

Российская Академия Наук
Институт философии

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

№ 19

Москва
2014

Международный редакционный совет

Д.Э. Бараи (Франция), *А. Бейнориус* (Литва),
И.С. Вдовина, *М.Н. Громов*, *М. Кастийо* (Франция),
Н.В. Мотрошилова, *А.В. Смирнов*, *М.Т. Степанянц*,
М. Юлен (Франция)

Редколлегия:

С.И. Бажов, *И.И. Блауберг* (главный редактор),
И.Д. Джохадзе, *Т.Б. Длугач*, *А.А. Кротов*,
В.А. Куренной, *В.Г. Лысенко*, *А.В. Никитин*,
А.М. Руткевич, *М.А. Солопова*

Отв. редактор номера

А.В. Черняев

Рецензенты

доктор филос. наук *М.А. Маслин*
доктор филос. наук *А.А. Кара-Мурза*

Данный выпуск журнала содержит статьи и публикации по истории русской мысли. Публикуемые исследования посвящены, в частности, концептуальным вопросам истории русской философии в широком проблемно-хронологическом диапазоне; рецепции русскими мыслителями идейных традиций древности (египетской и греко-римской); социокультурным и инфраструктурным аспектам истории русской философии; а также творчеству таких русских мыслителей, как Максим Грек, И.И.Лапшин, Н.О.Лосский, Б.Н.Чичерин и др. Предлагается новый взгляд на историю и перспективы полемики западников и славянофилов. Освещена панорама истолкований русскими философами начала XX в. феномена войны. Наряду с исследовательскими статьями публикуются новые источники (фрагменты древнерусского перевода трактата Псевдо-Дионисия Ареопагита «О божественных именах» и фрагменты воспоминаний Г.Н.Трубецкого).

Издание адресовано специалистам, аспирантам, студентам и всем интересующимся историей русской философии.

М.Н. Громов

Образ Софии Премудрости в русской философии и культуре

Не случаен возрастающий интерес к одной из доминант нашей культуры – к возвышенному образу Святой Софии Премудрости Божией, который связует сакральное с эстетическим, премудростное с нравственным, эзотерическое с яркой выразительностью, сокровенное с понятными для всего народа воплощениями.

Этот образ связует также местные автохтонные традиции с мировой культурой, с христианским миром, с древнейшими цивилизациями Востока, с началом человеческой истории, ибо он является одним из наиболее укорененных архетипов общечеловеческого сознания. В различных вариациях женский образ Премудрости, Устроительницы, Покровительницы присутствует в мифологии, религии, культуре многих народов Земли. Это обязывает со всей серьезностью, объективностью и вниманием отнестись к русской интерпретации Святой Софии.

Сквозной и необычайно насыщенной сложным содержанием темой проходит через всю отечественную историю образ Софии Премудрости Божией. Ни в какой иной культуре он не представлен так широко и разнообразно. Стоят посвященные Святой Софии величественные кафедральные соборы Киева, Новгорода, Полоцка, Вологды, Тобольска. Два храма во имя Святой Софии сохранились в Москве, один из них с высокой поздней колокольной расположен на Софийской набережной напротив Кремля. Одновременно София предстает в роли особого иконографического образа во фресковой живописи, иконописи, миниатюре, шитье, пластике. Она

же является центральным или одним из главных образов целого круга литературных произведений, ей посвящены возвышенные песнопения и проникновенные молитвы. Сверх того, София Премудрость выступает одной из важнейших доминант русской мысли, имеет глубокий философско-символический смысл, содержит невыразимую в категориях абстрактного мышления эзотерическую таинственность и притягательную силу.

Образ Святой Софии Премудрости восхищает своим эстетическим совершенством. В каких бы воплощениях он ни являлся – храма, иконы, литературного образа, философемы, – он неизменно сияет мерцающим отблеском высшей духовной красоты. Прекрасен лик горней Премудрости, перед которым склоняется, по убеждению древнерусских авторов, вещная, тварная, телесная красота. Многих художников прошлого вдохновлял он на создание великолепных произведений, на творческое горение, на беззаветное служение истине.

Красноречиво повествуется об этом в жизнеописании Константина-Кирилла Философа, «первого наставника и учителя славянского народа»¹, стоящего у истоков не только болгарской и всей южнославянской православной, но и древнерусской культуры, издавна почитавшегося на Руси. В III главе пространного жития Константина-Кирилла паннонской редакции, приписываемого Клименту Охридскому², содержится описание многозначительного эпизода, называемого в отдельных списках «Видение» (вещий сон). Стратиг града Солуни повелел отроку выбрать себе невесту из многих красивых сверстниц, собрав их вместе. «Аз же глядав и смотрив всех, видех едину краснейшу всех, лицом светящуюся и украшену велеми монисты златыми и бисером и всею красотою, ей же бе имя София, сиречь Мудрость», – говорит он родителям. Те же отвечают словами, заимствованными из Книги Притч и Премудрости Соломона, о ценности знания, о мудрости, сияющей сильнее, чем солнце³.

Обручение с Софией, столь красочно и проникновенно описанное в пророческом сне юного Константина, определило всю его дальнейшую жизнь⁴. Он восхищается своими успехами в ученье, отвергает мирские забавы, целиком сосредотачиваясь на духовной деятельности, особенно в постижении словесных наук. Юноша сам наполняется внутренней духовной красотой, которая привле-

кает к нему людей. Он замечен, «о красоте его, и мудрости, и прилежании в науках» узнают при дворе византийского императора, куда он призывается для получения лучшего по тем временам образования в Магнаврской высшей школе, называемой иногда Константинопольским университетом.

И вновь судьба испытует юношу. Логофет Феоктист, занимающий высший придворный чин, предлагает Константину брак с богатой, знатной и красивой девицей, ведущий к светской карьере, – ей благоволит сам император. Константин избирает иной путь: он постригается в первый священнический чин, становясь дьяконом и патриаршим библиотекарем при Святой Софии, главном храме не только Византии, но всего православного мира. В душе он остается верен своему отроческому обручению, верен своей избраннице Софии, которая незримо сопровождает его до конца жизненного пути.

Особенностью средневековых произведений, словесных и живописных, музыкальных и архитектурных, является то, что наряду со внешним, событийным, эмпирическим, чувственно-осязаемым уровнем организации материала и пространства они содержат внутренний, символический, чувственно не воспринимаемый, видимый лишь «духовными глазами» сокровенный смысл. Сквозь словесный текст жития славянского первоучителя проступает глубоко назидательная притча о союзе человека с Мудростью: Константин родился в граде Солуни, находящемся под покровительством местного Софийского храма; приведен промыслом к Святой Софии Константинопольской, высшему духовному средоточию Византии; позднее был назван Философом, ибо не буквально (что явствует из этимологии слова), а всем своим существом возлюбил Софию, ставшую для него превыше всех благ земных. Не случайно именно Константин дал первое определение философии на славянском языке и сообщил славянской речи такие понятия (естество, свойство, сущность, природа, вселенная, закон, бытие, идея и др.), без которых немислимо развитое мышление⁵.

В славянской письменности сохранилось большое количество произведений (основная их масса – древнерусские), в которых описывается жизнь и духовный подвиг св. Константина-Кирилла, упоминается его имя вместе с именем брата Мефодия. В Похвале славянским первоучителям, по болгарскому пергаменному списку

XIV в. из русского Пантелеймонова монастыря на Афоне, св. Константин по эстетической традиции, восходящей к античности, сравнивается с неутомимой пчелой, влагающей в человеческие души сладостный мед высшего разума: «Весь мир претекова дельть яко пчела, богоразумия мед пречистый в срдца влагая»⁶.

На Руси Епифаний Премудрый, описывая просветительскую деятельность св. Стефана Пермского, создавшего зырянскую азбуку, сравнивает подвижническую суть его трудов с подвигом первоучителя: «Тамо Кирил, zde же Стефан, оба сиа мужа добра и мудра быста, и равно суца мудрованием, оба одинако равны подвиг обависта...»⁷ Имя Кирилла Философа присутствует в самых ранних русских рукописях: «Остромировом Евангелии» (под 14 февраля – днем памяти), «Изборнике 1073 года» (в статье о чтении книг), «Повести временных лет» (в рассказе о моравской миссии солунских братьев). Его имя на Руси неразрывно связано с Софией Премудростью, ибо она «сзда в срдци его храмь себе»⁸. Он же сам определил характерный для региона православной традиции Slavia orthodoxa тип мыслителя – не ученого схоласта, кабинетного затворника, но пламенного проповедника, просветителя, народного наставника, обращенного к людям подвижника идеи, что стало главной линией отечественного любомудрия⁹.

Столь же неотделимым от образа Софии Премудрости является в древнерусской традиции имя киевского князя Ярослава, прозванного Мудрым. Рассказ о его обширной просветительской деятельности, красочно описанный в «Повести временных лет» под 1037 годом, органично переходит в восторженный гимн знанию, мудрости, книге, один из самых ярких в древнерусской литературе. В композиционный центр славянского панегирика умело вписаны слова из библейской похвалы горнему знанию: «Аз, Премудрость, вселих свет и разум и смысл аз призвах ... Мои съвети, моя мудрость, мое утвержденье, моя крепость. Мною цесаревице царствуют, а силнии пишють правду. Мною вельможа величаются и учителя держать землю. Аз любящая мя люблю, ищущи мене обрящуть благодать»¹⁰.

Как воздвижение «дома Премудрости» было воспринято современниками построение Ярославом храма Святой Софии Киевской. Он же укрепил город, поставил Золотые ворота, уподобив славянскую столицу византийской. Храм как духовное средоточие,

как глава града, а град как единение людей имеют в средневековой семантике особый смысл. Образ города с крепкими стенами, с вознесенным над ним храмом, был символом устойчивого, огражденного от внешних сил, устроенного на благо бытия. Этот образ широко представлен в древнерусском искусстве, разнообразно варьируясь и своеобразно накладываясь на изображения реальных городов, крепостей, монастырей Древней Руси.

Иларион в «Слове о Законе и Благодати» помещает торжественную похвалу Ярославу, которая, возможно, прозвучала впервые под сводами Св. Софии. Деяния сына Владимира, крестившего Русь и введшего ее в семью цивилизованных народов, сравниваются с деяниями мудрого библейского царя Соломона, сына легендарного Давида, и прежде всего с построением им Иерусалимского храма: «Акы Соломон окончил дела Давда, иже дом Божий великийи святыи Его Премудрости създа». Если раньше «тайная премудрости Божии утаена бяаху», то теперь она предстала перед новопросвещенными русичами во всем своем величии и красоте. Духовная красота Св. Софии отражается в ее сверкающем великолепии, ибо храм был украшен на диво всем народам и странам: «Всякою красотою украси, златом и серебром, и камениемъ драгим, и съсуды честными, яже церкви дивна и власна всем округниим странам»¹¹.

Среди многих функций, выполнявшихся Киевской Софией, которая была и митрополичьим храмом, и книгохранилищем, и местом приема послов, и пантеоном, где в мраморном саркофаге был погребен ее строитель Ярослав Мудрый, она играла роль сокровищницы искусств в их органическом синтезе. То, что сейчас раздельно представляют театр, музей, картинная галерея, филармония, было объединено единым действием храмового служения. Если вспомнить о раздававшемся под сводами Св. Софии пении, о торжественно звучащих проповедях, о таинственно мерцающих мозаиках и дымчато проступающих фресковых росписях, о разноцветных иконах, переливающихся одеяниях, многоценной утвари, об облаченных в оклады книгах, об особой обонятельной атмосфере – и все это соотнести с внутренней и внешней организацией пространства, с искусной обработкой использованных материалов, то можно представить, какое мировоззренческое и эстетическое воздействие производила на древнерусских людей София,

высившаяся посреди Киева как бесценный палладиум, игравший для славянской столицы не меньшую роль, чем Парфенон для древних Афин или Св. София для Константинополя.

В свое время русским людям, посещавшим Константинопольскую Софию, казалось, что они пребывали на небесах, так сильно было воздействие этого храма¹². «И приходом же в Греки, и ведошныи, идеже служить Богу своему, и не свемы, на небе ли есмы были, ли на земли: несть бо на земли такого вида ли красоты такая...» Теперь подобные святилища появились на Руси, сначала в Киеве, затем в Чернигове, Новгороде, Смоленске и других городах. Сеть софийских храмов покрывала греческие и славянские земли, они украшали Солунь, Мистру, Никею, Трапезунд, Охрид и другие города греко-славянского православного мира. В честь древнего храма Света София получила свое имя новая болгарская столица.

Образ Премудрости явился новопросвещенным древнерусским людям и со страниц переведенных книг, прежде всего канонических. Апостол Павел, говоря об иудеях, ждущих чудес от новой христианской веры, и об эллинах, ищущих от нее премудрости, называет Христа «Божией Премудростью» (1 Кор 1, 24). Смысл этой Премудрости сокровен и непостижим. По его словам, «мудрость же мы проповедуем между совершенными, но мудрость не века сего и не властей века сего преходящих. Но проповедуем премудрость Божию, тайную, сокровенную, которую предназначил Бог прежде веков к славе нашей» (1 Кор, 2, 6–7).

Наряду с первоначальным отождествлением в христианстве Премудрости с Христом как Логосом, божественным Словом, имеются иные ее трактовки: как одного из божественных свойств, как самогo христианского вероучения, как риторической премудрости слова у того же апостола Павла, как одного из служебных духов, «духа премудрости и разума» у пророка Исаяи (Ис II, 2), или как Богородицы. Полисемантика, сложность и несовпадающие трактовки изначального смысла этого общечеловеческого архетипа заставляют хотя бы вкратце осветить историю его возникновения, вскрыть генезис наслоившихся на него восточных и античных мифологем¹³.

Впервые термин σοφία встречается у Гомера в «Илиаде» (песнь 15, ст. 410–413), где он обозначает мудрость, проистекающую от Афины Паллады. Родившаяся из головы Зевса, девственная прекрасная богиня предстает как «многодаровитая мать ху-

дожеств», устроительница и защитница городов, «Гра-додержица» (Πολιούχος). Божественной мудростью именует Софию Платон (Федр, 278). Категориальный анализ Мудрости как знания перво-причин и сущности дает Аристотель (Метафизика, 983 А 24–25; 995 В 10–13). Понятие Софии осмыслили Демокрит, Пифагор, Филолай, Прокл и многие другие эллинские мыслители.

Кроме античного влияния на формирование средневекового образа Софии существенное персонифицирующее воздействие оказала ветхозаветная мифологема Премудрости. В наиболее философичной части Библии, которую иногда называют «премудростной» (Книга Премудрости Соломона, Книга Притчей Соломоновых, Книга Премудрости Иисуса сына Сирахова, Екклезиаст)¹⁴, проступает менее абстрагированный в сравнении с греческим, более чувственно воспринимаемый, личностный, интимный (в духовно-возвышенном значении этого слова) облик Премудрости. Именно здесь возникает мотив обручения с мудростью, и связан он с юным Соломоном. Попросив у Бога во сне даровать ему «сердце разумное», юноша получает великий дар прозрения в суть вещей, понимание прекрасного и благого устройства бытия. Соломон воздвигает грандиозный Иерусалимский храм, который станет прообразом софийских храмов Средневековья. Его перу приписывают две премудростные книги, Песнь Песней, Екклезиаст, ряд других творений; с его именем связаны справедливые суды и чаша с таинственными письменами, содержащими пророчество о Христе¹⁵.

Подлинным гимном Мудрости звучат древние библейские строки:

Главное – мудрость: приобретай мудрость,
и всем именем твоим приобретай разум.
Высоко цени ее, и она возвысит тебя;
она прославит тебя, если ты прилепишься к ней;
возложит на голову твою прекрасный венок,
доставит тебе великолепный венец.

(Притч 4, 7–9).

Библейский царь Соломон стал олицетворением восточной мудрости в Средние века. На одной из ранних русских фресок начала XII в. в барабане центральной главы Новгородского Софийского собора Соломон изображен в царском облачении со свитком

в правой руке, где начертаны слова: «Премудрость създа себе храм и утврди стлѣп семь и посьла своя...»¹⁶. На сюжет построения Премудростью своего обиталища – дома или храма – создано немало произведений литературы и искусства, в том числе в Древней Руси. Они опираются на строки девятой главы той же книги:

Премудрость построила себе дом,
вытесала семь столбов его,
заколола жертву, растворила вино свое
и приготовила у себя трапезу;
послала слуг своих
провозгласить с возвышенностей городских:
Кто неразумен, обратись сюда!
И скудоумному она сказала:
Идите, ешьте хлеб мой
и пейте вино, мною растворенное;
оставьте неразумие,
и живите, и ходите путем разума.

(Притч 9, 1–6).

Образ духовной трапезы, созвучный платоновскому «Пиру», предстает как чувственно осязаемый пир души, с веселием насыщающейся незримыми благами. Мирской аспект этой сцены отходит на второй план, явственно же проступает сокровенный смысл причащения хлебом и вином высшей мудрости, который войдет в таинство Евхаристии, сложившееся под влиянием древнего восточного обычая преломления хлеба и вкушения вина, но в ином литургическом христианском смысле.

Почитание Мудрости как царствующей персоны, освященной свыше и причастной к самым сокровенным тайнам бытия, уходит своими истоками дальше на Восток. Верховное божество иранской мифологии Ахурамазда («Господствующая мудрость»), изображаемое в крылатом солнечном диске (напоминающем круги «славы» в древнерусской иконописи), имело 7 ангелообразных женственных божеств, среди которых выделяется Аша Вахишта – Истина, покровительница огня. Возможно, отсюда проистекает традиция изображения Св. Софии в иконописи с огненным ликом и огненными крыльями в новгородской иконографии. Становится ясным и то, почему Персидское государство в некоторых древнерусских источниках именуется как «Софийское»¹⁷.

На византийской почве в рамках христианской идеологии происходит соединение античного образа Софии, связанного с Афиной Палладой, и библейского образа Премудрости; складывается новая интерпретация одного из глубинных общечеловеческих архетипов – прекрасной, девственной, благоустраивающей, царственной Премудрости. В спорах с гностическими сектами, с арианами, с монофизитами выкристаллизовывалась византийская софиология. Она опиралась на труды Оригена, Афанасия Александрийского, Григория Нисского, Максима Исповедника и других авторитетов.

Особенно важен вклад Дионисия Ареопагита в выработку восточнохристианского понимания Софии. Именно он убедительно обосновал необходимость добавления трансцендирующей приставки к имени Мудрости – «верх», «сверх», в старославянском языке – «пре». Мудрость человеческая и горняя Премудрость были ясно осознаны в своей соотнесенности. Перевод корпуса «Ареопагитик», законченный в 1371 г. иноком Исайей, появившись на Руси, стал одним из основных философско-эстетических и софиологических трактатов.

