания в русской философии, общеизвестны.

Отметим также, учитывая несколько скептический тон автора относительно роли доказательств в философии, что, с точки зрения Платона, благородство тех, кто берется за философию так, как она того заслуживает, подразумевает привлечение доказательств. Ведь говорит Платон, «доказательства — это и есть преимущественно орудие философа» (Государство X, 582 d). По мнению автора книги, «в гуманитарной области не “достоверность”, а “уместность” определяет качество текста» (С. 142). Проверить это утверждение читателю легко — надо только купить и прочесть данную книгу.

P. H. Демин

РОССИЯ И ОБЩЕСТВО ИИСУСА: ДВЕ КНИГИ ОБ ИЕЗУИТАХ

**Инглот М. (S.J.) Общество Иисуса в Российской империи (1772–1820 гг.)
и его роль в повсеместном восстановлении Ордена во всем мире.
М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2004. 632 с.**

**Россия и иезуиты. 1772–1820 / Отв. ред. М. Инглот (S.J.), Е. С. Токарева.
М.: Наука, 2006**

В последние два десятилетия интерес читающей публики к Обществу Иисуса в основном удовлетворялся у нас переизданием старых переводных работ (*Гризингер Т. Иезуиты. Полная история их явных и тайных деяний от основания ордена до настоящего времени.* СПб., 1999; *Бемер Г. Иезуиты. Ли Г. Инквизиция.* СПб., 1999) и отдельными новыми научно-популярными работами, которые имели преимущественно популярный характер (напр.: *Андреев А. Р. История ордена иезуитов. Иезуиты в Российской империи. XVI — начало XIX в.* М., 1998; *Орден иезуитов: правда и вымысел / Сост. А. Лактионов.* М.: АСТ, 2004). В начале 2001 г. появился перевод книги Мишеля Леруа «Миф об иезуитах: от Беранже до Мишле» (М.: Языки славянской культуры, 2001), способствующей демифологизации образа иезуитов во французской жизни XIX столетия.

Из научных книг следует отметить обширную и обстоятельную монографию белорусского исследователя Т. Б. Блиновой «Иезуиты в Беларуси. Роль иезуитов в организации образования и просвещения» (Гродно, 2002), изданную, к сожалению, крайне малым тиражом — 170 экз. — и потому допущенную лишь до центральных научных библиотек.

Поэтому можно сказать, что фактически демифологизация образа иезуитов на научном уровне началась с выхода в свет рецензируемых книг.

Первая выпущена Институтом философии, теологии и истории св. Фомы в за-служившей отличную репутацию серии «Biblioteca Ignatiana». Фундаментальное ис-торическое исследование принадлежит перу Марека Инглогта, декана Григорианско-

го папского университета в Риме, который поставил перед собой задачу описать жизнь и деятельность Общества в пределах Российской империи с момента 1-го раздела Польши до изгнания иезуитов из России Александром I. В монографии анализируется роль иезуитов Белоруссии в сохранении ордена в те годы, когда он был повсюду запрещен, и лишь в землях, принадлежавших российской короне, иезуиты могли легально, не нарушая буквы светских и церковных (хотя ряд историков в последнем случае придерживаются иной точки зрения) законов, сохранить свое монашеское сообщество и накопить силы для триумфального возвращения. Так что когда «через 41 год после упразднения Пий VII восстановил Орден св. Игната», этот акт «был подготовлен различными факторами, в числе которых особое значение имело существование Общества Иисуса в Российской империи...» (С. 47).

М. Инглот показывает, что по историческому стечению обстоятельств самим своим сохранением Общество обязано России. Этот факт, кстати, иезуиты подчеркивают, как правило, с удовольствием. Тем более и Россия получила в своих западных землях прекрасных учителей и разработанную педагогическую модель. Это, как показывает автор, прекрасно понимала Екатерина II, которая не разрешала опубликовать папское бреве о запрещении ордена не только из политico-дипломатических соображений, но и из-за симпатий и уважения к учености и умению организовывать педагогический процесс.

Книга включает в себя обстоятельное введение, не только описывающее исторический контекст (положение католиков в России при Екатерине II, процесс запрещения Общества в Европе), но и композицию самого исследования, посвященного «бурной, полной перипетий и богатой событиями истории» иезуитов в России, наполненной конфликтами внутри самого ордена и, шире, «судьбам всей Католической церкви в православной империи» (С. 53).

Введение также включает в себя обзор научных трудов и документов, на которые опирается автор.

Монография М. Инглota разделена на две части. Первая часть рассматривает собственно историю пребывания иезуитов в России в обозначенный период, а вторая прослеживает основные события внутри ордена и непростые взаимоотношения его представителей со Святым престолом, борьбу, которая сначала привела к папскому одобрению существования иезуитов в России, а затем и к повсеместному воссозданию Общества.

В книге М. Инглota описывается, как «зажатые» между Римом и Петербургом белорусские иезуиты, получив отказ от российской императрицы на «желанное ими»(!) разрешение выполнить волю папы Климента XIV об упразднении Общества, «убедились по совести, что они могут оставаться в Обществе и, более того, не могут поступить иначе» (С. 398). Это убеждение помогло им, балансируя между собственными интересами и интересами католицизма в России, зависящими от Екатерины II, и требованиями Святого престола, сохранить непрерывную деятельность Общества до того момента (1801 г.), пока папа Пий VII не дал своего канонического одобрения на его существование и апостольскую деятельность. Помимо общего очерка деятельности иезуитов в белорусских землях, затем в других частях империи (включая столицу), который позволяет значительно лучше понять историю католицизма в России, монография содержит описание внутренней жизни иезуитов, в том числе организации образования и подготовки кадров, чему способствовало принятие иезуитов из других бывших провинций ордена и открытие нови-

циата в 1780 году в Полоцке. Вторая часть книги посвящена процессу повсеместного восстановления ордена вплоть до островов Эгейского моря и Северной Америки.

Монография, написанная иезуитом, и, в силу этого, «по определению» доброжелательная по отношению к деятельности ордена, представляет собой добросовестный научный труд, раскрывающий внутренний механизм этой почти полувековой фазы деятельности Общества Иисуса. Книга прекрасно иллюстрирует замечательную особенность иезуитской идеологии и организации жизни, заложенную основателем ордена св. Игнатием Лойолой: абсолютное послушание иезуитов воле старших и, одновременно, умение принимать самостоятельные нестандартные решения в сложных ситуациях.

Развитию темы посвящен сборник научных трудов «Россия и иезуиты. 1772–1820», подготовленный к печати Институтом всеобщей истории РАН и Институтом истории Общества Иисуса и выпущенный в свет в издательстве «Наука» в 2006 году. Книга объединяет материалы двух международных коллоквиумов и в соответствии с этим состоит из двух частей: «Россия и иезуиты в царствование Екатерины II» и «Россия и иезуиты в царствование Павла I и Александра I». Ценность этого издания состоит в том, что практически каждая статья вводит в научный оборот либо новые материалы по источниковедению или историографии проблемы (статьи Л. Гжебеня, S.J., С. Г. Яковенко, А. А. Кононова), либо по-новому анализирует педагогическую деятельность иезуитов (одна из двух статей Д. Шлэфли-мл., статья Т. Б. Блиновой), либо открывает неизвестные страницы «политической» истории существования ордена в России (тексты М. Инглота, S.J., М. А. Петровой, В. Б. Лушпай, А. В. Масленникова и др.), его влияния на интеллектуальную и духовную культуру (статьи Е. Н. Цимбаевой, М. И. Дегтяревой и др.). Издание демонстрирует научный плорализм, доносящий до читателя эхо дискуссий, звучавших на московском и римском коллоквиумах. Так, В. Б. Лушпай в своей статье, посвященной немецкому источнику — книге «Достопримечательные известия от иезуитов в Белоруссии» (1786), обращает внимание на «запитые» в институциональных положениях ордена возможности самим определять «степень подчиненности» Церкви, с одной стороны, и светской власти, с другой стороны, что и позволило Обществу успешно лавировать между двумя «начальствами» и сохранить свою структуру для последующего воссоздания. Кроме того, по мнению В. Б. Лушпай, не следует преувеличивать очарованность российской императрицы педагогическими талантами иезуитов; последние интересовали ее — как pragматичного политика — с точки зрения дипломатической игры со Святым престолом и возможного возвращения греко-католиков в лоно православия.

Интересна статья С. Павоне, в которой итальянский автор описывает влияние иезуитов на петербургский свет и далеко не единичные случаи обращения в католицизм в начале XIX века, показывая, что присущее духу ордена стремление «обращать в истинную веру» всех, кого только возможно, усиливалось тягой российской аристократии к интеллектуализму, которого не могла дать Православная церковь. Не менее интересно наблюдение общности взглядов близкого иезуитам Жозефа де Местра и С. С. Уварова, проводимое в статье М. И. Дегтяревой, согласно которому и у бывшего сардинского посла в Петербурге, и у министра духовных дел и народного просвещения монархия являлась основой общества и государства, религия имела некое функциональное значение «санкции политики», а третьим элементом конструкции была нация — народность. Становление идеи государственной религии как

залога политической стабильности, к которой тяготел С.С.Уваров, таким образом, «было прямым отголоском его переписки с католиком Жозефом де Местром».

В заключение следует заметить, что в рассматриваемой в обеих книгах деятельности иезуитов в России в полной мере проявлялись «иезуитский дух» и «иезуитская идея»: полное растворение личного в общем при воспитании и образовании в Обществе давали импульсы самостоятельной активности членов ордена. Иезуиты всегда понимали свою основную цель и четко определяли задачи, они оказывались пригодными для выполнения сложной работы так, что интеллектуальные, духовные результаты их служения оказались во многом более высокими, чем у собратьев из других католических орденов. Их вела практическая этика пробабилизма, где каждый индивид должен сам выбирать линию, определять нюансы своего поведения и нести ответственность за себя перед Богом; они ориентировались на социально-правовые доктрины, в которых вопросы происхождения государства, общественного договора, суверенитета и ответственности власти перед народом выходят на первый план.

Остается только ожидать дальнейших исторических, религиоведческих, культурологических и историко-философских исследований темы «Иезуиты и Россия» и, шире, взаимосвязей между католицизмом и православием, Европой и Россией во всем их многообразии.

Д. В. Шмонин

НАУЧНАЯ ЖИЗНЬ

М. Р. Демин

РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ НА ДРУГОМ ЯЗЫКЕ: НОВЫЙ ПРОЕКТ РУРСКОГО УНИВЕРСИТЕТА ПО ИСТОРИИ ФЕНОМЕНОЛОГИИ В РОССИИ

В сентябре 2008 года фонд «Фольксваген» объявил о трехлетней финансовой поддержке научного проекта «Язык вещей. Философия и науки о культуре в немецко-русских культурных связях 1920-ых годов» (Die Sprache der Dinge. Philosophie und Kulturwissenschaften im deutsch-russischen Kulturtransfer der 1920er Jahre)¹. Новые исследовательские места получил Центр русской философии и интеллектуальной истории при факультете философии и педагогики Рурского университета города Бохум (Германия). Руководитель проекта — заведующей кафедрой философии нового времени профессор Александр Хаардт, президент Немецкого феноменологического общества (1998–2000), автор книги «Гуссерль в России. Феноменология языка и искусства Густава Шпета и Алексея Лосева» (Husserl in Rußland. Kunst- und Sprachphänomenologie bei Gustav Špet und Aleksej Losev. München, 1993), а координатор — сотрудник университета Николай Плотников. Николай Плотников хорошо известен русскоязычному читателю по монографии «Жизнь и история. Философская программа Вильгельма Дильтея» (Москва, 2000), многочисленным статьям и публицистическим эссе. Он также является соавтором книги «Философия в России. Тенденции и перспективы» (Philosophie in Russland. Tendenzen und Perspektiven, Bad Neuenahr-Ahrweiler, 1998) и четырехсотстраничной монографии, посвященной концепции практической рациональности у раннего Гегеля (Штутгарт, 2004).

Исследовательская группа работает в кооперации с другими как западноевропейскими, так и российскими академическими центрами и институтами. В проекте принимают участие институт славистики университета города Майнц (Райнер Гольд), журнал «Studies in East European Thought» (Эдвард Свидерский, Фрибурский университет, Швейцария), центр гуманитарно-научных исследований России (Эверт ван дер Звеерде, Католический университет города Ниймегена, Нидерланды), Александровский институт университета Хельсинки (Финляндия), Центр фе-

номенологической философии при Российском Государственном Гуманитарном Университете (Виктор Молчанов, Москва).

В центре внимания проекта находится малоизученная деятельность московской Государственной академии художественных наук (ГАХН). Эта организация, вице-президентом которой стал ученик Гуссерля Густав Шпет, с 1921 по 1929 год была местом важных дискуссий о новом назначении науки и искусства. По своему значению академия может быть сравнена с немецкой Выслой школой строительства и художественного конструирования, более известной под названием «Баухауз». Проект предполагает не только изучить герменевтическо-семиотические основания концепции наук о культуре Густава Шпета, но и реконструировать ее развитие и использование в различных гуманитарных дисциплинах. Важной задачей исследовательской группы является анализ философских и научно-теоретических дискуссий с учетом институциональной истории ГАХН.

Однако, если о результатах проекта «Слова вещей» говорить еще рано, то можно сказать об итогах другой программы бохумского центра. Так же при поддержке фонда «Фольксвагена» за период с 2004 по 2007 год был осуществлен исследовательский проект «Личность и субъект в немецко-русском культурном обмене. Исследования понятия личности в интеркультурной перспективе» («Person» und «Subjekt» im deutsch-russischen Kulturtransfer. Untersuchungen zum Begriffsfeld der «Personalität» in interkultureller Perspektive). С целями, задачами, методологическими приемами и этапами реализации данного проекта можно ознакомиться на специально созданном информационном сайте www.dbs-win.rub.de/personalitaet. Помимо этого на его интернет-страницах размещены pdf-копии труднодоступных первоисточников, за действованных в ходе работы и ссылки на электронные варианты некоторых уже опубликованных результатов исследования. Сайт представляет особую ценность для тех, кто желает больше узнать об одной из форм институционального оформления академической работы и на примере материалов, выложенных на русском языке, ознакомиться с культурой написания заявлений под большие исследовательские проекты в Германии.

В процессе реализации проекта были проведены два методологических семинара в университете Бохума. В Москве темы, связанные с проектом, обсуждались на постоянно действующем (начиная с 2005 г.) семинаре Центра феноменологической философии «Эвристические возможности и границы применения исторической семантики». Важной частью проекта стала организация двух конференций. Первая — «Дискурс персональности. Язык философии в контексте культур» — прошла в мае 2005 года на базе РГГУ, вторая — «Нормативный образ человека в русской философии» — в сентябре 2007 года в Рурском университете. Результатом московской конференции стала подготовка коллективной монографии «Персональность. Язык философии в русско-немецком диалоге», на русском языке выпущенной в издательстве «Модеста Колерова» (Москва 2007) и в издательстве «Fink Verlag» (Мюнхен 2008) на немецком. Материалы бохумской конференции, а так же книга под редакцией Александра Хаарента и Николая Плотникова «Лицо вместо маски. Философия личности в России (Gesicht statt Maske Philosophie der Person in Rußland) были опубликованы в текущем году в специально созданной немецкоязычной серии «Syneidos. Немецко-русские исследования по философии и истории идей» (издательство LIT-Verlag).