В опубликованном Г.М. Прохоровым «Послании Титу-иерарху» из корпуса «Ареопагитик» по сербскому списку XIV в., древнейшему из сохранившихся славянских (с комментариями Максима Исповедника), София Премудрость предстает промыслом совершенным, «иже бытию и благобытию всех виновных, и на все проходить, и въ всячьских бывает, и объемлеть вса»¹⁸.

Сложна и разнообразна иконография Софии Премудрости. Сложна потому, что невозможно исчерпывающе выразить художественно-пластическими средствами столь непростой архетип. Старая проблема выражения идеального через материальное вновь предстает здесь во всей остроте. Разнообразен же лик Софии Премудрости в искусстве ввиду различных ее трактовок и отсутствия канонически утвержденного и нормативно закрепленного изображения (в отличие, скажем, от иконографических канонов Христа и Богоматери). Строгого канона в изображении Софии Премудрости не было ни в Византии, ни на Балканах, ни на Руси.

Согласно древним сказаниям, первое изображение в Константинопольском храме отразило отождествление ее с Логосом, Спасом, Иисусом Христом. Как сообщается в одном из наиболее ранних русских источников XII в.: «Оттоле же прият таковое на-

речение (о) церкви: (да) именуется святая София Слово Божие, нареченное от ангела Господня»¹⁹. София здесь была представлена в виде ангела Великого Совета, среднего в изображении ветхозаветной Троицы.

Ф.И.Буслаев считал это изображение сходным с лаконичным обликом Спаса Вседержителя на миниатюре лионской рукописи Психомахия Пруденция, содержащей изображение Христа с книгой в руке и надписью «Sancta Sophia»²⁰. Ангел, изображающий Софию, получил иконографические атрибуты Христа: царско-архиерейское облачение и кресчатый нимб, дабы выделить его среди иных. В несохранившейся росписи Золотой палаты Московского Кремля было изображение «Спаса на херувимах» с подписью «Премудрость ИС ХС». Показательно, что в ряде литературных памятников Новгородский и Полоцкий храмы в честь Премудрости называются мужским именем Софей, это, в частности, отразилось в наименовании софиологического сочинения Зиновия Отенского²¹.

Первой софийной иконой на Руси, возможно, стал древний образ новгородского храма византийского письма (из Корсуни) или написанный при построении каменного здания храма, но тоже «греческого перевода». Безусловно, какая-то софийная икона должна была иметься и в киевском храме, посвященном Софии Премудрости, но о ней не сохранилось никаких сведений, а стоящая сейчас в иконостасе икона Св. Софии Киевской относится ко времени Петра Могилы.

Именно Новгород стал центром софийной иконографии на Руси. Возрождение интереса к образу Св. Софии связано с деятельностью митрополита Макария, будущего главы русской церкви при Иване Грозном, известного своими культурно-просветительскими мероприятиями. Он сам был иконописцем и, возможно, принял участие в разработке композиции, называемой Новгородской Софией.

В законченном виде новгородский вариант иконы Св. Софии представляет собой усложненную и полную глубокого символического смысла композицию. В центре на престоле восседает в царском одеянии огненнолицый и огненнокрылый ангел с венцом на голове, жезлом в правой и свитком в левой руке. Ему предстоят (как в деисусном чине) слева Богородица с круглым медальон-

ным изображением Эммануила в руках и справа Иоанн Предтеча с хартией в левой руке и прижатой к груди правой. Темная со звездами иссиня-черная «слава», на фоне которой восседает София Премудрость Божия, придает ей космически-вселенский характер. Над главой ангела поясное изображение Христа, над ним шесть симметрично расположенных ангелов со «свитком неба» в руках, а между ними на уготованном престоле золотистого цвета книга с красным обрезаем²².

Иногда эта композиция дополняется припадающими к подножию престола фигурами новгородских святых Никиты и Иоанна, других новгородских святых в клеймах иконы, причем все они развернуты к центру композиции и стоят с воздетыми руками. Каждая деталь, особенно в изображении крылатого ангела, имеет свою символику, которая толкуется по одной из древнерусских рукописей таким образом: имеет над собой Христа, ибо Он «главо мудрости»; лик огненный потому, что огнем божественным опалает «страсти тленныя, просвещая же душу чисту»; венец царский означает, что «смиренная ... мудрость царствует страстем»; одеяние и скипетр знаменуют «образ старейшинства и святительства», «властелинский сан»; свиток «в шюйце» (левой руке), свернутый и прижатый к сердцу, содержит «неведомые съкровенные тайны, рекше преданная писания видети»²³. Весь образ пронизан вселенским, космическим смыслом.

Макарий, став митрополитом всея Руси, перенес новгородский культ Софии Премудрости на московскую почву. Ее изображение появляется во всех главных соборах Московского Кремля: икона в Благовещенском соборе, наружная фреска в полукружии закомары над жертвенником Успенского собора, фреска в алтаре Архангельского собора над горним местом. «Представляется не случайным то обстоятельство, что в Кремле три известные софийные изображения расположены в алтарной части храмов... где совершается главнейшее христианское таинство – Евхаристия»²⁴.

Шестнадцатый век в русской культуре стал временем наибольшего распространения образа Софии Премудрости на Руси. Не только в центре, но и по многим городам, селам, монастырям начинается распространение иконографии Софии Премудрости, строительство посвященных ей храмов, переписывание старых и создание новых софиологических литературных сочинений. Ког-

да Иван Грозный задумал перенести столицу на Север, в Вологду, он повелел выстроить грандиозный Софийский собор по образцу московского Успенского. В несохранившемся костромском кафедральном Успенском соборе были интересные росписи в притворе и на наружной стене алтаря с изображениями Софии Премудрости. В вологодской церкви Св. Георгия обнаружил икону Святой Софии известный искусствовед Г.Н.Лукомский²⁵. Эти примеры можно умножить, они свидетельствуют о широком распространении данного образа по всей территории России начиная с эпохи Ивана Грозного.

Кроме того варианта софийной иконографии, который принято называть новгородским, выделяют еще три: киевский, ярославский (холмогорский) и композицию «Премудрость созда себе дом». Если в новгородской иконографии София Премудрость предстает в образе крылатого ангела, то в киевской – как Богородица, в ярославской – как Церковь, а в последней композиции – как символическое изображение Евхаристии.

Киевская Св. София, изображение которой сохранилось в иконостасе, имеет сложную композицию, где многократно подчеркивается символическое значение семерицы. Богоматерь, в образе Оранты, стоит на полумесяце в центре кивория, символизирующего семистолпный храм, к которому ведут 7 ступеней с 7-ю стоящими на них пророками и святыми отцами и над которым в небесах проступают поясные фигуры 7 ангелов. В ярославской иконе вместо Богоматери изображен престол с распятием под киворием и несколько иная композиция, о которой можно судить по фреске церкви Иоанна Златоуста в Ярославле²⁶.

Если киевская и ярославская (иногда называемая «крестной») иконографии Св. Софии сравнительно поздние и малораспространенные, то композиция «Премудрость созда себе дом» является древней и известной по многим памятникам. (К слову сказать, киевская и ярославская иконы тоже могут трактоваться как разновидности этой композиции.)

Сюжет «Премудрость созда себе дом» пришел на Русь с Балкан, хотя и имеет какой-нибудь византийский прототип²⁷. Древнейшее из сохранившихся изображений относят к 1295 г., и представляет оно фреску в церкви Климента в Охриде. В нескольких сербских, македонских, болгарских храмах есть фрески на этот

сюжет. «Совершенно очевидна связь темы Премудрости с литургическими песнопениями и таинствами литургии»²⁸. Самое раннее древнерусское изображение 1363 г. имелось в церкви Успения на Волотовом поле близ Новгорода, разрушенной в годы последней войны. Одно из наиболее красочных и развернутых изображений данного сюжета присутствует в иконе конца XV в. из Кириллова монастыря возле Новгорода, хранящейся ныне в Государственной Третьяковской галерее²⁹.

Икона двухчастная. Внизу слева изображена Премудрость с восьмиконечным нимбом в белом хитоне, восседающая на семистолпном седалище с чашей, символом Евхаристии, в левой руке и жезлом в правой. Она обрамлена пятью кругами «славы». В правом верхнем углу сидящая Богоматерь с Младенцем. Между Премудростью и Богоматерью разворачивается динамическое действие: семь слуг, символизирующих апостольское служение, протягивают чаши семи устремляющимся к ним юношам. Вверху из храма свешивается фигура царя Соломона со свитком, справа ей противостоит Иоанн Дамаскин, также со свитком. Внизу – престол с «уготованной трапезой». В верхней части иконы помещено изображение монументального храма, где на фоне палат представлены 7 вселенских соборов. Над храмом семь кругов с ангелами, изображающими 7 духов пророка Исайи³⁰.

Заканчивая кратко рассмотрение иконографии Софии, следует заметить, что она воплощена не только во фресках, иконописи, миниатюрах, но также в мелкой пластике (костяной складень из Ипатьевского монастыря, деревянный образок из коллекции А.С.Уварова), шитье (хоругвь из Никитского храма в Новгороде, новгородская пелена в ГИМе), сфрагистике (изображение на печатях новгородских архиепископов). Возможны и другие воплощения возвышенного образа Софии Премудрости.

Многообразны памятники литературы и письменные источники, в той или иной степени посвященные теме Софии. Уже в составе Изборника 1073 года содержится статья Ипполита в редакции Анастасия Синаита, где истолковывается IX притча Соломона, положившая начало иконографии «Премудрость созда себе дом»³¹. Значение этого византийского источника подчеркнул А.Амман³². Притча и толкование на нее, известные в нескольких редакциях, привлекали внимание Климента Смолятича, Кирилла

Туровского, Иосифа Волоцкого, Зиновия Отенского, Иоанникия Лихуда, Семена Шаховского и многих других русских средневековых мыслителей и писателей. Эта же тема развивалась в гимнографических творениях, каковыми являются канон на великий четверг Косьмы Майюмского, пасхальный канон Иоанна Дамаскина, стихиры на преполовление, служба на начало индикта. В особом каноне, посвященном Св. Софии и хранившемся в одноименном московском храме, поставленном близ Пушечного двора, содержатся такие взволнованные строки: «Всем сердцем взыщем Премудрость ... Дар благ дает нам София ... и путем правым тещи наставляет нас, аще течем путем тем – не запнемся и сохраняем себе в живот вечный»³³.

Если же брать тему Премудрости во всех ее проявлениях и во множестве близких ей понятий, то редкий древнерусский автор в той или иной мере не касался Софии, ибо сам тип мышления и мировоззрения того времени содержал софийный элемент. С первых и до последних лет жизни человек соприкасался с образом Софии, в храме во время литургии перед ектенией он слышал возглас: «Премудрость вонмем» («внимаем Премудрости»). Совпадение же имени христианской святой мученицы Софии с именем Премудрости порождало ассоциативную связь имен трех дочерей – Веры, Надежды, Любви – с христианскими добродетелями³⁴.

Интересны многочисленные интерпретации Софии, ее атрибутов, связанных с ней имен и понятий в древнерусских лексикографических словарях, прежде всего в Азбуковниках, возникших не без влияния такого энциклопедически образованного филолога, богослова и философа, каким был Максим Грек³⁵. Существуют как краткие объяснения лексемы София: «София (греч.) – премудрость»³⁶, так и пространные, вроде истолкования новгородского варианта Софии³⁷.

И наконец, образ Софии имеет важное значение для понимания древнерусской философии и эстетики, ибо он в совершенных произведениях искусства выразил нерасторжимое единство мудрости и красоты. Тот вдохновенный платоновский эрос, который побуждал античную мысль стремиться к горнему знанию как высшему выражению прекрасного, проник через византийское посредничество на Русь и послужил мощным творческим импульсом в становлении древнерусской мудрости. Эта антисхоластическая

традиция глубоко укоренилась в отечественной культуре и создала развитые формы философствования, неотделимые от словесного и изобразительного искусства. Русская мысль наилучшим образом выражала себя в искусстве и литературе во все века. Эта тенденция эмоционально-эстетического понимания мудрости прослеживается и в европейской культуре, в частности в августицизме: «Мудрость отождествляется Августином с красотой и возводится в создатели как философии, так и науки “любви к прекрасному” – филокалии»³⁹.

При всей своей духовной утонченности образ Софии Премудрости являлся не отвлеченным символом, но одной из важных доминант социальной практики в древнерусском обществе. Храм Святой Софии Киевской был не только сакральным средоточием, палладиумом Древней Руси, но и ее общественно-политическим центром, ибо в нем происходили важнейшие государственные церемонии: прием послов, оглашение документов, обсуждение важнейших вопросов внутренней и внешней жизни. Новгородская Св. София выступала зримым символом независимости феодальной республики: «Где святая София, тут и Новгород». Группированный вокруг кафедрального собора «политический и хозяйственный комплекс», называемый «домом Св. Софии», играл роль организующего ядра всей общественной жизни средневекового Новгорода³⁰. Для укрепления политического единства Российского государства в XVI в. при Иване Грозном утверждается культ Софии Премудрости в Москве и потом централизованно распространяется по всей Руси. Строительство Софийского собора в Тобольске, ставшем центром русской колонизации в Западной Сибири, имело цель духовно-практического освоения новых земель, вошедших в состав расширявшего свои пределы государства.

Тема Софии Премудрости, пройдя через всю историю допетровской Руси и получив разнообразные формы своего бытия на благодатной древнерусской почве, перешла впоследствии в отечественную культуру Нового времени. Она проступает в творчестве многих философов XVIII–XIX столетий. В начале XX в. вместе с интересом к древнерусской живописи и архитектуре усиливается интерес к теме Софии. Начинает издаваться специальный журнал «София»⁴⁰, создаются новые произведения искусства на тему Премудрости, например, колоритный образ Св. Софии новгородского

типа в иконостасе Троицкого собора Почаевской лавры, построенного архитектором А.В.Щусевым накануне Первой мировой войны. Сейчас вновь пробуждается интерес к теме Софии Премудрости, о чем свидетельствуют ряд публикаций последних лет и новые произведения сакрального искусства, ей посвященные⁴¹.

Примечания

- ¹ Сказания о начале славянской письменности. М., 1981. С. 75. (Следует заметить, что св. Кирилл почитается с братом св. Мефодием и в католическом мире. Вместе со св. Бенедиктом Нурсийским он, согласно одной из папских энциклик, признается патроном всей христианской Европы).
- ² *Климент Охридски*. Събрани съчинения. Пространни жития на Кирил и Методий. Т. 3. София, 1973.
- ³ Рукопись XV в. РГБ. Ф. МДА. № 19, л. 366.
- ⁴ III глава пространного жития Кирилла-Константина проанализирована итальянским славистом Анжело Данти в статье «Духовный путеводитель святого: от мудрости к Премудрости»: *Danti A. L'itinerario spirituale di un santo: dalla sagesza alla Sapienza. Note sul cap. III della vita Constantini* // Константин-Кирилл Философ. Материалы от научные конференции по случаю 1150-годишнина от рождението му. София, 1981. С. 37–58.
- ⁵ *Ševčenco J. The definition of philosophy in the Life of Saint Constantin* // For Roman Jacobson, essays on the occasion of his sixtieth birthday. The Hague, 1956. P. 449–457.
- ⁶ *Александров А.И.* Служба святым славянским апостолам Кириллу и Мефодию в болгарском списке XIV века. Варшава, 1893. С. 7.
- ⁷ *Епифаний Премудрый*. Повесть о Стефане Пермском // Памятники старинной русской литературы, издаваемые Г.Кушелевым-Безбородко. Вып. 4. СПб., 1862. С. 151.
- ⁸ *Климент Охридский*. Похвала Кириллу Философу // *Ундольский В.М.* Климент епископ Словенский. М., 1895. С. 45.
- ⁹ *Громов М. Н.* Образы философов в Древней Руси. М., 2010.
- ¹⁰ Повесть временных лет // Памятники литературы Древней Руси. Начало русской литературы. XI – начало XII века. М., 1978. С. 177.
- ¹¹ *Молдован А.М.* «Слово о законе и благодати» Илариона. Киев, 1984. С. 97.
- ¹² Повесть временных лет // Памятники литературы Древней Руси. XI – начало XII века. С. 122. Красота как аргумент, как свидетельство, как высший довод занимает в русской традиции особое место. Если есть в мире тварная красота – значит, есть Творец ее; если есть «Святая Троица» Андрея Рублева – значит, есть Бог.
- ¹³ Теме Софии Премудрости посвящена обширная библиография, имеющаяся в исследованиях русских дореволюционных (Н.П.Кондаков, Ф.И.Буслаев, Е.Н.Трубецкой, П.А.Флоренский) и современных (А.В.Арциховский, В.Н.Лазарев, В.Г.Брюсова, С.С.Аверинцев), зарубежных (А.Амман, Л.Будде, Э.Вейцман, А.Грабар, О.Демус, Л.Прашков) исследователей.

- 14 См.: *Горский А.В., Невоструев К.И.* Описание славянских рукописей Московской Синодальной библиотеки. Отдел первый. Священное Писание. М., 1855. С. 9 (по особой статье, заимствованной из Вульгаты).
- 15 *Farber R.* König Salomon in der Tradition. Wien, 1902. О влиянии ветхозаветной премудростной традиции на новозаветную см.: *Lips H. von.* *Weisheitliche Traditionen im Neuen Testament.* Neukirchen, 1990.
- 16 *Лазарев В.Н.* Византийское и древнерусское искусство. М., 1978. С. 140–145.
- 17 Книга глаголемая Козмография, сиречь описание сего света земель и государств великих. СПб., 1878–1881. С. 333.
- 18 *Прохоров Г.М.* Послание Титу-иерарху Дионисия Ареопагита в славянском переводе и иконография «Премудрость созда себе дом» // ТОДРЛ. Т. XXXVIII. Л., 1985. С. 34.
- 19 Сказание о Святой Софии Цареградской // Памятники древней письменности и искусства. Вып. 78. СПб., 1889. С. 13.
- 20 *Буслаев Ф.И.* Исторические очерки русской народной словесности и искусства. Т. 2. СПб., 1861. С. 296.
- 21 *Зиновий Отенский.* Сказание известно, что есть Софей Премудрость Божия // Вестн. о-ва древнерус. искусства. Вып. I. 1874.
- 22 Квалифицированное искусствоведческое описание иконы Св. Софии Новгородского извода XVI в. из собрания П.Д.Корина см. в кн.: *Антонова В.И.* Древнерусское искусство в собрании Павла Корина. М., 1966. С. 58 (№ 36).
- 23 Фрагмент «София Премудрость Божия» в рукописи XVII в. // ГИМ, Син., № 70/238, л. 406–406об.
- 24 *Яковлева А.И.* «Образ мира» в иконе София Премудрость Божия» // Древнерусское искусство. Проблемы и атрибуции. М., 1977. С. 395. (В последнее время А.И.Яковлева выдвинула концепцию о более раннем происхождении так называемого Новгородского извода Софии Премудрости на московской почве и о его переносе в дальнейшем в Новгород.)
- 25 *Лукомский Г.К.* Вологда в ее старине. СПб., 1914. С. 108.
- 26 *Брюсова В.Г.* Фрески Ярославля XVII – начала XVIII века. М., 1983. С. 140.
- 27 *Meuendorff I.* L'iconographie de la Sagesse divine dans la tradition byzantine // Cahiers archeologiques. Paris, 1959. X. P. 273.
- 28 *Прашков Л.* Хрелева башня Рильского монастыря и ее стенопись // Древнерусское искусство. Зарубежные связи. М., 1975. С. 157.
- 29 *Антонова В.И., Мнева Н.Е.* Каталог древнерусской живописи (Государственная Третьяковская галерея). Т. II. М., 1963. С. 25.
- 30 *Сидорова Т.А.* Вологодская фреска «Премудрость созда себе дом» и ее отношение к новгородской ереси стригольников в XIV в. // ТОДРЛ. Т. XXVI. Л., 1971. С. 213–214.
- 31 *Брюсова В.Г.* Толкование на IX притчу Соломона в Изборнике 1073 г. // Изборник Святослава 1073 года: Сб. ст. М., 1977. С. 292–306.
- 32 *Atman A.* Darstellung und Deutung der Sophia im vorpetrischen Russland // Orientalia Christiana periodica. Roma, 1938 (IV). P. 129–156.
- 33 *Флоренский П.* Служба Софии Премудрости Божией. Сергиев Посад, 1972. С. 8.

- ³⁴ Показательно объединение в одном произведении искусства – трехстворчатом складне начала XVII в. строгановских писем новгородского образа Софии и изображения Софии с дочерьми Верой, Надеждой, Любовью (*Антонова В.И.* Древнерусское искусство в собрании Павла Корина. № 66. С. 88–89).
- ³⁵ *Карпов А.* Азбуковники или алфавиты иностранных речей по спискам Соловецкой библиотеки. Казань, 1877. С. 219–220.
- ³⁶ Рукопись XVII в. // РГБ: Пискарь, № 197. л. 135. Здесь же объясняется значение однокоренных лексем: «софос», «софее», «софист».
- ³⁷ Рукопись XVII в. // РНБ, Солов., № 20/30. л. 90 об. – 92 об.
- ³⁸ *Бычков В.В.* Эстетика Аврелия Августина. М., 1984. С. 49.
- ³⁹ *Тихомиров М.Н.* Русская культура X–XVIII вв. М., 1968. С. 185–199.
- ⁴⁰ «София» // Журнал искусства и литературы. М., 1914, № 1–6. Издавался К.Ф.Некрасовым под ред. П.П.Муратова.
- ⁴¹ *Бычков В.В.* Русская теургическая эстетика. М., 2007.

В.В. Мильков

Палейная антропология и ее источники

В древнерусскую эпоху христианские представления о человеке формировались под влиянием переводной литературы. Однако вопрос о том, что и как усваивалось русскими мыслителями, до сих пор остается открытым. Антропологических трактатов письменность Древней Руси не знает. Отдельные суждения антропологического свойства разбросаны по многочисленным произведениям древнерусской книжности, а их систематизация до сих пор не проведена. Вместе с тем в книжном наследии существует оригинальный русский труд, в котором наряду с обширным спектром религиозно-философских проблем рассматривается и антропологическая проблематика. Имеется в виду «Палея Толковая», к которой историки отечественной философии, к сожалению, обращаются крайне редко. Именно этот труд демонстрирует результаты влияния переводной экзегезы на оригинальную русскую мысль.

«Палея Толковая» – это фундаментальный труд отечественного автора. Он появился еще в домонгольскую эпоху¹. По составу произведения можно судить, что автор был знаком с содержанием трудов Севериана Габальского, Иоанна Златоуста, Епифания Кипрского, Ефрема Сирина, Мефодия Патарского, Козьмы Индикоплова, Иоанна Дамаскина. Некоторые сведения составитель «Палеи» заимствовал из более или менее обширных извлечений текстов экзегетов в сборники и компендиумы богословского характера. Но нельзя сбрасывать со счетов, что до татаро-монголь-

ского нашествия монастырские книгохранилища уже располагали, по крайней мере, минимумом основных святоотеческих текстов, представлявших разные богословские направления.

По своим признакам «Палея» является произведением энциклопедическим, охватывавшим своим содержанием различные аспекты бытия мира и человека. Наряду с компиляцией заимствований из святоотеческого наследия в ней воспроизводятся сведения самого широкого характера: естественнонаучные, астрономические, календарные, медицинские, географические, климатологические, исторические. В жанровом отношении «Палея Толковая» относится к произведениям полемической экзегезы². При этом богословские построения сопрягались с решением глубоко философских проблем онтологического, гносеологического, историософского и в том числе антропологического значения³. Философская проблематика в «Палее», как и вообще в христианской экзегезе, присутствует имплицитно, будучи синкретически слитной с теологией⁴.

Тематически начальные разделы «Палеи Толковой» начинались Шестодневом и содержали толкования на бытийные разделы Библии. Сущность человека подробным образом характеризуется при описании шестого дня творения. В этом разделе «Палеи» разъясняется специфика взаимодействия души и тела, а также целый ряд физических особенностей организма человека. Благодаря насыщенности содержания самой разнообразной информацией «Палея Толковая» получила широкое распространение в древнерусской книжности⁵. К сожалению, число публикаций и исследований памятника далеко не отвечает тому значению, какое он занимает в отечественной культуре⁶. Автор «Палеи Толковой» начинает повествование о человеке с обличения иудеев, предваряя антропологическую тематику христологическими и тринитарными рассуждениями. Библейский постулат «Сотворим человека по образу нашему и по подобию» (Быт. 1, 26) в контексте повествования является отправным аргументом для опровержения ветхозаветного монотеизма. Характер доказательств соответствует принятым у христианских богословов толкованиям Предвечного Божьего совета. Автор опровергает мнение своих оппонентов, видевших в библейском стихе указание на собеседование Бога с ангелами либо с самим собой. В духе буквалистской

экзегезы проводится мысль об участии в Великом совете трех Лиц Троицы⁷. Чаще всего в экзегезе на шестой день творения обращалось внимание на то, что первые творения создаются одним словом, а к делу создания человека непосредственно приступает сам Творец. В «Палее», как и в других произведениях христианской книжности, создание человека представлено как совместное дело участников Совета.

Вслед за полемическим разделом следуют несколько блоков, в которых антропологическая проблематика рассматривается с разных точек зрения. Некоторые из этих блоков получили название непосредственно у самого составителя труда: «О сотворении человека», «Слово о частях и членах тела», «О душе, уме и мысли», «О человеческом теле». Два фрагмента текста антропологического раздела, хотя и имеют тематическую завершенность и обособленность внутри повествования, остались без названия. По содержанию их можно было бы озаглавить: «О рае и сотворении Евы», «Сказание о семени». При написании этих разделов создатель «Палеи» пользовался разными источниками, из которых опознаются извлечения из «Шестоднева» Иоанна экзарха Болгарского, главным образом из той части, в которой воспроизводится «Шестоднев» Севериана Габальского. Некоторые из фрагментов восходят к «Богословию» Иоанна Дамаскина. Еще имеется заимствование из трактата «Об устройении человека» Григория Нисского, а также сведения, восходящие к ветхозаветным апокрифам. Источники целого ряда текстовых блоков антропологической тематики пока не выявлены. Вполне возможно, что по крайней мере некоторые из них являются авторской переработкой идей Иоанна экзарха Болгарского.

Отправной точкой рассуждений в разделе «О сотворении человека» являются свидетельства Книги Бытия о создании венца творения. Сначала отличная от всех творений сущность человека описывается «Палеей» в общем виде: как Господь взял некоторую часть праха земного и создал из него «сосуд телесный», а потом создал душу и, приложив силу Духа святого, дуновением вложил ее в тело. Автор специально предостерегает, что душа в результате вдунувения не получила божественной природы, ибо не сам Дух святой стал душой⁸. Таким образом, предупреждается пантеистическое понимание человеческой сущности, что, видимо, пред-

ставлялось создателю «Палеи» актуальным по причине инерционности языческого мироощущения, с точки зрения которого все в действительности воспринималось одухотворенным.

Далее речь идет о признаках человека, отличающих его от прочих творений. Внешним признаком, согласно «Палее», является прямохождение. Идея, своими генетическими корнями, восходит к античности. Об отличии человека от животных по принципу прямохождения высказывался Аристотель⁹. Но в данном случае христианским смыслом ближе Платон, который говорил, что «голову, являющую собой наш корень, божество простерло туда, где изначально была рождена душа...»¹⁰. Платоновский посыл в «Палее» озвучен уже в духе понятий вероучения. Верхнее положение головы на распрямленном теле объясняется тем, чтобы «горе зрети къ творцю»¹¹.

Специальное внимание уделено характеристике онтологических свойств душевной сущности человека. Для этой цели используются идеи Севериана Габальского, которые заимствованы из компилятивных частей «Шестоднева» Иоанна экзарха. Общий смысл сводится к следующему. Душа хотя и является творением, но творением бесплотным, невидимым. Она не создана из какого-либо иного вещества и по своим качествам отлична от творений вещественного свойства («ч[e]л[ове]чская бо душа несть от вещи иная никакая же; бесплотна оубо и невидима и не разоумно от телесныа толстот отлоучень») ¹². Согласно «Палее», нематериальностью души человек отличается от животных и птиц, душой которых является кровь, созданная из материальных первоначал. Поэтому со смертью животных их души обращаются в прах, а души людские – бессмертны и по втором пришествии Господа ожидается соединение их со своими телами. Подобные особенности человеческой природы обязывают каждого заботиться о будущей судьбе своей души при этой жизни.

«Слово о частях и членах тела» представляет собой сильно сокращенное заимствование из VI Слова «Шестоднева» Иоанна экзарха Болгарского, где исходный палейному заимствованию текст читался в виде самостоятельного микротрактата по анатомии и физиологии человека¹³. В древнерусской книжности – это самый насыщенный медико-биологическими сведениями текст, обобщающий антропологические идеи Аристотеля, Платона и Галена.

Несмотря на сокращения, постулаты трактата придают антропологическому разделу «Палеи» высокое по средневековым понятиям качество научности.

В содержании «Слова о частях и членах тела» преобладает биологическая составляющая, но более всего внимания уделено тем органам, с которыми связывается нервно-психическая деятельность. Подробным образом характеризуется голова и ее внутреннее устройство. Череп рассматривается не просто как костная оболочка верхней части человеческого тела, но по признаку черепных швов дифференцируются мужские и женские черепа. В данном случае воспроизводится веками удерживавшееся ошибочное мнение Аристотеля, увязывавшего половую принадлежность с количеством швов на черепной коробке¹⁴. Мозг описывается как бескровный и холодный орган, куда от глаз тянутся нервные окончания (за них, судя по тексту, принимались анатомически наблюдаемые жилы).

Разъясняется физиология передачи в мозг звука. Согласно «Слову», ухо связано с внутренним ухом (евстахиевой трубой), куда входит звучащее слово и по той трубе поступает к губам и глотке, а уже от них жила протягивается к мозгу и передает туда звуковой сигнал. Мозг рассматривается как место локализации ума, а ум понимается как разумная и могущественная сила бесплотной души. Умная сила души представлена сидящей на высоком престоле. Она все видит и все слышит при помощи поднимающихся по «жилам» сведений («...жилы к мозгу. и ту абие доводит глас. ту же убо и сим разумная же и державная сила бесплотная же душа яко царица на висоце месте седяи. и слышимая разумеет скоро. и еже очыма видено будеть. восходящыми жылами. к нему разумеает»)¹⁵. Ум уподоблен владыке, которому душа повинуетя как царю («дух душу сказуяи. ум же поя владыку. ему же повинуется аки царю»)¹⁶. Если характеристика мозга и органов чувств дана по Аристотелю¹⁷, то идея локализации ума в мозгу чисто платоническая¹⁸. Эту идею Платон воспринял от Алкмеона, а Аристотель резко критиковал эту теорию, считая центром душевной и нервно-психической деятельности сердце¹⁹. Образ царя-ума, который распоряжается слугами-чувствами, также воспринят от Платона²⁰. Эту платоническую идею проводили в жизнь такие крупные мыслители Древней Руси, как Никифор и Кирилл Туровский.

К суждениям о царе-уме примыкает гносеологический пассаж, в котором повествуется об умственных познавательных способностях. В этом пассаже говорится, что бесплотный ум будто на крыльях способен возноситься на безмерную высоту, где он созерцает красоты небесные²¹. В этой своей способности прикасаться к занебесному ум сравнивается с душевным оком: «яко око душевное умъ проискаше»²². Именно через это «душевное око», по убеждению составителя, человеку открываются знания высшего порядка. Высказывание «Палеи» по данному вопросу не является оригинальным. Сравнением ума с душевным оком из древнерусских мыслителей пользовался платонически мудрствовавший митрополит Никифор²³. Аналогичное уподобление встречаем и у некоторых крупных христианских экзегетов (Иоанн Дамаскин, Михаил Пселл). Умственное познание они рассматривали как высшую из разумных способностей души, способной устремляться к божественному. Получается, что автор «Палеи» находится в русле многовековой христианской традиции. Но есть и смысловые оттенки. Нацеленность на небесное рассматривается им как естественное устремление ума, которому мешает отягощенность телесным: «аще ли убо тело поработит душу, и умъ нечистоты и всякаго скаредия исполнится. погубили время. и в бесконечную и в погибель вовлечется»²⁴. В данном случае недвусмысленно формулируется установка на аскетическое восприятие действительности. Поэтому для умной души ставится задача подчинить себе «телесный сосуд»²⁵. В данном контексте формулируется довольно парадоксальная мысль, что ум, в своих познавательных устремлениях, вроде бы не нуждается в данных телесных чувств вообще и способен внеэмпирически созерцать блага всякой вещи: «умъ же никако же телесных требуя чювьствъ но и паче от них изступая соглядает всяа благиня приходит»²⁶. Если сравнить этот раздел с первоисточником, нельзя не увидеть, что по сравнению с «Шестодневом» имеет место сокращение текста, в котором говорилось о роли чувственного ощущения в познании. При восприятии новой редакции может сложиться впечатление, что умственная деятельность отрывалась от эмпирии. Но речь все же должна идти не о смысловом искажении, а о тенденциозном подходе к решению проблемы. Составитель «Палеи», с позиций негативного отношения ко всему плотскому, просто не посчитал нужным в данной

части повествования уделять внимание чувственному познанию, как весьма несовершенному в сравнении с восприятием высших истин. Вряд ли его нужно относить к идейным врагам эмпиризма. Он оперирует понятными для аскета категориями, поэтому и сосредоточил все внимание на способности ума представлять трансцендентное и при этом не нуждаться в опоре на чувственный опыт, ибо представления о надприродном внеэмпиричны.

Механизм чувственного познания физически ощущаемой действительности рассмотрен в «Слове о частях и членах тела», а также в других частях антропологического блока, где характеризуются телесные качества человека. В частности, раздел «О душе, уме и мысли» вводит эмпирическую составляющую гносеологии, что не дает оснований для вывода об искажении компилятором и редактором разных источников общих принципов христианской гносеологии. Оснований для обвинения автора «Палеи» в игнорировании чувственных актов познания нет. Чувственность – это элементарная и начальная стадия далеко не глубокого познания. Однако установка на абстрагирование от всего материального преобладает. Мысли о Божественном здесь по-прежнему не связаны с чувственностью. Они предстают некими внеэмпирическими образами трансцендентности. Это сверхъестественное знание (круговращение идей, чистое умозрение, припоминание) независимо от данных опыта. Оно может быть получено либо путем откровения, либо вследствие умозаключения. Сформулированный ранее принцип возможности познания трансцендентного вне чувств остается в силе. Таким образом, «Палея» подводит к выводу о важности умозрения. Автор находится на пути от мистики к теологическому рационализму. В общем и целом в антропологических характеристиках составителя «Палеи» занимала проблема отношения человека к трансцендентной реальности. По сути дела, предпринимая редакторскую правку компилятивных заимствований, он мыслит в духе Платона, согласно которому умопостигаемое возможно созерцать «при помощи рассудка, а не посредством ощущений»²⁷.

Раздел «О душе, уме и мысли» можно рассматривать как логическое продолжение темы психических качеств человеческого существа, которые оцениваются с позиций душевно-телесного единства. В разделе предлагается изъяснение чуда соединения тленной и бессмертной субстанций. В нем говорится о том, что душа жи-

вотворит тело и управляет им. Она имеет легкую и тонкую природу, и без нее тело, а по сути дела человек как таковой, не может проявлять своих умственных способностей. Согласно тексту, душа, во взаимосвязи с сердцем и мозгом, рождает духовные образы («умныя съвести»). Рождение этих образов, собственно, и представляет умственную деятельность. Сердце и мозг в равной мере контролируют разумную мысль, а сама мысль способна проникать в невидимые телесными очами места. Прикоснувшись к сокровенному, мысль возвращается к человеку, делая его сопричастным ангельскому ликованию и направляя еще большие устремления к Богу. Органы, контролирующие такое состояние, – это сердце и мозг. Если они не согласны друг с другом, то душа соскальзывает на порочный греховный путь, увязает в страстях плоти²⁸.

Поскольку духовное состояние человека ставится в зависимость от телесных органов, в рамках палейного повествования дается разъяснение физиологических основ психических процессов. Сердце названо «властелином», который располагается посреди груди и является центром сходящихся к нему жил. По ним приходит пища, и по ним же растекаются соки, питающие тело. По этим же жилам передаются различные внешние ощущения, которые так же сообщаются членам тела²⁹. Мозг, имеющий серовато-белую слоистую консистенцию, в очередной раз уподоблен «царю», который, воспринимая звуки и запахи, передает мысли сердцу и душе³⁰. Получается, что умственная деятельность в равной мере порождается как мозгом, так и сердцем, в союзе рождающим духовный мир человека.

Как следует из палейного повествования, в данном месте компилятивной конструкции произведения наблюдается отступление от принципов, заявленных в «Слове о частях и членах тела». Там единственным органом, ответственным за умственно-психическую деятельность, назван мозг. Здесь же изложена уже иная точка зрения, согласно которой ум, как разумная часть души, связывается не только с мозгом, но и с сердцем. Именно на сердечной основе всех умственных процессов настаивал Аристотель³¹. Составитель «Палеи» в данной части компиляции отражает компромиссную точку зрения, разделяя ответственность мозга и сердца за деятельность ума. Содержание подводит к однозначному выводу о том, что деятельность двух важнейших телесных органов рождает ду-

ховные образы (мысль). Однако можно видеть, что сердце здесь не вполне равноправно с мозгом. Оно отвечает не за всю умственную деятельность, а лишь за ее эмоциональный аспект.