В 2002 году Николай Плотников в журнале «Неприкосновенный запас» опубликовал напутневшую статью «Философия для внутреннего пользования». В ней ученый обвинил в несостоительности позицию, утверждающую русскую философию настолько самобытной, что ее сравнение с западной становится невозможным. По мысли Плотникова, изучение истории русской философии нуждается в обновлении языка описания. Историко-философское исследование должно ставить задачу перевода пропыхих исторических контекстов на язык современных дискуссий. В этом смысле проекты бохумского университета являются последовательной реализацией этого представления. Исследование «дискурс персональности» представляет собой попытку применить методологию истории понятий для анализа исторических трансформаций семантического содержания таких слов, как «лицо», «субъект» и «индивидуум», имевших место на протяжении двух столетий российской истории². Результаты исследования позволяют, по мысли их координатора, выработать транспарентный язык для решения современных философских проблем эпистемологии, этики и политической теории. К каким итогам приведет новый проект, станет известно по мере его реализации. Однако уже сейчас можно сказать: попытка найти общий язык в немецко-русских исследованиях русской философии является плодотворной.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Информация об этом с кратким описанием проекта размещена на сайтах фонда (<http://www.volksagenstiftung.de/foerderung/auslandsorientiert/erweitertes-europa/bewilligungen-2008.html>) и Рурского университета (www.pm.ruhr-uni-bochum.de/pm2008/msg00269.htm)

² Об этом: Плотников Н. От «индивидуальности» к «идентичности»: История понятий персональности в русской культуре // Новое литературное обозрение. 2008. № 91. С. 64–83.

ПАМЯТИ ОЛИВЬЕ КЛЕМАНА (1921–2009)

15 января 2009 года в возрасте 87 лет в Париже скончался философ, богослов, духовный наставник западного православия Оливье Клеман.

Его читали, слушали, им восхищались во Франции, Италии, Германии, Константинополе, Ливане, Дамаске.

Меньше всего из христианских стран его знали в России. Но — я уверена — он непременно будет прочитан и оценен и у нас, ибо его мысль, рожденная в русской эмиграции, основанная на учении Святых Отцов и одновременно открывшая самым острым проблемам нашего времени, — так необходима наприму русскому богословию, делающему лишь первые шаги в эти посткоммунистические и постперестроечные времена.

Оливье Клеман был крещен в православие только в возрасте тридцати лет. Он родился 17 ноября 1921 года в Аньяне, в самом центре Севенни. Семья была атеистической и антиклерикальной. Дед и отец были социалистами.

До своего обращения Клеман уже искал Бога. Его мучила бессмысличество существования, но еще более невозможность ответить на вопрос о смерти: «Почему все умирают?» Он переживал глубокие депрессии, задыхался. В своей духовной биографии «Другое солнце» Клеман пишет: «Самое страшное, что эта грусть передавалась и тем, кто меня окружал». В этих словах — весь Клеман, его абсолютное, всегдашнее внимание к другим. Другой для него всегда на первом месте.

Небо было пустым. Оно ужасало. Еще ребенком Оливье привык видеть на центральной площади Аньяна скульптуру мужчины на кресте с буквами I.N.R.I. над головой. «Я видел, что он был мертв». «Христиане Запада! Почему вы повсюду изображаете лишь труп Христа, смерть без надежды. Ведь Он — победитель смерти». — напишет Клеман позднее.

Но Бог открывался ему не только в страхе, а также и в изумлении перед красотой космоса, земли: «Я понимал ее, и меня несло, как на крыльях, я был ветром, был небом. Чем тяжелее была земля, тем легче был я».

Он писал стихи, в которых воспевал виноградники, пруды, синеву, камни и цветы. Клеман потом оставил свои поэтические опыты, но он соединил поэзию с жизнью, был поэтом во всем — в мироощущении, в литургии общения, в своем благоговении перед жизнью и красотой. Из поэтов он предпочитал Рильке, Бодлера, Элиота...

«Я восхищаюсь всякой мелочью, всем живым, восхищаюсь самым скромным кусочком бытия, чья невероятная сложность вмещается в столь умные, столь кра-

сивые границы. Сама форма венцей — я это сейчас хорошо сознаю — была для меня всегда открытием трансцендентного».

Клеман часто цитировал Достоевского. Он любил то место, где Алеша предлагает брату Ивану «вначале полюбить жизнь». Эти слова, как никогда, актуальны, хоть они кажутся кому-то банальными. Чудо Воскресения — это истина жизни, жизни столь могущественной, что она побеждает смерть.

Но Клеман никогда не был гедонистом. Еще в детстве он получил прививку против современных идеалов «общества потребления», впустив в себя трагическое начало мира. «Как я любил Достоевского: будучи еще ребенком, он плакал, когда в церкви читали книгу Иова!»

Выйти из атеистического ада Клеману помогла и «тайна лица». «Я спрашивал себя — если человек — это только материя, то почему один взгляд, одна его улыбка могут перевернуть всю душу? Я увидел, что в каждом лице спрятан свет, превосходящий человека».

Еще не услышал голоса Божьего, Клеман понял, что такое молчание Бога. Он изучал духовность Дальнего Востока и Индии, увлекался Геноном и Элиаде. Больше всего его притягивала адвайта-веданта, а именно ее апофатичность — нети, нети. Повсеместное присутствие в ней космического женского начала. Он никогда не был в Индии, но так сжился с ней душой, что в его памяти всегда стояли сцены вечернего купания в Ганге — людей и животных, материнская нежность индийских коров. Индия притягивала опытом не-дуализма, божественного, выходящего за пределы самого себя.

Но индуизм с его «высшей идентичностью» все же был чужд христианской душе Клемана, ибо христианство — это не «Самость», какой бы великой она ни была, это Я и Ты. И Ты всегда больше, чем Я.

Однажды он запел в антикварную лавку на бульваре Сен-Жермен. Там он увидел икону Христа (вернее, Триптих). Наверху стояло: «Я есмь».

Лицо Будды — буддизмом тогда увлекался Клеман — несет в себе тяжесть вечности. Глаза Будды закрыты. Лицо же Христа поразило легкостью, открытостью. Оно смотрело на других, любовалось, любило. В лице Христа было лишь «да», одно утверждение. И это «да» стало настоящей первой встречей в жизни Клемана: «Я встретил Господа Иисуса Христа, я полюбил Его».

Все есть чудо. Об этом знают дети и поэты. «Все есть благодать», — повторял Клеман вслед за Бернаносом. Мы так привыкли существовать внутри смерти, что полное откровение жизни нам кажется невероятным. Но невероятное и есть норма. Так открылось ему Невозможное Евангелия.

Особую роль в жизни Клемана сыграли русские мыслители.

Он никогда не видел Бердяева, но был потрясен смелостью и революционностью его мысли. По Бердяеву, революционен именно дух. Религиозный опыт — это акт творческий, но и наоборот — любое творчество трагично, отмечено знаком Креста.

Одной капли богочеловеческой крови достаточно, чтобы таинственно изменить весь мир. Богочеловек становится богочеловечеством. Церковь — это не что иное, как мир на его пути к обожению.

Нет ни единой травки, которая не была бы церковной, ни единой галактики, которая не вписывалась бы в праздник космической литургии.

Любой творческий жест — это свет Восьмого дня Творения.

Владимир Лосский считал Клемана своим любимым и единственным учеником. «Мистическое богословие» Лосского, его учение об апофатике, о различии между

природой и Личностью, о нетварных Божественных энергиях было откровением для Оливье Клемана. (Хотя он уже долго шел к этому откровению.)

Вторым учителем и другом стал «нордический аристократ» Павел Евдокимов. Семьи Клеманов и Евдокимовых часто проводили вместе отпуск на юге Франции. Их объединяло многое: открытость и жгучий интерес к современности, служение красоте, преклонение перед «вечной Женственностью».

Соединив «негативное бытие» Лосского и «безумие божественной любви» Евдокимова, Клеман приходит к понятию «апофатического антиномизма». С одной стороны, Бог недоступен разуму, Он по ту сторону наших образов и определений, это даже не Бог, а *hypertheos* (сверх-Бог), но, с другой стороны, недостижимость Бога преобразуется в потрясение перед откровением Его безумной любви к нам.

Оlivье Клеман, углубленный знаток святых отцов, молитвенник и мистик (он каждый день читал Евангелие), любил великое дерзновение. Только с ним (почти только с ним) в Париже можно было обсуждать все последние философские новинки, говорить о психоанализе, поэзии, событиях мирового христианства. Оливье много ездил. Он был любимым оратором молодежных католических движений, таких как «Причастие и освобождение», экуменического в Тэзе, общины в Бозе, движения, набирающего сегодня силу — св. Эгиdia.

Он был верен апокалиптическому: «Се творю все новое».

Приведу лишь один пример. Большинство русских и французских христиан не знали, как реагировать на революцию 68-го. В очередной раз испугались, «прокляли» коммунизм, анархизм и хулиганство. Клеман же говорил: « Молодежь 68-го года искала Бога в самом Его отрицании. Она искала Невозможного». И действительно — лозунг, который писали на стенах в 68-м, гласил: «Будьте реалистами, ищите невозможного». Но, добавлял Клеман, это все еще не была «литургия», попахивала театром. В то время он был не на стороне Сартра, он был на стороне глубоко религиозной Симоны Вайль.

Столь же нетривиальным было отношение Оливье Клемана к великим редукционистам и учителям современности: Марксу, Ницше, Фрейду.

Отрицая материализм и экономический редукционизм Маркса, он восхищался марксистской критикой «товарного фетишизма», анализом человеческого отчуждения и омертвляющей объективации.

Психоанализ он знал хорошо, все его направления и ответвления. Фрейд говорил о Боге, как о сверх-Я, образовавшемся в результате ненормального отношения к отцу. Клеман признавал, конечно, что существуют религиозные невротики, но не любил замкнутости фрейдизма, послушания Фрейда закону Гельмгольца (говорящему о сохранении энергии). У пациентов Фрейда не было возможности выйти в новое, трансцендентное, творческое.

Оливье Клеман любил австрийского психоаналитика Виктора Франкля, открывшего Лого-терапию, признавшего, что есть не только подсознание, есть сверх-сознание, существует Тайна свободы, веры, любви, которая выше сверх-Я и глубже «чуланных» уровней подсознания. Франкль стремился к тому, чтобы человеческий логос совпал с Логосом Божественным. К этому стремятся и христианские подвижники.

Ницше притягивал Клемана своим отвращением к «последнему», «моргающему» человеку, у которого есть «свое маленько наслаждение днем» и «свое маленькое наслаждение ночью». В Ницше он видел великую тоску по «неизвестному Богу», «моей последней боли и последнему счастью», как писал Ницше в «Заратустре».

Ницше удалось разоблачить Бога-морализатора, с которым, особенно в XIX веке, отождествляли христианского Бога вообще.

Достоевский уже до Ницше хорошо знал ад нигилизма и осатанелости, но Достоевский сумел не только спуститься в ад, познать все его соблазны и муки, он нашел путь к Небу, из ада — минуя «человеческое, слишком человеческое» — Достоевский указал путь к Воскресению.

«Профетическая сила русских — Достоевского прежде всего — заключается в том, что они на век раньше, чем мы, узнали, что такое атеизм. Мы были еще защищены цивилизацией, наш атеизм был больше темой для разговоров, игрой, неким стилем, в то время, как великие русские писатели уже узнали, что такая смерть, ад и Воскресение» («Другое солнце»).

Оливье Клеман с помощью Божьей был проводником — он построил мостики между Восточной и Западной церквями, между христианскими конфессиями, соединил христианство с современной и постсовременной культурой, вступил в диалог с мусульманами, буддистами, иудаистами.

«*Homo maximus*» — так называют его во всем христианском мире. Римский Папа Иоанн — Павел II сказал, что «Клеман — лучший человек на свете».

Две тысячи восьмой год. Я возвращаюсь из Петербурга в Париж и сразу же захожу к Клеманам. Оливье лежит почти неподвижно в маленькой, скромной комнатке. Но она намолена. В окне — весь Париж, видна даже далекая Эйфелева башня. Рядом капельница, над кроватью — маленькая полочка с последними номерами религиозных журналов. Болезнь Паркинсона. Во всех медицинских справочниках рассказывается о том, что такие больные уходят в глубокую депрессию, что они с трудом разговаривают, плохо соображают. Лицо такого больного неподвижно и должно напоминать маску.

Но я вижу перед собой светлое, помолодевшее лицо Оливье, сияющее, радостное. Тут же с жадностью и энергией расспрашивает о России: как там монастыри, какие выходят книги, как Ольга, Светлана, что думает народ о Путине?

И ведет мой ответ, помогает мне своим «oui, oui».

«Мы нищие, но всех обогащаем» (апостол Павел). Щедрость и теплота общества — это и есть вершина бытия. Счастье. Один французский журналист сказал мне: «Разговаривая с Оливье Клеманом, я понимаю, что я существую».

Вспоминается, как сам Оливье, говоря о грехопадении Адама и Евы в раю и о том, что они, по свидетельству Святых Отцов, получили «кожаные ризы», напоминал: эти ризы закрыли все тело, кроме глаз. И, смотря в его горящие умом и изумлением глаза, я думаю, что мы в раю.

Оливье говорил, что благодаря своей болезни открыл многое. «В самом нашем теле ведется беспощадная битва, тело воюет против ненависти и жестокости. Тело превращается в место некой литургии. Молитва сливается с дыханием, раскрывается в сердце и открывается тело более глубокое, чем наше тело, являя себя тело Славы». Последние годы Оливье Клемана были мученическими, но мученичество — это путь к победе.

Во время панихиды на Сергиевском подворье совсем не «по протоколу», но совсем и неслучайно звучало «Христос воскрес!». Множество священников и епископов со всего мира чувствовали, что прощаются с человеком, который жил любовью и шел царским путем «гениальной святости».

Татьяна Горичева. Париж

ПАМЯТИ ЮРИЯ ВАЛЕРИАНОВИЧА ПЕРОВА (1940–2008)

Ушел из жизни Юрий Валерианович Перов. Талантливый педагог и ученый, умевший, как никто другой, сочетать универсальность историко-философского знания с научным и преподавательским профессионализмом высочайшей пробы. Организатор науки, соединивший неизменную верность традициям рационалистической философии с подкупающей открытостью новым веяниям и тенденциям. Руководитель, замечательным даром которого была способность принимать быстрые, взвешенные и твердые решения. Человек, всегда имевший самостоятельное мнение и умеющий высказать его так, что к этому мнению прислушивались. Наставник и товарищ сотен людей, работающих не только в ставшем ему родным здании на Менделеевской линии, 5, но и за тысячи километров от Васильевского острова.

Жизнь Юрия Валериановича Перова оборвалась на 68-м году 26 декабря 2008 года. Почти полвека она была неразрывно связана с философским факультетом Ленинградского (Санкт-Петербургского) университета. Глядя на вехи биографии Ю. В. Перова, нельзя не вспомнить о свойственном ему чувстве истории, о счастливой особенности его характера жить в ладу со временем. Юрий Валерианович родился 27 сентября 1940 года в небольшом городке Тотьма Вологодской области в учительской семье. Окончив школу с золотой медалью, в 1957 году Ю. В. Перов становится студентом философского факультета ЛГУ и сразу же включается в кипящую общественную жизнь молодого тогда университетского подразделения. Участие в стройотрядовском движении, руководство комсомольской организацией факультета органично дополняют вдумчивые занятия философией. Ю. В. Перов блестяще учится, становится сталинским, а затем ленинским стипендиатом. Именно в студенческие годы под влиянием особенно ценных Юрием Валериановичем В. П. Тугаринова и И. С. Кона кристаллизуется его собственный научный интерес и закладывается фундамент будущих исследований. После окончания с отличием в 1962 году университета Юрий Валерианович продолжает учебу в аспирантуре.