Раздел «О рае» соприкасается с антропологической тематикой в той части, где повествуется о сотворении Евы. Здесь событие грехопадения рассматривается через призму категорий добра и зла. Содержательно повествование максимально привязано к бытийной основе ветхозаветного повествования, а в экзегезе заметно влияние толкований на соответствующие постулаты Книги Бытия Севериана Габальского (через «Шестоднев» Иоанна экзарха) и Иоанна Дамаскина.

С антропологической точки зрения более интересным представляется «Сказание о семени», посвященное проблемам эмбриологии и диетологии материнства. В энциклопедическом составе «Палеи» это вполне законченный блок медико-биологического содержания. Сначала в «Сказании о семени» провозглашается, что зачатие в женском лоне совершается путем смешения одушевленного семенного извержения с женской кровью. В результате излияния семени душевное и чувственное соединяются вместе. От женщины плоду дается материнская кровь, которая под действием мужского одушевленного семени превращается в плоть, а от мужского семени образуются у плода кости и жилы: «от студенаго мужскаго семени ... в костяну и жилаву претворяется силу. и от жены ж противу совокупленее воздается кровь тепла естеством сущи. и от студенаго мужска семени смерзъшыся въ плоть претворяется по семенному смешению»³². Таким образом, резюмирует составитель, мать принимает в себя невидимое плотскими очами, для воплощения будущего двуприродного существа, согласно срокам, в видимый образ.

Далее в развитие темы привносится противоречие. В тексте постулируется, что на пятом месяце плод получает свои душевные силы и уже душевно-плотский организм созревает до момента рождения: «въ 5-й месяц оживающу душевную силою. и съвершену телеси бывшу приспевает рождение на свет готовяся»³³. Автор не оставил незамеченным противоречие и поясняет читателю, что после первого семенного слияния в лоне засеивается лишь небольшая сила, дающая толчок развитию: «по первому смешенью семенному. и худую ону в ложеснехъ восиявше силу.

яко ж бо и вся от небытия в бытие приведет»³⁴. Дело в том, что вопрос о соединении души с телом в лоне матери христианскими мыслителями трактовался по-разному. Первоначально постулируя зачатие одушевленного плода, составитель «Палеи» выражает строго ортодоксальную точку зрения, которой придерживались такие крупные богословы, как Иоанн Златоуст, Кирилл Александрийский, Иоанн Дамаскин. Но в его распоряжении находился «Шестоднев», в котором изложен аристотелевский взгляд на процесс зачатия³⁵. Там утверждается, что вхождение души бывает после оформления у плода человеческого облика, что согласуется с трудами Стагирита, который рассматривал душу как энтелехию, т. е. как возможность и форму тела³⁶. Эта концепция подверглась осуждению на V Вселенском Соборе 451 г. В некоторых древнерусских источниках нашел отражение факт споров вокруг данной проблемы³⁷. Составитель «Палеи», судя по всему, также понимал неоднозначность решения проблемы и попытался согласовать противоположные точки зрения. Он не хотел отказываться от изложенной в «Шестодневе» аристотелевской концепции душевно-телесного единства, хотя и излагал ее не путем цитации, а как принцип. Но наряду с этим в его компиляции воспроизводится концепция всевания души вместе с семенем. Причем описание этого процесса дается с позиций крайнего неприятия плотского начала, которое оскверняет душу. Согласование противоположных точек зрения сводится к одной авторской ремарке, поясняющей, что одушевление в момент оплодотворения, собственно, является не вполне одушевлением, а лишь сообщением зародышу движущей силы его развития. В тексте нашли отражение представления, что человеческая душа дается будущему ребенку на пятом месяце. Предпочтения, которое составитель «Палеи» отдаст аристотелевской эмбриологии, очевидны, хотя он и пытается в то же время оставаться в рамках освященного святоотеческим авторитетом мнения.

Эмбриология в «Палее» сопряжена с диетологическими суждениями. Рост плода связывается с поступлением пищи, которая питает плоть младенца в утробе. В связи с этим даются диетологические рекомендации по благоприятному развитию плода. Если женщина не пьянствует и не объедается, а принимает полезную пищу, то это способствует благоприятному развитию ребенка: уве-

личивает кости, мозг, жилы и члены тела делает сильными. Чрезмерное же потребление пищи способно повредить зрению и голове, а телу придать пятна и трещины. Отдельно рассматривается влияние качества питания на появление волосяного покрова или проплешин³⁸. Характерно, что проблема влияния пищи на формирование душевных качеств здесь не затрагивается. Оно и понятно, отсутствует четкость в понимании этапов душевно-плотского развития человека до его появления на свет.

Закономерно, что наряду с разъяснением начального этапа человеческой жизни освещается и проблема смерти. Этому посвящена глава под названием «О человеческом теле». Начало ее является пересказом одного из пассажей VII главы трактата Григория Нисского «Об устройении человека»³⁹. Именно этот текст входит в состав извлечений из названного труда экзегета, которые в переводе уже были известны заинтересованному отечественному читателю в домонгольское время⁴⁰. Здесь говорится, что тело человека, состоявшее из четырех элементов, каждый из которых обладал своим качеством, разлагается по смерти, а комбинации элементов распадаются, отходят к своим стихиям. Душа здесь уподоблена ртути, которая, разлившись на множество капель, не смешивается с землей, т. е. пребывает при разложившихся частях тела. Именно душе отводится роль формы, которую вновь обретает воскресшее тело после второго пришествия Христа⁴¹.

В целостном виде антропология Григория Нисского «Палеей» не изложена, но важный и весьма характерный постулат ее получил отражение в труде в связи с рассмотрением эсхатологического аспекта антропологической тематики. О влиянии антропологических идей Григория Нисского в Древней Руси надо сказать особо, коль скоро некоторые его тексты были переведены достаточно рано и стали известны составителю «Шестоднева».

Григорий Нисский исходил из того, что души по своему происхождению принадлежат внеприродному духовному миру и существуют по его законам. Это сущности нематериальные (подобные ангельской природе) и вечные⁴². Экзегет констатировал, что в природе для покинувших тела душ, имеющих простую и отличную от материальности сущность, места нет⁴³. Обладающая разумными и невещественными качествами сущность не может пребывать в каком-то определенном месте⁴⁴. Из видимого мира явлений она

переселяется в невидимую область⁴⁵. С одной стороны, рай в трактовке экзегета – это третье эфирное внеприродное небо, или «небесная земля», уготованная только избранным праведникам⁴⁶. Но с другой – сфера инобытия, по Григорию Нисскому, не вписывается в картину мироздания. В шаровидном и постоянно вращающемся Космосе нет места для ада и рая, поскольку нет пространства их ограничивающего, а подземное и надземное места поочередно пребывают в свете и тьме⁴⁷.

Посмертную участь человека Григорий Нисский призывает воспринимать не в буквальном значении библейских образов, а в духовном смысле⁴⁸. Символическое понимание посмертной участи в творениях Григория основывается на том, что души могут переживать три состояния: сначала земное, связанное с жизнью в теле, а после смерти либо ангельское (небесное бытие праведных душ), либо преисподнее, аллегорически олицетворяющее смерть нечестивых⁴⁹. Жизнь ангельская, как и преисподняя, – это особое «невидимое и бесплотное состояние жизни», в котором пребывают души⁵⁰. По сути, простираясь до небес, души не прекращают связи со своими телами⁵¹, обеспечивая воссоединение земного и небесного в момент финалистического преображения мира. Этот аспект и получил отражение в «Палее», представляя душу не смешанной с прахом, но сохраняющей связь с ним и собирающей рассеявшиеся первоэлементы, подобно ртути, в новое тело. Именно образ ртути позволяет объяснить, что душа человека после его смерти находится и вне праха, но одновременно связана с ним, знает свое и возрождает человека к возможной новой жизни. Упованием на будущую надежду человечества антропологический пассаж и заканчивается.

Есть все основания сделать вывод, что компилятивный древнерусский труд составлялся на основе произведений переводной книжности. Что касается антропологических глав, то основной материал был заимствован из «Шестоднева» Иоанна экзарха, который в свою очередь является компиляцией, составленной из извлечений трудов богословов. В качестве источника привлекался трактат Григория Нисского «О человеке» и другие произведения христианской письменности. Методом компиляции текстов экзегетического характера составитель «Палеи» выражал собственные представления о человеке.

Материалы «Палеи» позволяют сделать вывод, что вместе с христианским наследием усваивались и содержащиеся в некоторых богословских традициях античные реминисценции, существенно обогащавшие и рационализировавшие антропологические воззрения наших средневековых предков. «Палеей» транслировалось христианизированное аристотелевское учение о четверице первоэлементов и восходящие к сочинениям Стагирита био-физиологические характеристики человека. Понятие о душе и нервно-психологической деятельности в «Палее» выходит далеко за рамки Писания и формируется за счет ассимиляции христианских идей с идеями Платона и Аристотеля.

«Палею Толковую» можно считать вершиной самостоятельной русской антропологической мысли. Ее создатель проявляет необычайно широкий кругозор и, не выходя за рамки ортодоксии, демонстрирует оригинальность в развитии антропологических построений. Пример «Палеи» показывает, что русская мысль всего за два с небольшим столетия осуществила тот шаг, который отделяет робкое ученичество от самостоятельного оригинального творчества. Появление такого выдающегося памятника, как «Палея Толковая», позволяет сделать вывод, что уже в домонгольскую эпоху древнерусские мыслители прочно вставали на путь собственного развития.

Примечания

- ¹ Точной даты создания не установлено. Некоторые ученые относили «Палею Толковую» к числу древнейших книг отечественной письменности (*Успенский В.М.* Толковая Палея. Казань, 1876. С. 127; *Жданов И.Н.* Соч. Т. 1. СПб., 1904. С. 468). Ранняя датировка связывалась с уверенностью в южнославянском или даже византийском происхождении сочинения. Текстологи обосновывают русское происхождение текста и обычно датируют его создание XIII столетием (*Михайлов А.В.* К вопросу о тексте Книги Бытия пророка Моисея в Толковой Палее // Варшав. университет. изв. 1896. № 1. С. 21; *Истрин В.М.* Исследования в области древнерусской литературы. СПб., 1906. С. 46).
- ² Многогранное синкретическое содержание закомпоновано в полемический контекст произведения. «Толковая Палея» – сборник, довольно пространно цитирующий книги Ветхого Завета, не имевшие на Руси полных списков до Генадиевской Библии. Ветхозаветные сюжеты и их богословские толкования сопровождаются комментариями полемической антииудейской направленности. Обличение «жидовина» – сквозная и идейно важная для составителя

- «Палеи» тема произведения. С прошлого столетия и до нынешних дней в научной среде встречается мнение о преобладающей антииудейской направленности «Толковой Палеи» (см.: *Истрин В.М.* Указ. соч. С. 70–72; *Кожин В.* Книга бытия небеси и земли // Волшебная Гора: Философия, эзотеризм, культурология. Т. VII. М., 1998. С. 2).
- 3 *Щеглов А.П.* Философское содержание «Толковой Палеи» по материалам русских рукописей: Дис. канд. филос. наук. М., 1994; *Мильков В.В.* Палея Толковая и ее религиозно-философские особенности (о расширении проблемного поля памятника в свете традиции его изучения) // Судьба России в современной историографии: Сб. научн. ст. памяти А.Г.Кузьмина. М., 2006. С. 502–515.
- 4 *Пустарнаков В.Ф.* Зарождение и развитие философской мысли в пределах религиозной формы общественного сознания эпохи Киевской Руси // Отечественная общественная мысль эпохи средневековья. Киев, 1988. С. 41; *Абрамов А.И.* К проблеме вычленения философского слоя в средневековых русских текстах // Там же. С. 41–45; *Сухов А.Д.* Русская философия. Особенности, традиции, исторические судьбы. М., 1995. С. 43–47.
- 5 Толковый тип «Палеи» является одной из трех разновидностей сочинения с таким названием. Наряду с толковой редакцией выделена также редакция «Палеи Хронографической» и т. н. Промежуточная редакция между толковым и хронографическим типами палейного повествования (об этом см.: *Истрин В.М.* Редакции Толковой Палеи. СПб., 1907; *Рыстенко А.В.* Материалы для литературной истории Толковой Палеи // ИОРЯС. 1908. Т. XIII. Ч. 2. С. 324–350; *Адрианова В.П.* К литературной истории Толковой Палеи. Киев, 1910. С. 5–7, 26–29; *Творогов О.В.* Древнерусские хронографы. Л., 1975. С. 12–13, 18, 31–33; *Словарь книжников и книжности Древней Руси.* Вып. I: XI – первая половина XIV в. Л., 1987. С. 286). Все три редакции «Палеи» содержат общий для них шестодневный раздел, в котором рассматривается антропологическая проблематика. О широте распространения данного памятника в древнерусской письменности и списках, которые его представляют, см.: *Мильков В.В.* Палея Толковая: редакции, состав, религиозно-философское и энциклопедическое значение памятника // Палея Толковая. М., 2012. С. 601–629.
- 6 Первое малотиражное издание памятника сейчас практически недоступно (Палея Толковая по списку, сделанному в Коломне в 1406 г. / Труд учеников Н.С. Тихонравова. Вып. 1–2. М., 1892–1896). В интерполированном виде текст Толковой редакции дважды вводился в оборот (Палея Толковая. М., 2002. Переизд.: М., 2012). Издавались также извлечения из «Толковой Палеи», в том числе и публикация ее антропологического раздела (Толковая Палея. До-человеческий цикл творения // Волшебная Гора: Философия, эзотеризм, культурология. Т. VII. М., 1998. С. 211–241; «Палея Толковая». Антропол. Разд. // *Громов М.Н., Мильков В.В.* Идейные течения древнерусской мысли. СПб., 2001. С. 561–712; «Палея Толковая» и содержащаяся в ней проблематика космологического характера // Космологические произведения в книжности Древней Руси. Вып. 2. СПб., 2009. С. 158–369).

- ⁷ «Палея Толковая». Антропологический раздел // *Громов М.Н., Мильков В.В.* Идейные течения древнерусской мысли. СПб., 2001. Л. 21г–25г. Здесь и в последующем делаются отсылки к тексту по списку ГИМ. Барс. № 620 по указ. публикации с обозначением листа рукописи и страницы перевода в данном издании (*далее*: Палея...).
- ⁸ Палея... Л. 276 (С. 658).
- ⁹ *Аристотель*. История животных. I. 62.
- ¹⁰ *Платон*. Тимей. 90. Этимологически в греческом языке слово «человек» имеет значение «смотрящий вверх». Положение головы символизирует вознесение мыслей, что, по Платону, означало «уметь рассуждать» (*Платон*. Кратил. 399с).
- ¹¹ Палея... Л. 286 (С. 659).
- ¹² Там же. Принятое в Ветхом Завете отождествление душ животных с кровью (Лев. 17, 14) было распространено еще в античности. В противопоставлении душ животных и человека можно видеть аналог аристотелевскому сравнению плотских душ животных с бесплотной живительной силой души человека (История животных. I. 19; III. 90–93).
- ¹³ Ср.: *Баранкова Г.С., Мильков В.В.* Шестоднев Иоанна экзарха Болгарского. СПб., 2001. Л. 232а–243б. С. 799–805 (*далее* – Шестоднев... Сначала указываются листы оригинала, а затем страницы перевода).
- ¹⁴ *Аристотель*. История животных. I. 40. О заблуждении Аристотеля см.: *Старостин Б.А.* Примечания // *Аристотель*. История животных. М., 1996. С. 425–426).
- ¹⁵ Палея... Л. 597–598 (С. 660).
- ¹⁶ Там же. Л. 598 (С. 660).
- ¹⁷ Ср.: *Аристотель*. История животных. I. 67–68.
- ¹⁸ *Платон*. Тимей. 73 b-d.
- ¹⁹ *Аристотель*. История животных. I. 49.
- ²⁰ *Платон*. Государство 453e; Федр 247c; 249b-c; Федон 66a-b, 79c, 80a, 49b.
- ²¹ Палея... Л. 29а. (С. 660).
- ²² Там же. Л. 29в. (С. 661).
- ²³ ГИМ. Син. № 496. Л. 352б (публикацию см.: Послания митрополита Никифора. М., 2000. С. 65).
- ²⁴ Палея... Л. 29в (С. 660).
- ²⁵ Там же.
- ²⁶ Там же. Л. 29в (С. 661).
- ²⁷ *Платон*. Государство. 511c-d.
- ²⁸ Палея... Л. 40б–41г (С. 675–676).
- ²⁹ Там же. Л. 41г (С. 676).
- ³⁰ Там же.
- ³¹ *Старостин Б.А.* Аристотелевская «История животных» как памятник естественно-научной и гуманитарной мысли // *Аристотель*. История животных. М., 1996. С. 50).
- ³² Палея... Л. 38в (С. 672).
- ³³ Там же. Л. 39а (С. 673).
- ³⁴ Там же. Л. 39б (С. 673).

- ³⁵ Ср.: Шестоднев... Л. 220б–222б (С. 793–794).
- ³⁶ *Аристотель*. О душе. 412а 20–412б 25.
- ³⁷ Энциклопедия русского игумена. С. 141; РНБ. Погод. № 1121. Л. 141.
- ³⁸ Палея... Л. 39в–39г (С. 673).
- ³⁹ Ср.: *Григорий Нисский*. Об устройении человека / Пер., примеч. и послесловие В.М.Лурье. СПб., 1995. С. 88.
- ⁴⁰ ГИМ. Син. № 108. Л. 185а–201а. Тексты Григория Нисского публиковались вместе с древнейшим списком «Богословия» Иоанна Дамаскина, к которому они были присоединены в конце рукописи. «Богословие» готовилось к публикации О.М.Бодянским, но труд вышел в свет уже после его смерти с предисловием А.Н.Попова (см.: Богословие св. Иоанна Дамаскина в переводе Иоанна, ексарха Болгарского // ЧОИДР. Кн. 4. 1877). В первую публикацию, наряду с Предисловием Иоанна ексарха Болгарского и выборочным воспроизведением 48 глав «Богословия» (Л. 1а–179г), вошли также извлечения из 25–27 глав сочинения Григория Нисского «Об устройении человека» (Л. 185а–201а), а также ответ на сомнения некоего неверного в возможности воскресения с извлечением из сочинения Григория Нисского «О воскресении» (Л. 201а–209а) и небольшой раздел об оживлении животных после зимней спячки (Л. 209а–210а).
- ⁴¹ Палея... Л. 42а–42б (С. 676).
- ⁴² Об этом см.: *Митрополит Макарий (Оксиюк)*. Эсхатология св. Григория Нисского. М., 1999. С. 265–273. Поскольку, по Григорию Нисскому, душа телесно не локализуема, она пребывает одновременно в теле и вне его (Указ. соч. С. 277).
- ⁴³ *Григорий Нисский*. Творения. Ч. IV. С. 207.
- ⁴⁴ Там же. С. 248–249.
- ⁴⁵ *Григорий Нисский*. Творения. Т. III. С. 371.
- ⁴⁶ *Григорий Нисский*. Творения. Ч. I. С. 73; Ч. II. С. 378.
- ⁴⁷ *Григорий Нисский*. Творения. Ч. IV. С. 247–248.
- ⁴⁸ Там же.
- ⁴⁹ Там же. С. 249.
- ⁵⁰ Там же. С. 263.
- ⁵¹ Там же. С. 230, 255.

Псевдо-Дионисий Ареопагит

**О божественных именах (из 4-й главы)
Глоссы как источник понимания материи
славянскими переводчиками и русскими читателями***

Вниманию читателей предлагается отрывок из 4-й главы трактата Псевдо-Дионисия Ареопагита «О божественных именах». Это не случайная, а вполне осознанная выборка. Публикуемый текст тематически относится к разрешению проблемы теодицеи. В нем раскрывается авторское понимание сущности природы зла. Но мы обращаем внимание на другой, важный для философского смысла текста аспект. В той части рассуждений, где автор раскрывает диалектику зла и добра, где он рассуждает о соотношении зла и божественного начала и формулирует свое представление об укоренении зла исключительно в материальном мире, переводчиком и переписчиками текста задействуются категории, которые раскрывают понимание славяно-русской средой философского смысла материи как первоначала.

Цель публикации – продемонстрировать, что древнерусский текст Ареопагитик представляет интерес не только с точки зрения теории перевода, текстологии и истории языка, но и в аспекте отражения мировоззрения древнерусского книжника. Перевод на современный русский язык призван подчеркнуть те нюансы древнерусского переложения, которые высвечивают особенности средневекового мировосприятия в целом и рецепции Ареопагитик в славянском мире в частности. Важным источником информации с этих позиций являются многочисленные глоссы и комментарии на полях текста древнерусских Ареопагитик.

* Аналитический раздел и перевод Н.Г.Николаевой, подготовка древнерусского текста В.В.Милькова, комментарии и примечания В.М.Милькова, Н.Г.Николаевой. Работа выполнена при поддержке РГНФ, проект «Русская ноуменальная философия» (№ 12-03-00244а).

Как в большинстве памятников средневековой книжности, в рукописях, содержащих славянский перевод корпуса сочинений Дионисия Ареопагита, обнаруживается значительное количество вставок, не имеющих аналога в известных греческих списках этого корпуса. Эти вставки располагаются либо в основном тексте, либо в виде приписок на полях. Большинство из них восходит к протографу – переводу старца Исаяи. Самый ранний список (или непосредственно автограф) известен по рукописи из собрания Гильф. 46, хранящейся в Российской национальной библиотеке (Санкт-Петербург)¹. Характерной особенностью этой рукописи является обрамление основного текста Ареопагитик толкованиями, приписываемыми традиционно Максиму Исповеднику. В связи с таким расположением комментариев примечания переводчика часто трудно было визуальнo отделить от текста переводных толкований, так что они со временем вошли в их текст и закрепились в таком виде в традиции славянских Ареопагитик – например, в списке ГИМ, Воскр. собр. № 76, в списке РГБ, МДА фонд. (ф. 173) № 144, приписываемом (скорее всего, более по традиции) митрополиту Киприану (XV век), или в Великих Минях Четиях Митрополита Макария (XVI век; по разным спискам) и др. В этих и подобных списках толкования не выделены более мелким размером шрифта и располагаются в привычной последовательности текста, а не по греческому образцу, как в Гильф. 46 (или, например, в ГИМ Воскр. 75)². Во многих рукописях некоторые замечания переводчика выносятся на поля (как и в публикуемом списке: ГИМ Увар. № 264). Видимо, они восходят к определенному антиграфу перевода Исаяи, в котором примечания переводчика были таким образом отделены (хотя и не во всех случаях) от основного текста корпуса. Возможно, для этого требовалась дополнительная сверка с греческим текстом.

Приписки древнерусских книжников на полях рукописей часто имели характер филологических комментариев. Так, они могли пояснять в продолжительных периодах, какое слово заменяет местоимение в том или ином случае, чтобы логика рассуждений автора не ускользнула от читателя. В других случаях заметки могли объяснять особенности значения и употребления слова. В более редких случаях переводчик поясняет специфику непосредственно греческих слов.

Но встречаются записи, касающиеся и содержательной стороны текста. В славянских Ареопагитиках они особенно интересны и важны в силу сложности философской идеи трактатов – комментарии книжника-славянина проливают свет на особенности рецепции христианского неоплатонизма в *Slavia Orthodoxa*, с одной стороны, и на уровень филологической образованности в славянском средневековом мире – с другой.

В свете проблематики данной публикации наше небольшое вступление мы посвятим сноскам переводчика (переписчика), относящимся к его пониманию материи (в том числе и в контексте философской системы Псевдо-Дионисия).

Свое понимание материи переводчик выразил уже тем, что передавал греческий термин ὕλη двумя разными способами: словом **вещь** и словом **тимѣніе**. Термин **вещь** ко времени создания славянских Ареопагитик был уже освящен и закреплен традицией. Для слова **тимѣніе** такая роль была несвойственна, поскольку первоначальное значение этого слова – ‘тина, грязь’ (исторические словари не фиксируют употребление этого слова и его производных в значении ‘материя’). Как мы уже писали³, появление такого соответствия может быть объяснено с нескольких позиций. Во-первых, слово ὕλη в греческом языке имело, в том числе, и редкое значение ‘осадок, гуща, муть’⁴, которое и мог использовать переводчик. Во-вторых, значением ‘ил, грязь, тина, гуща, отстой, осадок’ обладало и другое греческое слово, которое при византийском итацизме произносилось очень близко к ὕλη, особенно в некоторых формах, – это слово ἰλύς, так что могла возникнуть определенная путаница при переводе. В-третьих, такое соответствие могло подсказать переводчику образное мышление: **тимѣніе** могло выражать представление о греховности материального мира, который *погряз* в пороках и т. п. Последнее решение наиболее правдоподобно, о чем говорят условия употребления слов **вещь** и **тимѣніе** в контекстном окружении: **тимѣніе**, как правило, соседствует со смертью и тлением, сквернами и «гноснотами» и «студными образами». **Вещь** же, напротив, обозначает творение Бога, просвещающуюся материю, телесность Христа.

При этом, безусловно, многозначность и происхождение греческого термина также не могли не отразиться в переводческой рефлексии, что находит подтверждение в следующем комментарии к фрагменту толкований в главе 2 трактата «О божественных именах», в котором как раз противопоставляются апофатический и катафатический методы в философском исследовании (҃лет же и любоврѣмоудрѣци положеніе іже налагаемы нѣ виды вѣщемъ: ~ Ѡмѣтїе же, е҃а качьствїа Ѡиматса Ѡ видъ, рекше, земли, тѣгость, видь⁵. мокротное), – переписчик дописывает сверху листа (исходя из этого текста в ВМЧ, вставка должна находиться между этими двумя фразами): **Творїтъ в⁵ вѣщї. в⁵ дрѣвѣ рѣше. одръ и ѣсто⁶. дрѣво веш⁵. вни⁶ сто⁶ и одръ: ~** (т.е. «[утверждение] являет в материи, т. е. в древесине, скамью (ложе) или стол. Древесина – материя, вид – стол и скамья (ложе)», 85а). Такой пример пришел на ум переводчику не случайно: рассуждение отсылает нас к этимологии греческого слова ὕλη, первоначальное значение которого ‘лес; древесина’,

шире – ‘строительный материал’; в философском же контексте это слово впервые употребил Аристотель, и оно постепенно закрепилось в греческой науке в значении ‘материя’.

О происхождении материи говорится в одном из толкований к главе 4: **николи же оубо гавитиса има вещь кромѣ вѣи и качество, иже соутъ имьства когда. бо бы огнь кромѣ топлотьства, или свѣта, или вода кромѣ стоудености, или мокроты, или чрънащееся масти, землѣ и въздохъ подобнѣ, сего ради и слово зрителна рѣхъ вещь, невидовна и некачествна и безыбразна, ѿнеан же бо видѣмаа и невидимаа быша. ѿ несощиныхъ гавѣ бмь приведен’на быша, не прѣвѣе вещи безыбразнѣ полежащон, таже оукрашен’нон, какъ оучи моисѣ вжтѣныи. въ бзѣ оубо ѣ заеже и ѿ того приведен’на бывши вещь, прѣсоущьствънѣ же всѣ вномоу съдръжащоу тако багоу** (л. 115б). Переводчик счел нужным заметить, что точка зрения Ареопагита на происхождение материи не единственная и даже, возможно, не единственно правильная: «многие по-разному составили мнение о материи: одни как о безначальной, другие – по-иному» (л. 115б: **мнози инако инако** (повтор в рукописи) **възмнѣша ѿ вещи, ѿви събезначлану ѿви инако**). Ему также показалась важной другая мысль, которую он фиксирует на полях, повторяя вслед за Псевдо-Дионисием, что не было материи вне вида, и как будто осмысляя ее еще раз: «В этом толковании показывает не что материя была в начале, а потом из нее Бог сотворил виды, но [что] материя и вид нераздельны, – только премудрый в одном слове «материя» подразумевает и виды» (л. 115б: **въ сѣ тлъкованіи гавѣѣ, га вещь не прѣнста потѣ же ѿ не бѣ сътвори виды, но в’кѣпѣ вѣ и виды, тѣчю прѣмудрын слово единно вещь предзрѣ виды:~**).

Мысль о том, что материя имеет начало и является не-сущей (в противоположность безначальному Богу, приведшему материю в бытие), сопровождает еще одно толкование к той же главе: **Рѣхомъ выше, аще бѣ прѣсоущьствънѣ сын глетса. тако безначаленъ и всѣ виновенъ, съпр’отивно же тако послѣнее соущій и несущьствъно, тако прѣсоущьствъно боу, и не соуще глетса** (л. 117б). Переводчик, во-первых, акцентирует противопоставление безначального тому, что имеет начало: **безначално; противно не безначално, сирѣчь вещь:~** («безначальное, противоположность [ему] – небезначальное, или материя»). А во-вторых, предлагает свою интерпретацию того, почему материя называется не-сущей: **не сѣще, вещь глѣса, заѣ сама по себѣ не зрится, н° въ видѣ:~** («материя называется не-сущей, поскольку сама по себе невидима, но [проявляется] в видах»). Эта взаимообусловленность материи и вида представляется переводчику, по всей видимости, более важным рассуждением, чем объяснение происхождения материи, так он

и дальше продолжает дополнять толкование репликами в том же духе: например, мысль о смешении материи с чувственным он уточняет словами **сѣмѣисѣа рѣкъше въвидотворисѣа**:• (там же, «смешалась – значит приобрела вид»); неустойчивость материи он понимает так же, как изменение прежде всего ее вида, **прѣдѣнаго и растителна и тлительнаго**:~ (там же, «подверженного изменению, росту и гибели»).

Та мысль, что материя без вида не существует, проявляет себя и в восприятии переводчиком сущности и природы зла. Этот вопрос – один из центральных в 4-й главе трактата «О божественных именах». Ареопагит начинает исследование этой проблемы издалека: подробно рассмотрев божественное имя Благо (*τὰγαθόν*), он переходит к диалектике отношений добра и зла (в итоге придя к известному выводу, что зла не существует как такового – оно есть только недостаток добра, подобно тому как тьма есть недостаток света и т. д.). Вопрошания автора (а рассуждения строятся по известной схоластической форме вопросов и ответов) касаются в начале сущего и несуществующего: к чему из них относится зло. В связи с этим и материя как не-сущее включается в эту всеобщую проверку на отношение к злу. Ареопагитом признается, что к злу имеет отношение упомнутая неустойчивость материи. В славянском тексте эта мысль интерпретируется по-своему: **злое зде глеть вещь безъобразна и невидовна**:~ («злом здесь он называет безобразную и не имеющую вида материю», л. 117б). Но материя, не имеющая вида и образа, не является материей в полном смысле слова, исходя из предыдущих рассуждений, что вид неотделим от материи. В связи с чем несколько ниже в ходе тех же рассуждений становится возможен следующий вставной комментарий: **аверѣтаѣса въ нѣчесо ѿ вещи**: («и ни в чем из материи не обнаруживается» л. 122б) – как реплика на утверждение, что зло – лишь в абсолютном недостатке блага.

То, что материя относится к не-сущему, славянским книжником даже инверсируется с неизбежным смысловым сдвигом: по его мнению, не только материя есть не-сущее, но и не-сущее есть материя. Это проявляется в одной из вставок в основной текст главы: в предложение **ѣ оубо въ блгомъ и еже не сжце, сжцѣ** (греч. *ἔστι μὲν ἐν τὰγαθῷ καὶ τὸ μὴ ὄν ὄν* «то в Благом и не-сущее существует») переводчик добавляет (в рукописи оно должно стоять на месте астериска) слово **вещь** ‘материя’ – и смысл фразы меняется, теперь его можно передать как «то в Благом, будучи материей, существует и не-сущее» (см. л. 117а).

Но у Ареопагита не-сущим называется и Бог – при этом по многим основаниям: и метонимически (как источник приведения не-сущего в бытие и желанное причастие для всего не-сущего (материального)), и апофатически (в рамках теории, что любое именование Бога в действительности не имеет к нему никакого отношения), и катафатически (как меон,

инобытие, то, что не существует в смысле сотворенного бытия, поскольку является безначальным). Переписчик стремится передать эту мысль в одной своей вставке на л. 106а: **ѿако не сѿще бѣ въспѣваѣса, по ѿлати, ѿно не сѿще є. ꙗ не сѿщемъ причаствѣ блгому въ бѣѣ во нес... споет...** («Бог воспевается как не-сущее по отрицании – ведь то и является не-сущим, что в качестве не-сущего причастует Благому, ибо в Боге как не-с(ущее) (во)спевает(ся)»). Эта вставка практически повторяет дополнение, обнаруживаемое у фрагмента толкования несколько ниже (л. 107а: **еже аще не соуще бѣ въспѣваѣтса. по ѿлати, ѿно же несоуще є, по несоуще причаствоуетъ блгому, въ бѣѣ во по носаше поетса**). Вероятно, мы имеем дело с ошибкой при переписывании текста – отсюда повтор. Но он закрепляет эту мысль – что Бог тоже имеет отношение к не-сущему. Только книжнику трудно избавиться при этом от персонализации Бога, так что в одном своем примечании он оставляет вариант: не-сущее или не-сущий. Речь, кстати, в этом толковании идет, скорее, о не-сущем как о материи (**подобаетъ пространѣше предѣставити, что именуѣтса не соуще. и по что едино начало соущиихъ блгочѣстивнѣ и ноуждно быти**), но переписчик, памятуя о многозначности понятия *не-сущее* в контексте Ареопагитик, делает пометку на полях⁹: **несуще или не сын:~** (л. 115а).

То, что мы привычно называем сейчас формой существования материи, – время и пространство – воспринимались в византийской философской традиции как нечто воспринимаемое только умом, но не постигаемое чувствами. Об этом пишет толкователь Ареопагитик, а славянский книжник осмысляет эту мысль, объясняя, что стоит за этим утверждением: **лѣто нечювственно, но ѿмно глетса заеже ѿмо чиснитса и мѣсто философско глетса ѿмн'но. є ѿ выше поаса члкъ въздоу сѣче хода или сѣда:~** («время называется непостижимым чувствами, но умом, так как может быть сочтено в уме, и пространство называется умопостижимым в философском аспекте, ведь хождением или сидя человек рассекает воздух [той своей частью,] что выше пояса», л. 114б).

В данном материале представлен лишь очень небольшой фрагмент философской картины мира славянского книжника в призме его примечаний к переводу ареопагитского корпуса и в отношении только одного понятия – материи. Внимательное и вдумчивое изучение комментариев и приписок переводчиков и переписчиков корпуса и подобных ему сочинений может существенно расширить наши представления о развитии философской мысли в Slavia Orthodoxa в Средние века.

Настоящая публикация осуществляется по рукописи ГИМ Увар. № 264 (XVI в.; в сопоставлении с вариантом, представленным в Великих Минеях Четиях того же времени). Параллельно приводится перевод публикуемого отрывка на современный русский язык.

Примечания

- ¹ См.: *Прохоров Г.М.* Автограф старца Исаяи // Преводите през XIV столетие на Балканите: доклади от международната конференция, София, 26–28 юни 2003 / Под ред. Л.Тасевой [и др.]. София, 2004. С. 309–314.
- ² Подробнее о текстологии славянских Ареопагитик см.: *Прохоров Г.М.* Памятники переводной и русской литературы XIV–XV веков. Л., 1987.
- ³ *Николаева Н.Г.* Богословские переводные памятники в истории русского литературного языка: Дис... д-ра филол. наук. Казань, 2008. С. 108.
- ⁴ *Дворецкий И.Х.* Древнегреческо-русский словарь. Т. 2. М., 1958. Т. 2. С. 1662.
- ⁵ Должно быть: **вѣды**.
- ⁶ Должно быть: **вндъ**.
- ⁷ В ВМЧ не обнаруживается.
- ⁸ Должно быть: **несоуцѣмъ**.
- ⁹ В ВМЧ не обнаруживается. Скорее всего, глосса принадлежит переписчику, создавшему данный список.

Л. 115а

...
а паче речеть кто,
аще вѣмъ ѿ добро и блага, рачително и желателно и любви • а
телно, желает бо того и еже не соуще яко речено бы. и •
любопритса нѣкако въ томъ быти. и то ѿ видотво •
рително и невидовный, и в то и еже не соуще. прѣсоущъ •
ствънѣ глетса и ѿ, ¹ како вѣсовско мноство, не жела • в
ѿ добра и блага. близъ вещно же соуще. и аггальскаго •
w желаніи и благаго ² тождѣства ѿпады. злыи всѣ вина. •
и себѣ и ины бывае, елика оузлѣватиса глетса. •
како же ѿноудъ ѿ благаго приведен¹но вѣсовско калѣ •
но, нѣ блговидно, или како ѿ ³ блага бывѣ измѣниса. • г
и что възливыи то, и ѿноудъ что зло ѿ:~¹ Понеже рѣ • Тлѣ
и еже не соуще желати нѣкако благаго, и въ томъ хотѣ • а
ти быти, еже и горѣ прѣ малѣми листы вбращеши
того глащи, аще и ѿ еллинскыи изывавѣтса прѣда
нїи. съ еллыны во воритса паче и манихѣи, сѣи же злома
прѣданїю прѣстатели, подовае пространѣише предѣ
ставити, что именоуетса не соуще. и почто едино нача
ло соущїихъ блгочыствїнѣ и ноуждно быти. Се бо зра
вѣ ѿ моудрѣтовати, есть бо сѣ бѣ, аще бо воудоу на
несѣще или
не сын:~
рѣи

¹⁻¹ В ВМЧ данный отрывок расположен после слов: *Сїа же обращеши в реченїиныхъ разности лежашая* (см. Л. 116а, 2).