В 1964 году начинается педагогическая деятельность Ю. В. Перова: он становится ассистентом, а с 1970 года — доцентом кафедры философии философского факультета ЛГУ. Параллельно с преподаванием Ю. В. Перов завершает свое первое зрелое научное исследование, успешно защитив в 1968 году кандидатскую диссертацию «Социальная природа художественной оценки». В 1976–1977 годах Ю. В. Перов в зарубежной командировке — преподает философию в высших учебных заведениях Чехословакии. По возвращении Юрий Валерианович продолжает работать доцентом, готовит докторскую диссертацию, избирается секретарем факультетской парторганизации. Позднее он вспоминал, что работа в партбюро в «застойные» годы не была для него в тягость, потому что, по его убеждению, от человека на пар-

тийном посту во многом зависело поддержание «нормального давления» в общественной жизни и стабильность работы всего факультетского коллектива.

В 1982 году доцента Ю. В. Перова избирают заведующим кафедрой истории философии — старейшей (основанной еще в 1939 году) и в годы идеологического давления наиболее академически ориентированной кафедрой философского факультета. Сохраняя преемственность с возглавлявшими в разное время кафедру истории философии известными деятелями отечественной науки и образования — бывшим ректором ЛГУ профессором М. В. Серебряковым, членом-корреспондентом АН СССР Б. А. Чагиным, профессорами А. А. Галактионовым и С. С. Волком, — Юрий Валерианович Перов будет бессменно заведовать ею в течение 26 лет, вплоть до сентября 2008 года. Тактичный руководитель, блестящий эрудит и интереснейший собеседник, он, вместе со своим другом и коллегой К. А. Сергеевым, создаст и на протяжении десятилетий будет поддерживать на кафедре удивительную атмосферу живого творческого общения, оказавшую самое непосредственное влияние на формирование нескольких поколений историков философии.

В 1984 году Ю. В. Перов защищает докторскую диссертацию «Художественная жизнь общества как объект социологического исследования», в которой разрабатывает многомерную социологическую модель художественной жизни общества и ее историческую типологию. Этой же теме посвящена ставшая классической для социологов и искусствоведов монография «Художественная жизнь общества как объект социологии искусства» (Л.: Издательство ЛГУ, 1980). Книга, которая по существу подвела итог многолетних, развернувшихся не только в рамках марксизма дискуссий о предмете, методах, возможностях и границах социологии искусства.

В том же, завершившем эпоху «развитого социализма» 1984 году, Ю. В. Перов становится деканом философского факультета ЛГУ. Стоя у руля факультетского корабля, он в течение пяти лет выдерживал его курс в идеальных смуках перестройки. Сплав стратегического таланта и здравого смысла, личный авторитет и уважение коллег по преподавательскому цеху, позволили Ю. В. Перову максимально осторожно проводить неизбежное переустройство факультетской жизни. В непростое для обществознания время он сумел отстоять такие неотъемлемые принципы существования философского образования как подлинный демократизм, научность и интеллектуальная честность, генерируя опыт возрождения философской культуры в России. Поэтому в 1989 году Ю. В. Перов смог достойно передать факультет новому декану.

Возглавляя в разное время ученый совет философского факультета, министерский головной совет по философии, диссертационный совет по защите докторских и кандидатских диссертаций, Юрий Валерианович всегда оставался политиком, ответственным не только за внутреннее развитие университета, но и за судьбы отечественного образования и гуманитарной науки в целом. Его голос был значим при обсуждении образовательных стандартов нового поколения. Принципиальный в оценках и последовательный в решениях, Ю. В. Перов мог отказаться от награды правительства, которому не доверял, или написать министру юстиции письмо, которое обжаловало неправомерное и неразумное чиновничье решение, выйдившее за пределы правового поля работу диссертационных советов.

Научные интересы Юрия Валериановича Перова были весьма обширны: история философии, в частности немецкий классический идеализм, социальная философия и философия истории, эстетика и социология искусства. Приверженность методологическому рационализму и ясность изложения — характерные черты ав-

торского стиля Ю. В. Перова, разительно выделяющие его труды из массива современной философской продукции.

На рубеже 80-х и 90-х годов фокусом исследовательского интереса Юрия Валериановича стала история философии как перспективная форма современного философствования. Придя к выводу о том, что «время философских систем, выстроенных на фундаменте безусловных, замкнутых в себе основоположений, ушло в прошлое», он продуктивно эксплицировал содержание оппозиции «субстанциализма» и «историзма» на обширном историко-философском материале. В перспективе «бытия-как-истории» история философии, согласно Ю. В. Перову, может и должна быть востребована общественным сознанием не как музейная академическая дисциплина или философская пропедевтика, но как органическая часть мировоззрения, живой и актуальный диалог традиции и современности.

Новым этапом в разработке указанных проблем в 90-е — начале 2000-х стала для Юрия Валериановича «попытка прояснить своеобразие исторического измерения человеческого бытия в контексте философского постижения истории». В цикле статей, часть которых сложилась в монографию «Историчность и историческая реальность» (СПб.: Изд-во С.-Петерб. филос об-ва, 2000), он разворачивает аналитику исторического бытия, обосновывая необходимость и возможность способа существования человека и человечества в истории. В эти же годы, преподавая на философском факультете курс немецкой классической философии, Ю. В. Перов совместно с коллегами в серии статей осуществил современную реконструкцию философских учений И. Канта и Г. В. Ф. Гегеля. Итогом этой работы стали «Очерки истории немецкого классического идеализма» (в соавторстве с К. А. Сергеевым, Я. А. Слининым; СПб.: Наука, 2000), объединившие в одном томе блестящие вступительные статьи из книг серии «Слово о супцем».

Следует заметить, что при всем разнообразии научных интересов Ю. В. Перова, вне зависимости от характера проблемы или особенностей персоналии, которые он исследовал и интерпретировал, его подходы всегда были методологически ответственными и контекстуальными, а выводы доказательными и достоверными. Юрий Валерианович органично сочетал в себе историко-философский энциклопедизм с живостью и юмором замечательного рассказчика. Строгий и последовательный академизм его мысли находился в гармонии с несомненным талантом преподавателя и наставника. Под научным руководством Юрия Валериановича было подготовлено 38 кандидатских и 12 докторских диссертаций. И для каждого из своих учеников он находил особый подход, щедро делился идеями, помогал своевременным советом, поддерживал творческую оригинальность, был тактичен, участлив, принципиален и точен в оценках.

Без преувеличения можно утверждать, что для нескольких поколений воспитанников философского факультета он был носителем того «*nervus probandi*» традиции классической философии, которая вырастает из имманентных оснований и руководствуется собственными принципами. Коллеги и ученики запомнят Юрия Валериановича таким, каким он был всегда, — улыбающимся, внимательным, щедрым, скромным, безраздельно преданным философии, по слову любимого им Канта, как «управительнице собственных законов».