² ВМЧ: блага.

³ В ВМЧ нет.

Л. 1156

чала различна, въсѣко безмѣрна мноста гаватся, аще оубо начало едино бѣ. Оице и въистинноу соуще, и само тоо блго, шврѣшет же слово⁴ и съпротивнаа ренный ноужнѣ, иде же во начало. боуде всако и послѣднѣ, и аще ѣ соуще, боуде и не соуще. и аще ѣ блгое, боуде и злое, но понеже соущаа. Соущества соутъ и виды. еже не соуще, не видовно оубо боудеть и несоущствѣнѣ, словѣ единны зримо. ѣ

+ оубо не соуще сѣ и⁵ видовно, вещь нарѣкоша стѣи⁶ ветсѣи, е таже и послѣдлаа, нелѣпотоу именуою,⁷ глет же са не сѣ или зловидѣ: аще вещь. не тако съвѣсма ничтѣ ѣ, но тако не ѣ. еже во въ истинноу соуще, бѣ, и само то блго, приведена бо оубо, ѿ несоущѣихъ емѣ и вещь; но не тако нѣщѣи възъмнѣша, не видовна и безъобразна, сего ради ни же начало чювьствѣнынъ вещь⁸. но паче съиспльнителна сѣ, и послѣдне нѣчто и мало правило соущѣихъ, сего ра ни же швразъ ба тако словесна, ни же идолъ въистинноу соущаго, и чювьстве но⁹ еже идолъ въистинноу оумнаго мира, ѣ чювьстве ное, не оубо безъ вещи ѣ, лоучьшее же вещи, видѣ како лю бо причаствоуа. николи же оубо авитиса има вещь

+ кромѣ вѣи и качество, иже соутъ¹⁰ имьства¹¹ когда. бо¹² бы вгнь кромѣ топлотства, или свѣта, или вода кро мѣ стоудености, или мокроты, или чрѣнащесса ма сти, землѣ и въздоухъ подобнѣ, сего ради и словѣ зрите ана рѣхъ вещь, невидовна и некачѣствѣвна и безъобра зна, ѿнели же бо видѣмаа и невидмаа быша. ѿ не соущѣихъ гавѣ емѣ приведенѣ на быша, не прѣвѣе вещи безъобразнѣ пѣлежацин, таже оукрашенѣи, тако оучи монсѣ жтѣнын. въ вѣзѣ оубо ѣ заеже и ѿ того приведенѣ на бывши вещь, прѣсоущствѣнѣ же всѣи шномоу съдрѣжащоу тако блгоу. въ то разѣ

⁴ К данному месту приписка на левом поле: любо прѣмѣдрѣ // цѣ шврѣтенѣе, // се глетса. еже // слово изъшврѣ // таѣ съпротивна:~

⁵ В ВМЧ сверх того: не.

⁶ В ВМЧ нет.

⁷ В ВМЧ сверх того: и зловидни. У нас на соответствует приписке на левом поле.

⁸ В ВМЧ сверх того текст, который у нас приписан на верхнем поле: + мнози инако инако (так в ркп. – повтор) възъмнѣша ѿ вещи, шви събезначлнѣ шви инако.

⁹ К данному месту приписка на левом поле: и ни чювьствено:~

¹⁰ ВМЧ: есть.

¹¹ К этому месту приписка на нижнем поле листа: въ сѣ тлъкованѣи гавѣе, та вещь не прѣнѣста потѣ же ѿ не бѣ сътвори виды, но вкѣтѣ вѣи и виды, тѣчю прѣмѣдринъ словѣ единно вещь предзрѣ виды:~

¹² В ВМЧ нет.

Л. 116а

нз

мѣваецса. Сѣа же шбрѣщещи въ рѣнныихъ разнѣ
 снѣ лежаща^{13.}~¹⁴ Проче прѣлаганїа шбоучавае
 гла, тако аще въсѣ ѿ бл҃гаго, ѿкоудѣ злаа, и ѿкждѣ
 аг҃лы выша вѣсовѣ. Сѣа въсѣ на манїхее:~
 Добрѣ и извъѣстнѣ при аг҃лѣхъ положи еже бл҃го
 видное. бѣ вѣ оубѣ, сѣществнѣ само то бл҃го
 сын, а аже по немѣ, ч҃ако¹⁵ ѿ причастїа и ѿ вѣнѣ оу
 бл҃жаема, еже ѿ то желанїемѣ, въ лѣпотоу
 бл҃говиднаа гла҃тса. не само вещь бл҃гаа:~
 И ѿ котораго начала съставица. и въ чесомѣ
 ѿ сѣщїихъ ѣ. и како иже бл҃гѣ привести въ
 сѣхотѣ. како же въсѣхотѣвъ възможе.¹⁶ и аще
 ѿ нынѣ вины зло, ^{каа дрѣ}
 гаа сѣщїимѣ кромѣ бл҃гаго вина. какоѣ
 и промыслѣ соущѣ, естѣ злое. или вывѣ
 ѿнждѣ, или не потрѣбѣемо. и како же
 лаеть что ѿ сѣщїихъ того кромѣ бл҃гаго:~
 Сѣа оубѣ негли речеть таково недоумѣва
 жса слово. мы же донно¹⁸ то сѣдимѣ въ вѣ
 щїи истиннѣ възирати. и прѣвѣ же се ре
 щї¹⁹ не обвинѣмса. злое нѣ ѿ бл҃га. и аще
 ѿ бл҃га ѣ, не зло. ни бо вгнѣ еже стѣдїти,
 ни же бл҃гаго²⁰ еже не блага приводити. и аще
 сѣща всѣ ѿ бл҃гаго, ѣство бо бл҃гомоу,
 еже приводите и снабдѣти, зломоу же е
 же растлѣвати и погѣбѣти, ничто^{жѣ}
 ѣ сѣщїихъ ѿ злаго. и ни же сами боудеть
 злое, понеже и себѣ зло ѣ. и аще не се, не въ
 сѣко зло злое, но имать нѣкоу²¹ бл҃гаго,
 по неи же нѣко ѣ часть. и аще таже сѣща

в

г

лѣ

а

в

ни

psi

¹³ Далее в ср. с ВМЧ пропущен текст, читающийся на Л. 115а, сноска I-I.

¹⁴ В ВМЧ сверх того: 1 отъ котораго начала съставица, и въ чесомѣ отъ сѣщїихъ естѣ? и како иже благаѣ привести въсѣхотѣ? како же въсѣхотѣ възможе? снрѣчь, прѣвѣсѣхожденїе бл҃гости разѣмѣй. 1 аще отъ нынѣ вины зло, кая другая сѣщїимѣ кромѣ благаго вина? какоже и Промыслѣ сѣщо, естѣ злое, или вывѣ отнѣдѣ, или не потрѣбѣемо? и како желаетѣ что отъ сѣщїихъ того кромѣ благаго? Сѣа ѣво негли речеть таково недоумѣваяса слово, мы же доственно то сѣдимѣ въ вѣщїи истиннѣ възирати, и прѣвѣ же се рещи и не обвинѣмса: Злое нѣстѣ отъ блага, и аще отъ блага естѣ, не зло; ни бо огня еже стѣдїти, ниже блага еже не блага приводити.

¹⁵ В ВМЧ: нет.

¹⁶ К данному месту приписка на правом поле: възможе прѣвѣсѣхоженїе бл҃гости разѣмѣ:~

¹⁷ Далее текст вымаран.

¹⁸ ВМЧ: доственно.

¹⁹ В ВМЧ сверх того: и.

²⁰ ВМЧ: блага.

²¹ В ВМЧ сверх того: отъ.

Л. 1166

добра и блага желаетъ, и всѣ елика творатъ
 заеже мнѣтиса благо творатъ²², всѣка яже
 соущихъ мысль, начало иматъ и конецъ благъ,
 ни же бо възлага ество въззирающи твори
 тъ яже творитъ, како боуде зло въ сущихъ,
 или коли сщце, таковаго благаго хотѣнїа
 оулишенно:~ Зри како прѣблаганїа и иска
 нїа, тако въ прошенїи приводитъ. имѣща
 а оубв и самаа врагъ противленїа. Гирѣчь
 манихен. гавлѣющаа же вбаче правою
 мысль бжвнаго сего моужа. глет бо, ѿ нѣ
 коѣ начала приведеса злое, и аще ѿ ны
 а вины, и еликаа такова, съпротивныхъ
 сжтъ. таже прочен, како нже благъ то при
 вести²³ възхотѣ. како же и промыслу сжщ
 е зло. ѿ сихъ показоуе, тако аще и ѿнждъ
 приведенїе иматъ злое. ѿ благаго то прїа
 тъ. и тако едины промыслъ правитъ всѣ
 чьскаа. тако ѿ сихъ, едино благо начало
 быти сщцимъ. Гїа же въ прѣбложенїахъ и
 спыта бжвны сен мжжъ. съхода бв, с'ка
 зоуетъ гавѣ прѣбложенїа. показоуѣа, тако
 ни же съставно злое, ни же въ ествѣ. нж²⁴
 по оулишенїи благаго вываемо. ни же сын,
 сжщъ, не ни же не сын²⁵ въмѣнѣемо. и сѣ гадаѣ въ ψлмѣ,
 сжще. лс. реченное. видѣхъ нечъстиваго прѣвѣ
 зносашаса тако кедры лїваньскыи, и ми
 мо идохъ и сѣ не вѣ, и възискахъ его, Гирѣ
 мѣсто его, и не вбрѣтеса. Ге бв гавлѣ
 тъ, тако злое аще и сѣла възноситса, нж оу

²² ВМЧ сверх этого: и.

²³ ВМЧ: принести.

²⁴ ВМЧ: но.

²⁵ В ВМЧ сверх того: сирѣчь, сущу несущу.

Л. 117а

бѡ нѣ. ни же ѡстанеть мѣсто его, сирѣбъ сѣбъ.
 въкоупѣ бѡ гавитиса разроушиса, ни же и
 маа²⁶ състава. да не оубѡ възнеп'щюещи то
 го съпротивно глаголютъ что: ~ Знаменан ка
 ко дивнѣ плететь рѣшеніе ѿ различныхъ
 начинаній:~ И бѡ гнѣважиса, рекше гараса,
 тако въ приказни же слово, тако мнитсѧ за
 что творащѧ, къ емоу же гартсѧ, къ про
 тивномуу сего прѣвести хотѧ, сирѣбъ гла
 моу, таковымъ движеніемъ приемлетъ:~
 • И аще сѣщаа всѣ ѿ блага, и благо израднѡ сѧ
 щіихъ, ѣ оубѡ въ блгомъ и еже не сѣще, * сѣщ^е,
 • зло же ни же сѣще ѣ,²⁷ ничто же бѡ боуде с'вѣ
 • сма не сѣще, аще не въ блгомъ по прѣсѣщъ
 • ствѣно глетсѧ. блгое ѡбо, боуде и ниже про
 • стѣ соущаго, и несѣщаго, много прѣвѣ
 • е, прѣвыше стога, злое же, ниже въ сѣщіихъ,
 • ни же въ несѣщіихъ²⁸. нѧ²⁹ и самого несѣщаго,
 • паче ѿстож блага и несѣщствѣнѣнше. ѿ
 • кждоу юбо³⁰ ѣ злое, речеть кто. аще бѡ нѣ зло
 • е, добродѣтель и злоба тожде. и таже вѣсѣ³¹
 • свои³². и таже ѿ части, сѣщон по мѣрѣ, или ни
 • же еже добродѣтель ратѣа боуде злое, а паче
 • съпротивна, цѣломоудріе и блждь. и правда
 • и швида, и не оубѡ по праведно и не³³
 •
 • праведно глаголютъ, и цѣломоудрѣномъ и невѣ
 • зрѣжливо, нѧ³⁴ и прѣжде внѣ гавлѣемаго до
 • бродѣтелноу къ съпротивномъ растоаніа.
 • въ самон много прѣвѣе дши ѡнждь расто

²⁶ ВМЧ: имать.

²⁷ В ВМЧ сверх того: аще ли ни, всяко зло ни же не сущє.

²⁸ ВМЧ: ниже внѣ сущіихъ.

²⁹ ВМЧ: но.

³⁰ ВМЧ: оубо.

³¹ В ВМЧ сверх того: в.

³² ВМЧ: сей.

³³ Далее конец этой строки и следующая строка вымараны писцом.

³⁴ ВМЧ: но.

Л. 1176

• ани́ имоу̑ добродѣтели, и злобы, и къ словесномуу̑ стрѣти ра
 • сколоу̑ю, и ѿ сиух̑ ноуждно дати, что бл҃гомоу̑ зло съпроти
 • вно.³⁵ но тако ѿ еди́наго нача́ла и еди́наго ѿ родѣ³⁶ виновнаго³⁷
 • шещенѣмъ, и единьство̑ и дружбаю раѹетса. и ни же
 • еже мѣнше бл҃гое, вѣщшемоу̑ съпротивно. ни же во мѣ
 • нше топлотно или стоудено, множаншемоу̑ съпротивно.
 • ѣ оубо въ соущи́и и соуще̑ ѣ, и съпротивъ полагаетса, и про
 + • тивитса бл҃гомоу̑ злое, и аще тлѣни́е ѣ соущи́ихъ, не измѣ
 • щесе̑ еже быти злое, но боудѣ и то соуще, и соущи́ихъ бы
 Тлѣ̑ • тнодѣйстви́то:~ Рѣхомъ выше, аще въ прѣсоущьствѣ
 а̑ • нѣ сын̑³⁸ глетса. тако безнача́ленъ³⁹ и всѣх̑ виновенъ, съпрѣ
 тивно же⁴⁰ тако послѣнее соущи́и и несущьствѣно, тако прѣ
 соущьствѣно боу сирѣ̑ вещь, и не соуще̑ глетса⁴¹. и въ бзѣ̑,
 глетса, бл҃гости ради его бывши. аще заеже съмѣси⁴²
 са чювьственый, не всѣко зло, ни въсѣко бл҃го, тако авлѣ̑
 е ра̑ нестоателнаго⁴³. имать бо оубо злое нестоателный
 часть бл҃гаго⁴⁴, понеже и ѿ ба̑ приведеса и въ бзѣ̑ ѣ. само
 зло же, не гла̑ злобоу, таже⁴⁵ тако же видѣ и качество сълоу̑ч
 етса словесномуу̑ и ѿбывае, но само то просто зло, ни же
 въ соущи́и ѣ иже како желающъ бл҃гаго, ни же въ несоущи́
 и̑, рекше въ вещи, тако разоумѣваемон въ прѣсоущьствѣ
 но̑, но и не соущаго, еже ѣ вещи, злое вещи ѿстонтъ бл҃гаго.
 и⁴⁶ есть ѿсоудоу̑ въ лѣпотоу̑ несоущьствѣнѣише вещи са
 мо злое, тако въсѣко ничесо⁴⁷ же соуще. еже оубо простѣ̑
 самозло, николи же никако соу̑⁴⁸ а еже злое ве
 щи, по оулишеніи бл҃гости⁴⁹ ѣ, поеже и непочнова
 телна и невиновна⁵⁰ зриса. Тѣм же разоумѣеши и еже
 авдѣемъ прѣрокѣ реченѣное, и боудоу̑тъ тако не соуще, ѡ грѣ̑
 шницѣ̑ гавѣ̑:~ Знаменан, что иже не соущи́и, ѿноу̑ бы
 г̑ • ти глетса:~ Зде противленіе прѣложивъ⁵¹, простра

³⁵ В ВМЧ сверх того: не бо сеѣтѣ бл҃гое сѹпротивно.

³⁶ ВМЧ: родоѣт.

³⁷ Продолжение на левом поле листа напротив строки: въ заніи̑ злое // и бл҃гое. въ еди̑/но̑ видѣ̑
 бываю̑ // шца по солѹчаю̑ // въ дши̑:~.

³⁸ В ВМЧ нет. Сверх этого: гагола̑.

³⁹ Над словом знак из трех точек. К нему приписка на верхнем поле листа: безнача́лно; противно не
 безнача́лно, сирѣ̑ вещь:~

⁴⁰ По ВМЧ следует текст, расположенный на верхнем поле листа. См. сноска 5.

⁴¹ Далее следует текст, расположенный на левом поле листа: не сѹще, вещь // глѣса, за̑ сама п̑ //
 сеѣтѣ не зрится̑, и̑ // въ видѣ̑:~ . В ВМЧ тот же текст читается со слов: заеже сама.

⁴² Над словом ряд из точек. К ним приписка на левом поле листа: съмѣсиса̑ рѣчьше // въвидѣтвориса̑:~

⁴³ Над словом знак. К нему приписка на левом поле приписка: прѣбѣнаго̑ и расти̑/теле̑на и тител̑/наго̑:~

⁴⁴ К этому месту приписка пропуска на левом листа поле: злое зде̑ глетѣ//вещ̑ безѣш̑/бразна и не̑/видовна:~

⁴⁵ В ВМЧ нет.

⁴⁶ В ВМЧ нет.

⁴⁷ ВМЧ: ничто̑.

⁴⁸ ВМЧ: есть̑. В данном месте несколько слов затерто.

⁴⁹ Далее несколько слов вымарано. По ВМЧ нет пропуска.

⁵⁰ ВМЧ: невидовна̑.

⁵¹ ВМЧ: прѣдѣложивѣ̑.

Л. 118а

н'но шбоуѣвае̑ лицемѣрїе, тако ѿ бл̑гословнаго противополо женїа. аще бо не дамы быти что добро⁵² противно, сирѣ злое, не гавитса бл̑гое добродѣтѣ, нж⁵³ смѣшенинѣ нераздѣленна бждеть вѣсѣ, ни же добродѣтели хвалимон, ни же съпротивномж оукорнж сжща. тако не сжща законж. ни же грѣ^x бждеть, ннѣ же глеть съпротивлѣниса⁵⁴. аще не дамы злое съпротивно быти бл̑гомю. бждеть са мо то бл̑го, съпротивно събѣ⁵⁵. въ иже по wskждѣнїи и бл̑го⁵⁶ сѣгрѣшалцин. нж и прѣжде дѣиства добро дѣтели добродѣтелнаго члка. зримъ въ дши его раздѣ лен'ни добродѣтели злобы. Егда бо оубо словеснаа чл сть дше. свом дѣиствжеть. въ нїсом же бл̑гнїи прѣ тыканїе имать. Егда же бесловеснаа часть дше паже примѣнсса вещи и тѣлж држжеть. тогда спонуѣ имать словесное искрннѣ дѣисвовати. възлѣва етса бесловесное ѿ еже къ вещи примешенїа. сло ве сное же. не примѣшенїемъ вещи. нж мановениемъ къ вещи, сирѣ, сѣвъѣдаватиса бесловесномуѣ и не држжа ти себе, възлѣваетса. тако око тмѣ сжщо и възера нѣетса зрѣти. не показжеть оубо се. тако настало ѣ самозлое. не бш еже нѣ^{ко}мж зло. се ѣ само зло, нж зло ба ѣ. видѣ сжщїи и⁵⁷ слоучан ѿ злаго. приложенни бо оу страдетса въ таково что быти. рекше, обида оу бо, дше ѣ лоукавѣство. и паки швиде виды къ поже ланїа⁵⁸ вещи, шва бо оубо ш иманїахъ. ова же ш чьстѣ слоучаатса. бываеъ же по приложенїахъ виды злы и ѿчасти дше. возазнь оубо, или соуровѣство. ѿ паростнаго, блжд же, или къ блондѣ недвиженїе. ѿ пожелательнаго. бываат же и ѿ дѣиствѣ. виды злыи. безжмїе же оубо. рекше въ еже оустрѣ

ри

⁵² ВМЧ: добру.⁵³ ВМЧ: но.⁵⁴ К этому месту приписка на правом поле листа: дади неѣажшомъ // съпротивенъ. да. // аще не дади благъ. // ꙗ же дааннїе (в ВМЧ сверх того: понеже), глѣ // шї нѣ^ѣ зло самъ сѣ // вѣ бл̑го съпроти // вно.⁵⁵ ВМЧ: сѣбѣ.⁵⁶ ВМЧ: благаго.⁵⁷ В ВМЧ нет.⁵⁸ ВМЧ: положенїя.

Л. 1186

мѣтисѧ ѿ вскоудѣнне. соуровство же, въ еже Ѹ
 стрьмѣтисѧ безмѣрие. невздѣржанне же
 въ еже страдати. павленно оубо бы. како
 въ дши, и прѣже дѣиствна. раздѣленна
 соу. злаа ѿ добродѣтели. ра^л бесловеснаго и сло
 веснаго. частіи и сущіихъ дшъ⁵⁹. сіа же, паже ве
 словеснаго. ннын законъ павлае в^л насъ, съпрѣ
 + тивъ вѣующъ⁶⁰ оумоу. тако же рѣ апль. и внега
 не дрѣжатисѧ. пѣннлющю словесное⁶¹. тако же
 оуказашумъ. вѣмѣсто еже аще въ соущинихъ
 лѣ^{лѣ} а • еже тлѣтисѧ зрнтсѧ. роекше. аще нѣка ѿ сѣщи
 • и пѣлежать тлѣнню. ѿ сего показѣтсѧ еже
 • быти злое; и вѣдетъ злое.⁶² еже бо не размеще
 • се⁶³ павлѣ. Или не многаци ли семоу тлѣнне. семѣ⁶⁴
 • же вывае бытие. и воуде злое, въ всѣчьскыихъ
 • съвршенне съсѣдѣтельствѣ⁶⁵. и всачьскыиъ
 • еже не несъвршеннумъ быти. совоа подаа:~
 Тлѣ^{тлѣ} Бще⁶⁶ съпротивоположеніа сжть⁶⁷ сна. тако па и
 въ соущинихъ ѿ. и соуще злое. и аще бо злое тлѣ⁶⁸
 ѿ соущинимъ. нж оубв тлѣ сіа, и тыихъ есть,
 егда въ бытие приводит. сирѣчь, ганце растлѣ
 в червіа ваетсѧ оубо, прѣдлагает же са въ птища.
 зачатѣ. и во⁶⁹ еже⁷⁰ съживае, и въ земли съкрываемъ. прѣ
 + вѣлчаетсѧ въ зачатна видѣ. ⁷¹и тлѣеса наша
 в червие⁷¹. и инаа⁷² животнаа. и инаа многоа та
 лѣ^{лѣ} коваа. тако же квини оубо. осы бытне. и⁷³ юнъ
 а^а це же пчѣ:~⁷⁴ Речет же к симъ⁷⁵ истинное слово. тако
 • злое поеже зло. ни едино сжщство или бытїе твори
 • ть. тѣько же оузаѣваеъ и тлѣитъ по севѣ сжщїихъ
 • съставъ, аще ли же и бытнодѣиствѣно кто то быти

⁵⁹ ВМЧ: душа.

⁶⁰ ВМЧ: воюющъ.

⁶¹ ВМЧ: бесловесное.

⁶² Так в ркп. Текст зачеркнут.

⁶³ ВМЧ: измѣщется.

⁶⁴ ВМЧ сверх того: бущее 1.

⁶⁵ ВМЧ: съдѣтельствѣ.

⁶⁶ ВМЧ: аще и.

⁶⁷ В ВМЧ сверх того: и.

⁶⁸ ВМЧ: тла.

⁶⁹ ВМЧ: вобъ.

⁷⁰ ВМЧ: же.

⁷¹⁻⁷¹ В ВМЧ: нет. Вместо этого: сирѣчь червіа.

⁷² В ВМЧ сверх того: многая.

⁷³ ВМЧ нет.

⁷⁴ Далее по ВМЧ следует текст, расположенный на нижнем поле листа: Аристотѣ въ ѿсловословный. глеть. въ растлѣнн конѣ осы бывають. // а въ вола пчелы ѿ червіа бываема:

⁷⁵ ВМЧ: ничъ.

Л. 119а

глетъ. и сего тлѣнїемъ иномоу даватисе бытїе, да ѿвѣщае •
 тса истиннѣ: яко не поеже тлїть, даетъ бытїе. нж поеже • б̄
 оубо. тлѣнїе⁷⁶ зло. растлѣва и оузлѣветъ. бытїе же и сщщ •
 оубо. ради бл҃гао бывааетъ. и бждетъ зло. тлѣ оубо себе ради. •
 бытїе же дѣиствѣно, бл҃гао ради. и поеже оубо зло. ни же сщще •
 ни же сщщїихъ творително. бл҃гао же ради. и сщще. и бл҃га сын. •
 и бл҃гый^х творително. паче же, неже⁷⁷ бж бждетъ само то по себѣ. •
 и бл҃го и зло. ни же тогожде тлѣнїе и бытїе. таажде потом же си •
 ла, ни же самосила, или самотлѣнїе. Самозло же оубо. ни же сж •
 ще, ни же бл҃го, ни же вытнодѣано, ни же сщщїихъ и⁷⁸ бл҃гый тв •
 рително, бл҃го же, въ нѣже аще оубо⁷⁹ съвршшеннѣ приходїть, •
⁸⁰ съвршшена творїть⁸⁰ и непрїмѣсна и въсесъвршшеннаа бл҃га. •
 а таже меньше томоу причаствѣащаа. и несъвршшенна сжтъ •
 бл҃га, и съмѣшенїа⁸¹ вскждѣнїа ради бл҃гао. и нѣ ѿнждь злое. •
 ни же бл҃го, ни же бл҃готворително, нж еже мноѣ⁸² и мѣнше бл҃гом⁸. •
 привнїааа. по мѣрѣ бждетъ бл҃го. понеже таже скрозѣ въѣ •
 проходащїи въсесъвршшеннаа⁸³ бл҃гостъ. не до єдїныи приходїть •
 нже ѿ тои бл҃гый^х сщщствъ, ⁸⁴ простираетъ же са даже до послѣ • Тлѣ
 нїи: ~⁸⁴ Рѣшенїе прѣдложенныхъ протївленїи. Аще тлѣ зло. • а̄
 растлѣвааетъ же⁸⁵ тлѣ и зло. како бждетъ зло. само себе растлѣва • б̄
 е. аще бо въ вещи злое тленно тако тлѣннѣише, вещь же се ѣ. •
 себе растлѣвааетъ. Сега ради вещь и несщщствѣна глетса. •
 по съсжженїю прѣсщщствѣнаго бжїа сщщства. тако та •
 тлѣнна сщщи, и непрїносщщи. и невидовна по съсжженїю⁸⁶ бже •
 ствѣнаго по сщщствоу бытїа. Несъмѣснаа бл҃гаа и въсесъвр • г̄
 шеннаа. ѿ бл҃гао бывааѣтъ прѣмирнымъ оумнымъ⁸⁷. заеже • или тако
 бесплотнымъ. съмѣснаа же бл҃га прїсно⁸⁸ словесный тѣлесный •
 зрѣтса. сїрѣ въ насъ. бесловеснон оубо дше части тако же •
 речеса. причаствоуащон вещи тѣла ради видѣ имѣащага, •
 словеснон же части. оукланѣащонса къ бесловесномоу. •
 рѣи

⁷⁶ ВМЧ сверх того: и.

⁷⁷ ВМЧ: ни же.

⁷⁸ В ВМЧ нет.

⁷⁹ В ВМЧ нет.

⁸⁰⁻⁸⁰ В ВМЧ нет.

⁸¹ ВМЧ: смѣшен'на.

⁸² ВМЧ: множае.

⁸³ ВМЧ: всесъвршшенная.

⁸⁴⁻⁸⁴ В ВМЧ нет.

⁸⁵ ВМЧ: растлѣвается.

⁸⁶ ВМЧ сверх того: вида Божия. И несущѣ же глаголетса вещь по сжженїю.

⁸⁷ ВМЧ сверх того: или тако. Текст на поле.

⁸⁸ ВМЧ: при.

Л. 1196

и въѡдаващѡуѡса ѣ егда томоу. и сего ради къ вещи оукланѣа
щонса. еже во оубѡ самозло. пѡбаеть зрѣти самонепрѣхо
дино. самовезмѣрно. самоневидовно. себѣ зло ѡсжщствъ
нѣ. не оубо иномоу зло. се во ѣ видъ и сълоучан злобы. пѡбаеть
оубо зло таково что быти, таково рѣхъ. тако бѣ въсѣ самоко
нець. и самомѣрїе. и самовидотворенїе. и самоблаго сжщствъ
нѣ. не во гла ннѣ еже иномоу блго. сълоучан во⁸⁹ сѣ. како оубо
бждеть злое сжщствънѣ и инымъ, въсѣмъ ѡнж сжщїи
съмѣшеннѣ ѡзлѣваемомъ. и имжщїимъ еже быти въ блго
мъ. ни единомъ по ѡнждствѣ не причаствжашъ сжщемъ
блгаго. нж⁹⁰ всѣмъ прѣма⁹¹ своимъ прикладнствѣ причаствж
жщїимъ блгага. оубо злое не въ бытїи: нж въ прихѡженїи.
лѣ
а • въ блгаго оулишенїи гавлѣмо:~⁹² Даже до послѣннихъ. въѣ
оубо ѡнжднѣ⁹³ сжщїи. въѣм же мѣнше,⁹⁴ иным же послѣне.
• тако же коежо тои причаствovati можетъ сжщїихъ. и ѡва
ѡщен• оубо ѡнж блгомоу причаствжати. ѡва паче и мѣнше оули
мъше• ѡалтса. ѡва же мало имжтъ блгаго причастїе. и инымъ,
б • по⁹⁵ послѣнемъ подръжанїи естъ блгое.⁹⁶ были бн⁹⁷ оубѡ вжѣнѣ
• ишїи старѣшїи⁹⁸. послѣннїи имжще чинъ⁹⁹. како и бѣша
• мощно единоиднѣ всѣмъ причаствovati блгомъ. не въ
• сѣ сжща тжждствънѣ въ ѡнжнѣе его причастїе приклъ
• на. ннѣ же се ѣ блгаго силы прѣвѣсходимое величство.
г • тако и таже оулишенїа. и свое оулишенїе оукрѣплѣеть. пое
• же ѡ части томоу причаствovati. и аще пѡбаеть неѡвн
д • нованно рещи истинно. и таже ратжашаа того, того силож
• и сжтъ и ратовати могжтъ. паче же, да съвѣкжпивъ рекж,
• сжщаа всѣ, поеже сжтъ и блга сжтъ, и ѡ блга, поелико же
• оулишлалтса блго¹⁰⁰, ни же блга. ни же сжща сжтъ. при инымъ
• имьсѣтѣвѣхъ, рекше, топлотѣ. или стоудености. сж
• въстолпѣемаа¹⁰¹. и ѡшедшон тѣ топлотѣ, и живота

⁸⁹ ВМЧ сверх того: естъ.

⁹⁰ ВМЧ: но о.

⁹¹ ВМЧ: прямо.

⁹² ВМЧ сверх того: Фүще. 1. простираеть же ся.

⁹³ ВМЧ: отнуднѣ.

⁹⁴ ВМЧ сверх того: и.

⁹⁵ ВМЧ нет.

⁹⁶ ВМЧ сверх того: Аще бо не по мѣрѣ коемуждо благое бысть.

⁹⁷ ВМЧ: во.

⁹⁸ ВМЧ нет.

⁹⁹ ВМЧ: чины.

¹⁰⁰ ВМЧ: блгага.

¹⁰¹ ВМЧ: въстопляемая.

Л. 120а

и оу^{ма}, многа ѿ соущихъ не причастна. и соущества бѣ израденъ •
 ѿ, и естъ прѣсоуществѣнъ. и простѣ прїинны всѣ, и ѿше^е •
 шоу или ни же вышоу ѿноудь имствоу; соутъ соущаа, и съ •
 стоатиса могоутъ¹⁰². • Послѣднее да¹⁰³ роузоумѣваетса¹⁰⁴. тѣ^а •
 мѣн'наа тѣлеса и зѣмльнаа. тако же во всѣ начало бѣ
 тако и рѣхомъ, снѣце всѣ послѣдне, оуметновиднаа сїа
 и дебела вещи часть и земльновидна. Сего ради и
 подножїе глетса бжїе, тако и послѣдне. и вбаче при
 чествоуе блгости его:~ Слико бо в дебелишиа и ве
 щнѣшиа похудаа таже въ съдѣтельствѣ, толико по
 оулишенїи¹⁰⁵ ускоудѣнїи блгаго мѣнше причествоутъ.
 тако ѿ малаго и послѣднего подражанїа. тако во рѣхѣ,
 помысли нѣкого възопити нѣчто велми. и оубо бли
 зь соущимъ и здравъ слоу имущимъ¹⁰⁶, въсе приати въ
 званїе, и разоумѣти и реченное, ѿстоащїм же, по
 мѣрѣ растоанїа, мѣнше оуслышати провѣщанїа. зѣ
 ло же далече ѿстоающїмъ малѣнше тако подража
 нїа послѣднѣго нѣкакко почювати:~ Еже неоули
 шен'но добраго. но ѿчасти. и само то оулишен'ное бла
 гаго, състоанїе творить еже мало по нѣчесѣ прича
 ствовати блгомоу. не во ѿчасти но ѿноуднее ускоу
 дѣнїе блгаго ѿ злое:~ Зри како глеть тако и таже ра
 тоуемаа силоу блгаго, тѣмъ съставишася и съна
 бдѣтса. проче виновенъ бѣ злыи; да не боудеть. бѣ
 во оубо тако всѣ начало и съдѣте, безмѣрнаа ради
 блгости и неизрен'ныа ра^а люб'ве и грѣшныа трѣпнїтъ,
 да и свое покажетъ чколубїе, и твари самовластно
 е. речен'но бо ѿ любви всѣ трѣпн. и паки. въстабае санце
 свое на праведныа и¹⁰⁷ неправедныа:~ А еже по всѣко
 вбразѣ блга оулишен'ное, николи же никако ни же бѣ,

¹⁰² В ВМЧ сверх того: а еже по всякомъ образѣ благаго оулишенное, николи же никако ни же бѣ, ни же естъ, ни же бѣдетъ, ни же быти можетъ.

¹⁰³ ВМЧ нет.

¹⁰⁴ ВМЧ: разоумѣется.

¹⁰⁵ ВМЧ сверх того: и.

¹⁰⁶ ВМЧ: имущимъ.

¹⁰⁷ ВМЧ сверх того: на.

Л. 121а

нише, нѣсть. но ни же соущиѣхъ желаетъ, что бо ѣ самовлоу
 дѣе, кромѣ вида еже vloудити. шваче понеже по лъже
 славы мнитса сѧ блга нѣчесого дрѣжатиса. и съединѣ
 тиса по любленію сърастѣваемому емоу. аще и сѣгрѣ
 шено мнитса любленіе быти, шваче бжтѣвѣнаго рачи
 тельства мало ѣ подражаніе. и сего рѧ блгаго мѣчтані
 е¹¹⁹ имать. не бо подобаетъ не разоумѣвати, тако егда оу
 дрѣжан'но бѣдетъ ѿ бесловесныа части словесныа
 дше, спонж имать своа дѣиствовати. съславѣть¹²⁰
 сице проче бесловесномуу, тако ни же дрѣжати себе ѿ
 оусл'трмленіи, ни же разоуждати дѣаніа¹²¹. лъжны или добро ѣ или но¹²²
 га бо славы¹²³, нѣ соутъ словеснаго славе. ни же ложнаа ра
 зѣмѣнѧ, разоумѣнїи словесныа части. ни же бо мы
 сли, истѣши¹²⁴, лъжныа. сего ради и гаростны ѣ егда
 сѣгрѣшнѣ прохода, шваче не непричястенъ¹²⁵ блгаго. мн^а
 и исправленїи томимаго гарость прѣемати. и стоудны
 и сице, мнѧ блгїи конецъ сласть. ѿ сего оубо и иже бо
 горатоующен, заеже нѣкако быти ѿ блгаго, попоуща
 ютса. Ѣже бо не оулишен'но добраго, не¹²⁶ ѿчасти сам'
 то оулишен'но блгаго, състоатиса творити еже ѿча
 сти причяствовати¹²⁷ блгаго. не¹²⁸ бо ѿчасти, но ѿноудна
 wskоудѣнїе блгаго ѣ злое. ибо не еже ѿчасти, но ѿноу'
 блгаго оулишен'ное. се ни же бѣ, ни же ѣ, ни же боуде,
 ни же быти можетъ:~ Иако vloудникъ, аще и по само
 томъ еже не въздрѣжатиса ни же ѣ, ни же соущиѣ
 хъ похотѣваетъ, шваче по самомъ тѣмъ съедине
 нїа и любленїа шеличїи, малѣ причяствоуѣтъ блгаго:~
И гарость¹²⁹ же причястоуетъ блгомоу, потомъ еже по
 двизатиса, и пожелевати мнѣщиѣхса злыи, къ
 мнѣщомоуца доброу исправѣти и швращати. и са

дше

в

лѣ

а

•

•

рка

¹¹⁹ ВМЧ: мѣтанїа. У нас правильное чтение.