А. А. Ермичев, Л. В. Цыпина, Д. В. Шмонин

НАШИ АВТОРЫ

- Бубнов Юрий Александрович** — доктор философских наук, профессор, декан факультета философии и психологии Воронежского государственного университета; rector@rchgi.spb.ru
- Бурлака Дмитрий Кириллович** — доктор философских наук, профессор, ректор Русской христианской гуманитарной академии; office@main.vsu.ru
- Владимирова Тамара Константиновна** — кандидат философских наук, заведующая литературным кабинетом гуманитарного факультета Санкт-Петербургского государственного университета аэрокосмического приборостроения; deptgum@aanet.ru
- Воробьева Светлана Александровна** — кандидат философских наук, доцент, заведующая кафедрой гуманитарных наук Санкт-Петербургской государственной химико-фармацевтической академии; vogobuovm@mail.ru
- Громов Михаил Николаевич** — доктор философских наук, профессор, заведующий сектором истории русской философии Института философии РАН, первый проректор Государственной академии славянской культуры; dr_gromov@mail.ru
- Емельянов Борис Владимирович** — доктор философских наук, профессор кафедры истории философии Уральского госуниверситета; philosophy7@mail.ru
- Ермишина Ксения Борисовна** — научный сотрудник отдела культуры Библиотеки-Фонда «Русское Зарубежье» (Москва); info@pstgu.ru
- Исупов Константин Глебович** — доктор философских наук, профессор кафедры эстетики и этики Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена; cafedra_herzen@rambler.ru
- Ишимбаева Галина Григорьевна** — доктор филологических наук, профессор кафедры зарубежной литературы и художественной культуры Башкирского государственного университета; galgrig7@list.ru
- Кашеваров Анатолий Николаевич** — доктор исторических наук, профессор кафедры истории журналистики факультета журналистики Санкт-Петербургского государственного университета; cafist@mail.ru
- Кувакин Валерий Александрович** — заслуженный профессор Московского государственного университета, главный редактор журнала «Здравый смысл»; humanism@yandex.ru
- Любимова Александра Игоревна** — социолог, выпускница факультета социологии Санкт-Петербургского государственного университета; alexa_lubimova@inbox.ru
- Макаров Дмитрий Игоревич** — доктор философских наук, заведующий кафедрой теологии Российского государственного профессионально-педагогического университета (Екатеринбург); dimitri.makarov@mail.ru

- Малкова Наталья Александровна** — аспирантка кафедры философии Русской христианской гуманитарной академии; fadeeva@rchgi.spb.ru
- Мясников Андрей Геннадьевич** — доктор философских наук, профессор кафедры философии Пензенского государственного педагогического университета им. В. Г. Белинского, председатель Пензенского отделения РFO; myasnikovg@mail.ru
- Неронова Марина Юрьевна** — старший преподаватель кафедры гуманитарных наук Санкт-Петербургской химико-фармацевтической академии; neroalmar@mail.ru
- Нетужилова Наталия Анатольевна** — аспирантка кафедры теории и истории культуры Русской христианской гуманитарной академии; netuzhilov@rchgi.spb.ru
- Пузыревский Валерий Юрьевич** — кандидат философских наук, координатор программ Открытого авторского института альтернативного образования им. Я. Корчака (Санкт-Петербург); wellcomevalery@mail.ru
- Пукшанский Борис Яковлевич** — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии Санкт-Петербургского государственного горного института (технического университета); pukshansky@spmi.ru
- Рудаков Леонид Ильич** — доктор философских наук, профессор кафедры философии факультета философии человека Российского государственного педагогического университета им. А. И. Герцена; deptgum@aonet.ru
- Сагатовский Валерий Николаевич** — доктор философских наук, профессор факультета философии и политологии Санкт-Петербургского государственного университета; ontology.info@list.ru
- Филиппов Герман Григорьевич** — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии Северо-Западной академии государственной службы; filosof@szags.ru
- Цветаева Марина Николаевна** — доктор культурологии, профессор факультета философии и политологии Санкт-Петербургского государственного университета; museum@pisem.net

АННОТАЦИИ

Владимирова Т. К., Рудаков Л. И. Проблема преображения человека и общества в философском диалоге П. Я. Чаадаева и И. В. Киреевского

Несмотря на наличие серьезных расхождений, в концепциях П. Я. Чаадаева и И. В. Киреевского есть много общего, причем со временем черты сходства становились отчетливее. По-разному оценивая роль Петра I, предшествующий и последующий путь развития России, оба мыслителя тем не менее одинаково отрицательно относились к попытке декабристов форсировать историческое развитие и считали единственно действенным методом постепенное просвещение.

Ключевые слова: преобразование человека, славянофильство, западничество, личность, общество.

Vladimirova T. K., Rudakov L. I. The Problem of Transformation of Man and Society in Philosophical Dialogue of P. J. Chaadaev and I. V. Kireevsky

Regardless serious discrepancy, the theories of P. J. Chaadaev and I. V. Kireevsky have many common elements, and in course of time the familiar features became clearer. These thinkers conceived Peter's I role, previous and following path of Russia in different ways, but they equally denied Decembers' attempt to speed up historical movement and thought that it is the gradual enlightenment that is the only working method.

Key words: transformation of man, Slavophilia, Westernizing, person, society.

Воробьева С. А. Нравственно-ценостный смысл исторического процесса в русской философии истории 30–50-х годов XIX века

Переходя к оценке всех социальных институтов с точки зрения нравственного прогресса, русские мыслители делают значительный шаг в философии истории. Сущностные определения человека при таком подходе выступают на первый план, тогда как внешним формам жизни придается второстепенное значение. Возможность достижения наилучшего общественного устройства целиком определяется тем этическим идеалом, который опирается на христианские ценности.

Ключевые слова: философия истории, нравственность, славянофилы, прогресс, общественный идеал.

Vorobyova S. A. Moral and Axiological Sense of Historical Process in the Russian Philosophy of History of 1830–1850

Having offered to estimate all social institutes from the moral point of view, Russian thinkers move far forward in the philosophy of history. Thanks to that, essentials of human being prove to stay in the forefront, while outer forms of life have secondary meaning. Possibility to reach the best social order is fully determined by the ethical ideal relying on the Christian values.

Key words: philosophy of history, morality, Slavophils, progress, social ideal.

Ермишина К. Б. Эстетический неоромантизм в трагическую эпоху (письма Н. В. Устрилова к П. П. Сувчинскому)

Начало XX века — время небывалого раскрепощения творческих сил личности и вместе с тем величайшего нравственного искусства. Тем, кто привык жить по законам красоты, предстояло оценить исторические перемены, связанные с мировой войной и революцией. Судьба двух интеллигентов показала ограничения эстетического миросозерцания и наивность попыток подчинить общественную стихию при помощи художественной хитрости.

Ключевые слова: эстетический неоромантизм, нравственность, евразийство, сменоховство.

Ermishina K. B. Esthetic Neo-Romanticism in the Tragic Epoch (Letters of N. V. Ustrialov to P. P. Suvchinskiy)

The early XX century is the time of unprecedented emancipation of personal creativity and also that of great moral probation. They accustomed to live under the law of beauty, were to esteem historical changing, caused by the world war and revolution. The fate of two intellectuals revealed the limits of esthetical outlook and how naive are attempts to submit the social elements by means of artistic craft.

Key words: esthetic Neo-Romanticism, morality, Eurasianism, Smenovekhovstvo.

Исупов К. Г. Русская философия как национальный тип творчества

В статье русская философия рассматривается как разновидность поведения, тесно связанная с историко-культурным контекстом. От средневекового юродства философия наследовала способность к экстремальному самоотречению, у масонов научилась ценить личность. Приравняв слово к поступку, русская мысль породила великую литературу, которой, в свою очередь, обязана богатством символики. В поисках органического миросозерцания русская философия обнаруживает единство русского духа и тем самым совершает национальный подвиг.

Ключевые слова: русская философия, творчество, юродство, поступок, литература, миросозерцание.

Isupov K. G. Russian Philosophy as the National Sort of Art

In the article, Russian philosophy is regarded as a kind of behavior that is closely related to historical and cultural context. The philosophy inherited ability to extreme renunciation from the God's foolishness, and learnt to value the person from the freemasons. Having made word as good as action, Russian thought produced the great literature that gave back rich symbols. Looking for an organic worldview, Russian philosophy opens the unity of Russian spirit and thus accomplishes the national feat.

Key words: Russian philosophy, art, God's foolishness, freemason, action, literature, worldview.

Ишимбаева Г. Г. Философия Гердера в контексте эпохи Л. Толстого «Война и мир»

The philosophy of L. Tolstoy's history is very close to the philosophy of Herder's history. The connection of the two theories can be explained by typological closeness and direct influence of the German thinker on the Russian writer. Herder's evident contaminations, on the other hand, allowed the writer to open up the essence of the Russian national character during the Napoleon's epoch.

Keywords: philosophy of history, typological closeness, Herder's cites.

Ishimbaeva G. G. Herder's Philosophy in the Context of L.N. Tolstoy's Epic "War and Peace"

Философия истории Л. Толстого очень близка философии истории Гердера. Близость двух теорий объясняется типологическими схождениями и непосредственным влиянием немецкого мыслителя на русского писателя. Очевидные гердеровские контаминации, с другой стороны, позволили писателю раскрыть существо русского национального характера в наполеоновскую эпоху.

Ключевые слова: философия истории, типологическая близость, гердеровские цитаты.

Кашеваров А. Н. «Православная Русь» — «церковно-общественный орган» Русской православной церкви за границей

Самое известное периодическое издание Русской православной церкви за границей — «Православная Русь» — было основано в 1928 году трудами архиепископа Виталия (Максименко). До 1942 года газета выходила в Словакии, с 1947 года издание, преобразованное в журнал, возобновлено в Америке. В цели «Православной Руси» входит поддержание церковного самосознания в среде русской эмиграции по всему миру, а также борьба с воинствующим безбожием.

Ключевые слова: «Православная Русь», Русская православная церковь за рубежом, православное сознание, безбожие.

Kashevarov A. N.

The most famous periodical of the Russian Orthodox Church abroad, namely “Orthodox Russia”, was founded in the 1928 by Archbishop Vitaly (Maximenko). The paper issued in Slovakia till the 1942 and, transformed in a journal, has been resumed in America since 1947. The goals of the “Orthodox Russia” are remaining of the church selfconsciousness in Russian emigrants and fights with aggressive atheism.

Key words: the “Orthodox Russia” journal, Russian Orthodox Church Abroad, church selfconsciousness, atheism.

Любимова А. И. Теории религиозной конверсии и новые религиозные движения в России

В статье рассматриваются ключевые теории религиозной конверсии, а именно — процессная теория Джона Лоффланда и Родни Старка, «теория присоединения» Родни Старка и Уильяма Симса Бейнбридж, процессная теория Люиса Р. Рамбо. На примере Международного общества сознания Кришны выявляется их применимость к исследованиям новых религиозных движений в России.

Ключевые слова: религия, религиозная конверсия, новые религиозные движения, У. С. Бейнбридж, Д. Лоффланд, Л. Р. Рамбо, Р. Старк.

Lyibimova A. I. Theories of Religious Conversion and new Religious Movements in Russia

There are key theories of religious conversion, namely, John Lofland's and Rodney Stark's process theory, Rodney Stark's and William Sims Bainbridge's «affiliation theory», Lewis R. Rambo's process theory examined in the article. The study of the International society for Krishna consciousness demonstrates their applicability to researches of new religious movements in Russia.

Keywords: religion, religious conversion, new religious movements, W. S. Bainbridge, J. Lofland, L. R. Rambo, R. Stark.

Макаров Д. И. К проблеме понимания Евхаристии Феофаном III, митрополитом Никейским

Евхаристическое учение Феофана Никейского (ум. ок. 1381) представляет собой органическое продолжение и развитие классической халкидонской христологии, выраженной св. Максимом Исповедником, и сoterиологии (св. Марк Подвижник). В своем употреблении слова «символ» для обозначения Св. Даров, как и во многом другом (вопрос о причинах Воплощения), Феофан следует традиции св. Максима (60-й Вопросоответ к Фалассию). Отмечается близость ключевого для сoterиологии Феофана понятия «божественного изменения» традиции паламизма (св. Григорий Палама, Иоанн Кантакузин).

Ключевые слова: Евхаристия, исихазм, христология, Св. Дары, Феофан Никейский, св. Максим Исповедник (Св. Дары можно вычеркнуть).

Makarov D. I. To the Understanding of the Eucharist by Theophanes III, the Metropolitan of Nicaea

The Eucharistic doctrine of Theophanes of Nicaea (d. ca. 1381) is an organic continuation and development of the classical Chalcedonean christology, expressed by St Maximus the Confessor, and soteriology (St Mark the Monk). In his usage of the word symbol in application to the Holy Gifts, as well as in his treatment of other issues, such as the motives of the Incarnation, Theophanes draws on the tradition of St Maximus (Quaest. ad Thalassium, 60). The closeness of the pivotal notion for Theophanes' teaching on salvation, i.e., that of the "divine alteration", or "metamorphosis", to the Palamite tradition, represented with St Gregory Palamas and John VI Cantacuzene, is also underlined.

Keywords: the Eucharist, Hesychasm, Christology, the Holy Gifts, Theophanes of Nicaea, St. Maximus the Confessor.

Малкова Н. А. Служение женщины в житиях св. жен Руси

В статье рассматриваются пути служения св. дев Руси XI-XVI вв. Среди шести канонизированных св. дев четыре монахини, две девы-мирянки. Если мирская праведность скрыта, то жития св. дев-инокинь свидетельствуют о редкой образованности, любви к учению, чтению Св. Писания, активном общественном служении, что сближает их служение со служением диаконис в древней церкви. Существует два направления в женском монашестве Древней Руси: молитвенно-созерцательное и молитвенно-трудовое.

Ключевые слова: святые девы; агиография; женское служение; мирская праведность; девы-инокини; девы-мирянки; направления в женском монашестве.

Malkova N. A. Woman Service in the Lives of Russian Saint Virgins

The article considers the ways of service of holy virgins of Russia in XI–XVI centuries. There are four nuns and two secular virgins among of six canonized holy virgins. If the secular truth is concealed then hagiographic Stories of holy virgins-nuns evidence of rare education, love to studying and reading of the Holy Writ and social service. It brings their service together with the service of deaconesses in the Ancient Church. There are two directions in women's monasticism of Ancient Russia: of prayer and contemplation and of prayer and work.

Keywords: holly virgins; hagiography; women' service; secular truth; a virgins-nuns; secular virgins; directions of women' monasticism.

Мясников А. Г. Библейская заповедь «не лги» и античная философия

Вопрос о допустимости лжи является общим достоянием религиозной и философской мысли. История праведного Иова показывает, что верующий человек воспринимает ложь как соблазн, с которым надо бороться, невзирая на доводы льстивого благочестия. Для Платона, Аристотеля и Цицерона отступление от истины в целом тоже неприемлемо, но, опираясь на познание человеческой природы и разновидностей лжи, они в ряде случаев его оправдывают соображениями пользы. Преодоление этических противоречий в античной философии привело к представлению об автономии нравственного сознания.

Ключевые слова: ложь, библейская заповедь, античная философия, польза, автономия нравственности.

Myasnikov A. G. The Biblical Commandment “You shall not Bear False Witness” and the Ancient Philosophy

The lie permissibility is the common matter of religious and philosophical thinking. The Job case shows that believer conceives a lie as a seduction that has to be fought regardless arguments of the flattering piety. In general, Plato, Aristotle, and Cicero also recognize the truth breaking to be unacceptable, but sometimes justify it as useful, drawing on their knowledge of human nature and different sorts of lie. In the course of ethical difficulties solution, the ancient philosophy came to the representation of autonomous moral consciousness.

Key words: lie, biblical commandment, ancient philosophy, use, moral autonomy.

Неронова М. Ю. Религиозная традиция в контексте представления о множественности миров культурного опыта

Опираясь на работы У. Джеймса и А. Шюца, автор рассматривает человеческую культуру как неоднородное пространство, полюсами которого являются обыденный и мистический опыт. Большинство людей живут в чувственном мире, и лишь немногие избранники способны постигать духовные истины. Но люди, обладающие разным опытом, нуждаются друг в друге. Результатом взаимной заинтересованности становится религиозная традиция, приспособливающая высшее знание к уровню понимания мириан.

Ключевые слова: религия, традиция, опыт, мир, подмир.

Neronova M. Y. Religious Tradition in the Context of Manifold Worlds of Cultural Experience

Drawing on the W. James's and A. Schuetz writings, the author regards human culture as the heterogeneous field with the poles of everyday and mystic experience. The most people live in the sensible world, while just few elects are able to conceive the spiritual truths. But thanks to

that people having different experience need each other and are mutually interested in, there emerges religious tradition that adapts higher knowledge to the mundane understanding.

Key words: religion, tradition, experience, world, sub-world.

Нетужилова Н. А. Язык мифа и ритуала в искусстве балета

В статье рассматривается архетипическая природа искусства танца, прослеживается эволюция ритуального тотемного танца через практику мистерии к эстетике балета нового времени.

Ключевые слова: танец, балет, миф, ритуал.

Netuzhilova N. A. The Language of the Myth and Ritual in the Art of Ballet

The article deals with the archetypical nature of the art of dance, the evolution of the ritual totemic dance through the practice of mysteria to the aesthetics of ballet of the new time.

Key words: dance, ballet, myth, rite.

Пузыревский В. Ю. Проблема вчувствования в философии Н. О. Лосского и С. Л. Франка

Статья посвящена гносеологическим, онтологическим и метафизическим аспектам рассмотрения проблемы вчувствования в философии всеединства Н. О. Лосского и С. Л. Франка. Проводится краткий сравнительный анализ концепций обоих философов, а также соотношение их взглядов на проблему вчувствования с другими философскими учениями об этом феномене. В заключении отмечается недостаточная философско-методологическая конкретность рассмотрения «конкретным идеал-реализмом» социально-значимого механизма вчувствования для коммуникативных, творческих и образовательных практик.

Ключевые слова: вчувствование, интуиция, имманентное, сознание, тело, «я-ты» отношение.

Puzyrevsky V. Y. The Empathy Problem in the Philosophy of N. O. Lossky and S. L. Frank

The article concerns gnoseological, ontological and metaphysical aspects of the empathy problem in the all-communion philosophy of N. O. Lossky and S. L. Frank. There is a comparative analysis of their theories, as well as correlation of their views of the empathy with other philosophical teachings of that phenomenon performed. The conclusion says that “concrete ideal-realism” seems to be insufficiently acute as for regarding social significance of the empathy mechanism for communicative, creative, and educational practices.

Сагатовский В. Н. Есть ли будущее у русской философии?

Классическая русская философия, созданная плеядой мыслителей от В. С. Соловьева до С. А. Левицкого, в целом сохраняет те черты, которые утрачены западным мышлением, — ориентация на решение проблем, антропокосмизм, аксиологичность, стремление к целостности, онтологизация субъективности. Эта философия способна послужить основой нового синтеза и вывести мировую философию из нынешнего затянувшегося кризиса.

Ключевые слова: русская философия, антропокосмизм, аксиологичность, глобализация, синтез философий.

Sagatovsky V. N. Does Russian Philosophy Have any Future?

Classical Russian philosophy, developed by the constellation of thinkers from V. S. Soloviev to S.A. Levitsky, in general keeps on the features that was lost by the Western thought, namely, intention to resolve problems, anthropocosmism, axiological dimension, search for holiness, and ontologization of subjectivity. This philosophy is able to serve a basis of new synthesis and lead the world philosophy out from the long current crisis.

Key words: Russian philosophy, anthropocosmism, axiological dimension, globalization, philosophical synthesis.

Цветаева М. Н. Религиозные искания в русском искусстве на рубеже XVIII–XIX веков

Русское искусство, особенно живопись этого времени, запечатлело сложную духовно-эстетическую композицию, в которой сопились «томление духа» и экстатическое буйство, православное вероисповедание и нехристианский мистицизм. В поисках знаков личного избранничества образованные дворяне пускались в мечтательное плавание по волнам сентиментализма, вступали в страшную борьбу с романтическими валами. Увлечение социально-политическими утопиями, аскетизмом и жертвенностью выливалось в поиски соборности вне церковной ограды.

Ключевые слова: религиозные искания, русское искусство, мистицизм, православие, соборность.

Tsvetaeva M. N. Religious Search in Russian Art in the late XVIII and early XIX centuries

Russian art especially painting of that period imprinted a complex spiritual and esthetic composition, that combines “vexation of spirit” and ecstatic rave, orthodox belief and non-Christian mysticism. Longing for the signs of personal election, literate noblemen started visionary voyage in the sentimental waves, entered passionate fight with the romantic billows. Enthusiasm for social-political Utopias, asceticism and beneficence resulted in the conciliarism search outside the church fence.

Key words: religious search, Russian art, mysticism, Orthodoxy, consiliarism.

Информация для авторов

«Вестник Русской христианской гуманитарной академии» — русскоязычный научный журнал, издающийся с 1997 года. С 2009 года журнал выходит с периодичностью четыре раза в год. В «Вестнике РХГА» публикуются научные статьи, имеющие научную ценность архивные материалы, материалы научных и научно-практических мероприятий, хроника научной жизни.

Присылаемые в редакцию тексты должны соответствовать следующим формальным требованиям: объем от 0,5 до 1,0 а.л., редактор Word, шрифт Times New Roman, размер 12, интервал одинарный, списки концевые (ГОСТ Р 7.0.5-2008). Статьи должны сопровождаться аннотацией на русском и английском языках (каждая версия 400–500 знаков), а также списком из 4–6 ключевых слов на русском и английском языках. Авторам необходимо представить о себе следующие сведения: ФИО полностью, ученая степень, ученое звание, место работы, должность, домашний адрес, телефон, адрес электронной почты.

Материалы, не соответствующие описанным требованиям, могут быть отклонены редакционной коллегией без дальнейших разъяснений.

Решение о публикации поступивших материалов принимается редакционной коллегией на основании внутренних и внешних рецензий.

Редакция оставляет за собой право вносить в публикуемые тексты правку, которая не ведет к изменению смысла.

Электронная версия «Вестника РХГА» размещается в Интернете. Представление материала на рассмотрение редакционной коллегии равносильно признанию права редакции на электронную публикацию.

С аспирантов плата за публикацию рукописей не взимается.

К рассмотрению принимаются материалы, присланные на электронный адрес редакции journal.rhga@gmail.com.

Адрес редакции:

Русская христианская гуманитарная академия
Наб. реки Фонтанки, 15, Санкт-Петербург, 191023
Тел. (812)570-02-36; факс 571-30-75
www.rhga.ru

Свидетельство о регистрации средства массовой информации № 35196

Подписной индекс в объединенном каталоге «Пресса России» 40971

**ВЕСТНИК
РУССКОЙ ХРИСТИАНСКОЙ ГУМАНИТАРНОЙ АКАДЕМИИ
2009. Том 10. Вып. 1**

Подписано в печать 12.04.2009. Формат 70 × 100¹/₁₆. Бумага офсетная. Печать офсетная.
Усл. печ. л. 18,85. Тираж 550 экз. Заказ №

Типография «Град Петров»
ООО ИД «Петрополис»
197101, С.-Петербург, ул. Б.Монетная, 16
офис-центр 1, пом. 12; тел. 3365034
e-mail: info@petropolis-ph.spb.ru