¹²⁰ ВМЧ: съставляетъ.

¹²¹ Далее текст на правом поле листа.

¹²² ВМЧ: зло.

¹²³ ВМЧ: словы. У нас правильное чтение.

¹²⁴ ВМЧ: истѣшиїа. У нас правильное чтение.

¹²⁵ ВМЧ: причястенъ.

¹²⁶ ВМЧ: но.

¹²⁷ Над словом знак. К нему приписка на правом поле: чесомоу.

¹²⁸ ВМЧ: но.

¹²⁹ ВМЧ: гаро. У нас правильное чтение.

Л. 1216

• мын же хоуждъшїе жизни желана и, ¹³⁰ тако ѿноудъ жизни
 • желан⁻¹³⁰ доблествъные томоу мнимые, по самоу то
 • мь еже желати, и жизни желати, и къ изащнѣи жизни
 • съматрѣти, причаствоуетъ блгомоу. и аще свѣсма
 • блгое ѿнимеши, ни же соущество боудеть, ни же жизнь,
 • ни же желанїе, ни же движенїе; ни же ино ничто же,
 • тѣм же и еже быти ѿ тла бытїе, нѣ злаго силы, нѣ
 в • м'нъшаго блгаго пришествїе. тако же и недоугъ, wskъ
 • дѣнїе ѣ чина не въсѣкого. аще во се боудеть, ни же не
 • доугъ самы постонтъ. прѣбывает же ѣ недоугъ, соу
 г • щество имѣа мѣнши чинъ, и в' томъ настоашъ. ѣ
 • во свѣсма непричастно блгаго, ни же соуще, ни же
 • въ соущїихъ. а еже съмѣсно¹³¹, блгаго ради, въ соущїи
 • хъ.¹³² и соуще поеже блгаго причаствоуетъ. паче же сѣ
 • щаа въсѣ, по толико боудотъ ваще¹³³ и мьне, поели
 • коу блгомоу причаствоую. нево и при самобытїи¹³⁴, ж
 • никако николи же соуще, ни же боудеть. а еже когда
 • оубо соущѣ, когда ли же не соуще, поеликоу оубо ѿпа
 • де всегда соущаго, нѣсть. поелико же еже быти при
 • частиса, потоликоу ѣ, и еже коли быти, и еже не сѣ
 • ще его, съдръжитса и спсаетса. и злое, еже оу
 • во свѣсма блгаго ѿпады, ни же въ ващшїихъ, ни
 • же въ мѣншїихъ блгынхъ боудеть. а еже когда оу
 • во блго, когда ли же не блго, ратоуѣ оубо блгое нѣко, не
 • все блгое, дръжит же са и то блгаго причастиемъ:~
 Тлѣ. Знаменан тако ни же¹³⁵ парость прїемла и причаство
 а вати глетса блгаго. вънегда къ исправленїю подви
 затиса мнимыи злыхъ. сице и иже хоуждъшїе ре
 кше злѣишїе жизни желана причаствоуетъ блга
 го, въ еже изащныа томоу жизни мнимына же

¹³⁰⁻¹³⁰ В ВМЧ нет.

¹³¹ ВМЧ: несмѣсно.

¹³² Над точкой знак. К нему приписка на левом поле: посѣ въ сѣ/щїи. В ВМЧ нет.

¹³³ ВМЧ: вѣще. У нас правильное чтение.

¹³⁴ ВМЧ: самобыти.

¹³⁵ Так в ркп. ВМЧ: ни же.

Л. 122а

лати. и иже злое же прохода, въ еже мнѣти добро
творити, причаствоюеть блгомъ:~ Недоугъ га
влено тако wskoудѣнїе ѣ зрѣвїа. и прѣоумножѣ
нїе тѣлесъ тимѣн'ныхъ. ни же мѣръ ни же чино
въ касаеса. нж нерастворенїемъ вещей, еди
номоу на блгочинное растворенїе въстающъ,
творашїимъ неджгъ: въ толнко ѡбо недоугъ,
ѣ въ тѣлѣ, елико ѡбв чинъ wskждѣнїе имѣ,
а тѣло състонтса. аще бо ѡнждне безмѣрїе
разрѣшитъ тѣло, сїрѣчь вещи чинъ, и недоу
гъ потрѣблѣетса, тѣлѣ разрѣщаемж¹³⁶, въ не
м же сътонтса¹³⁷ недѣгъ. сїце и при блгомъ. въ
елико с'навидтса въ нѣ имамы власть дѣла
тїи и злое. ѡшедшъ же бо блгомоу, ни же зло
ѣ¹³⁸ вѣрѣсти в'насть:~ Мысль бжтѣвнаго дїонн
сїа ѡ мнѣгнѣ гавлен'на ѣ ратоующїи¹³⁹ нѣкой
еллинъ славе ѡ зломъ. глѣт бо не быти сын
злое, зло бо само ѡнждъ сжщств'нѣ не оу
бв ѣ. аще не по ѡнжднемъ wskждѣнїи блга
го. ѡнждъ не причастно сжще семоу. сѣ же нѣ
никако же вѣрѣсти, ни же въ вещи самон не
видовнон, и аще сѣ нѣкоимъ еллиномъ мни
тса. еже бв како ѡ бѣ приведеса, и аще ма
лѣ и послѣдне причастиса оубв ѡбаче блга
го. сѣ же происхода въ десатон главизнѣ
семоу прѣложено сѣврѣшен'нѣ оуказъ
етъ. аще бв смѣсно бѣдетъ блгомоу злое,
сїрѣчь, когда оубв не сжще, ради въ малѣ
wскоудѣнїа блгаго, когда ли же и сжще, за
еже быти¹⁴⁰ ѡнждъ творащоу, не зло сѣ, не бо

¹³⁶ ВМЧ: раздрѣшаемѣ.¹³⁷ ВМЧ: състонтса.¹³⁸ ВМЧ: злое; вм. зло ѣ.¹³⁹ ВМЧ: ратѣющїихъ.¹⁴⁰ ВМЧ нет.

Л. 1226

въ нѣколикѣмъ ¹⁴¹вскоудѣнїи, нж въ ѿнжднѣ ¹⁴¹вскоудѣнїи благаго, зло ¹⁴². еже оубв недостатъ чьствоуа мало благаго, не зло. может во и съ врьшено выти, тако къ своемуу ѣствоу. ѣ оубв что, тако къ блгомоу ѣво недостатъ чьствоуа, а тако къ своемуу ѣствоу, съврть шен'но. еже оубв блго ѣ, зло же никако же. а паче вскоудѣнїю причаствжа, тако къ пръ вомоу блгомоу. а еже не ѿнжд непричастно благаго, но по вщщемь приближааа зъ ломоу, не ѿнждъ зло, тако же и еже менше приближааа блгомоу, иматъ нѣчто благаго. и въсжщствълѣтса ѿ того, и свое оулишенїе оусжщствълѣтеть, въ еже нѣ коликѣ ¹⁴³причаствовати ѿ благаго. аще бв и не растворнѣ и ѿнждъ ѿ сжщствїе вждѣ благаго. авленно, тако ни же по все блго, ни же съмѣсно блго, ни же самозло. иде же бв нѣ блго, ни же ѣ что въ ѣствѣ. гдѣ оубв вждѣ злое не ¹⁴⁴ѿ нѣкого въсжщствълѣемо. ѿими бв ¹⁴⁵тѣлесѣ и свѣтѣ, и не боудѣ сѣни. проче не сѣще зло простѣ нж тако въ подлежащѣ, блго еже, и кромѣ подлежамааго и ѣство иматъ, и спсѣтса, и само по себѣ блго ѣ. зло же, кромѣ подлежамааго блгы хранимааго, всѣ бв ¹⁴⁶ѿ того, ни же ѣ ни же авлѣтса, ни же тлитса. како бв, не сжщж подлежамаа ¹⁴⁷нѣкатороу. но ѿнждъ небытно, и николи никако ¹⁴⁸сжщцѣ:~

злѣ а б

И въсжщствълѣтеть и свое оулишенїе благаго. ѿчасти того причастнемъ. свѣсма

¹⁴¹⁻¹⁴¹ ВМЧ нет.

¹⁴² К этому месту приписка на левом поле листа: *вбрѣтаѣса // въ нѣчесѣ ѿ // вщщн:*

¹⁴³ ВМЧ: нѣколи.

¹⁴⁴ ВМЧ нет.

¹⁴⁵ ВМЧ нет.

¹⁴⁶ ВМЧ нет.

¹⁴⁷ ВМЧ: подлежащому.

¹⁴⁸ ВМЧ: никако же.

Л. 123а

- БѢ¹⁴⁹ ѿшѣдшѹ бѣгомѹ, ниже по всеѣмъ бѣдѣ что бѣа
- го, ниже смѣсно, ниже самозло, аще бо злое не
- съвършенно ѣ бѣго, ѿшьствѣемъ ѿнѣднѣмъ¹⁵⁰
- бѣго ѿстѣпнтѣ. и тогда едино бѣдѣ и гвнтѣ
- са злое, еѣга вѣѣ оѣбѣ ѣ зло имже противно бѣѣ,
- вѣѣхже тако бѣгнѣ изѣто бѣдѣтъ. ратова
- ти бѣ дрѣгѣ дрѣгѣ тааждѣ по тѣѣхъ ждѣ¹⁵¹ вѣ всѣѣ,
- немощно. не оѣбѣ сѣще злое.

¹⁴⁹ ВМЧ нет.

¹⁵⁰ ВМЧ сверх того: бѣгаго еѣ не съвършен'но и съвършен'но.

¹⁵¹ ВМЧ: жѣ.

ПЕРЕВОД

Сущее:

А сверх того, скажет кто-нибудь: если Добро и Благо всеми во-
жделенно, желанно и любимо, ведь стремится к Нему и не-сущее <1>, как было сказано, и с рвением желает в Нем быть, и Оно тво-
рит вид не имеющему вида, и не-сущее в Нем именуется сверх-
сущностно и существует, – как же бесовское множество <2> не
желает Добра и Блага и, будучи на стороне материального, отпав и
от тождественности ангелам в стремлении к Благому, становится
причиной всего зла в отношении себя и других и считается во зле
преобладающим? Как же вообще произошедший от Блага бесовский
род не благообразен <3>? Или как, имея происхождение от Блага,
[он] изменился? И что сделало его злым? И вообще: что есть зло?

Толкование:

1. Так как он сказал, что и не-сущее каким-то образом стре-
мится к Благому и хочет в Нем пребывать, несколькими листами
выше найдешь, что он об этом говорил то же, хотя и объясняется
[там все] из языческих преданий. Больше всего он борется с языч-
никами и манихеями, которые являются предводителями учения о
зле. Следует подробнее представить, что называется не-сущим¹ и
почему благочестиво и необходимо, чтобы у сущего было единое
начало. Это и означает размышлять здраво, [полагая что] оно – это
Бог. Ведь если будут [Л. 115б] различные начала, то они проявятся
всячески как безмерные множества. Если же начало едино – Бог, то
оно и воистину Сущее и Благо-само-по-себе. Мысль обязательно
найдет² и противоположное сказанному: ведь где же начало, там
непременно будет и конец, и если есть сущее, то будет и не-сущее,
и если есть благое, то будет и злое. Но поскольку сущее – это суще-
ства и виды, то не-сущее будет безвидно и бессущностно, видимое
только разумом. Это не-сущее и безвидное³ древние святые назва-
ли материей, которую именуют также и предельной некрасотой⁴.

¹ На полях приписка: *не-сущее или не-сущий*.

² В ркп. приписка на полях: *открытием философов называется здесь явление, когда к слову подбирается противопоставление (антоним)*.

³ Исправлено нами по греч. тексту и ВМЧ: ἀνείδεον, **НЕВИДОВО**.

⁴ Вставка в тексте ВМЧ и приписка на полях не имеет соответствия в греч. тексте, ее смысл: *(предельной некрасотой) и злообразием*.

Материя же называется не-сущим не потому что она совершенное ничто, а потому что не существует. Ибо воистину сущее – это Бог и Благо-само-по-себе. И материя приведена в бытие от небытия Богом, но не (как вообразили некоторые) безвидной и безобразной, поэтому материя не есть начало чувственного [мира]⁵, но более сонаполняет его и является пределом и основанием⁶ сущего. Поэтому она и не образ Бога, как разумные [сущности], и не изображение воистину Сущего⁷. И чувственное изображение воистину умственного мира, будучи чувственным, не лишено материи, но лучше материи, причастуя какому-либо виду. Никогда ведь не явится материи без вида и качества, каковы суть ее свойства⁸. Ведь когда бы был огонь без тепла или света⁹, или вода без прохлады или влажности, или темного цвета? И подобным образом земля и воздух? Поэтому я и сказал, что материя видится разумом без вида, без качества и без образа – из нее же произошло видимое и невидимое, без сомнения, изведенное Богом из не-сущего, но не прежде материи, положенной в основание, безобразной, а затем упорядоченной, как учит божественный Моисей. Материя существует в Боге, поскольку Им была приведена в бытие, и сверхсущностным образом в Нем мыслится, так как он, будучи благ, все содержит. [Л. 116а] Это ты найдешь в разных местах сказанного выше¹⁰.

⁵ Вставка в тексте ВМЧ и приписка на верхнем поле в ркп.: *многие по-другому составили мнение о материи: одни как о собезначальной, другие – по-иному.*

⁶ Переводчик передал редко употребляемый и, видимо, незнакомый ему архитектурный термин ἰποστάθρη ‘основание’ как **мало правило**, переведя последовательно каждую из частей слова.

⁷ На поле ркп. приписка: *и не чувственное.*

⁸ Приписка в нижнем поле листа: *В этом толковании показывает, что материя не была в начале, а потом из нее Бог сотворил виды, но [что] материя и вид нераздельны, только премудрые по одному слову «материя» предвидят виды.*

⁹ Пропуск в ср. с греч.: ἢ τοῦ λευκοῦ τῆς χροιάς ‘или белого цвета’.

¹⁰ В ВМЧ здесь начинается продолжение основного текста: *И от какого начала произошло, и в чем из сущего есть? И как Благой захотел привести [его в бытие]? Почему захотел и смог? Значит, пойми превосходство благодати. И если от другой причины зло, какая другая причина сущего, кроме Благого? Как же, если есть промысел, есть и зло, или вообще произошло, или [почему оно] неистребимо? И почему из сущего что-то стремится к нему, кроме благого? Может быть, так говорит разум недоумевая, – мы же достойным образом учимся видеть в вещах истину и скажем прежде всего не обвиняясь: злое не от Блага, а если от Блага, то это не зло; ведь нет ни огня, чтобы охлаждать, ни блага, чтобы не благо сотворять.*

2. Далее он изучает эти проблемы, рассуждая, что если все от Блага, то откуда злое и как ангелы стали бесами. Все это против манихеев.

3. Хорошо и точно он применил в отношении ангелов [термин] «благообразное». Ведь Бог по сущности Благо-само-по-себе, а то, что после него, [например] люди¹¹, становясь благим от причастия [Ему] и извне, через устремление к Нему, подобающим образом именуется благообразным, а не собственно благим.

Сущее:

И от какого начала [оно] произошло? И в чем из сущего есть? <1> И как Благой захотел привести его в бытие? И как, захотев, смог¹²? И если от другой причины зло, какая другая причина сущего, кроме Блага? Как же, если есть Промысел, есть и зло, или вообще [как оно] произошло, или [почему оно] неистребимо? И почему из сущего что-то стремится к нему, а не к благому? Может быть, так говорит разум недоумевая – мы же достойным образом учимся видеть в вещах истину и скажем прежде всего не обинуясь: злое не от Блага, а если от Блага, то это не зло; ведь нет ни огня, чтобы охлаждать, ни блага, чтобы не благо сотворять. И если все сущее от Блага (ведь природа Блага в том, чтобы приводить в бытие и сохранять, а зла – губить и уничтожать), то ничто из сущего – от зла; и само то не будет злом, что есть зло самому себе <2>. А если оно не зло, то вообще зло не зло, но имеет некую часть от Блага, в соответствии с которой некоторым образом существует. И если сущее [Л. 116б] стремится к Добру и Благу и все, что творит, творит потому, что считает благом, и всякая мысль сущего имеет начало и конец в Благом, ничто¹³ ведь не творит то, что творит, взирая на природу зла <3>, – то как может быть зло в сущем и вообще существовать, будучи лишено такого благого желанья?

Толкование:

1. Смотри, как он приводит проблемы и их исследование в виде вопросов, содержащих те самые возражения врагов, то есть манихеев, которые, однако же, проясняют правильную мысль это-

¹¹ Нет в греч. и в ВМЧ.

¹² На полях приписка: «смог» пойми как превосходство благости.

¹³ В ркп. **ниже** вместо правильного **ничтоже** (в греч. οὐδέν, а не οὐδέ).

го божественного мужа. Ведь он говорит: «зло произошло от некоего начала», и «если от другой причины», и прочее подобное, – это [точка зрения] противников. И далее: «как Благой захотел привести его в бытие» и «как, если есть промысел, существует зло». Этим он показывает, что если зло вообще имеет происхождение, то оно получило его от Блага, и что единый промысел всем управляет и что из этого [следует], [что] одно Благо – начало сущего. Это в предложенных [вопросах] и исследовал сей божественный муж; последовательно их решая, он показывает, что зло не ипостасно, что его нет в природе, но [что оно] случается по недостатку благого, [что оно] не считается ни сущим, ни не-сущим¹⁴. И это подразумевает сказанное в 36-м псалме: «Видел я нечестивого, превозносящегося, как кедры ливанские, и шел мимо, и вот не стало его, и искал его, то есть место его, и не нашлось»¹⁵. Это показывает, что зло, хотя и очень возносится, но не существует [Л. 117а], и не останется после него места, то есть следа. Одновременно с появлением оно разрушается, не имея ипостаси. Не посчитай, что он говорит что-то противоположное.

2. Отметь, как дивно он сплетает решение из различных умозаключений.

3. Ведь и сердящийся, или гневающийся, – в качестве примера, кажется, эта мысль [будет уместна], – на творящего какое-нибудь зло тому, кто гневается, использует это возмущение, желая обратить того к противоположному, то есть благу.

Сущее:

И если все сущее от Блага <1>, и Благо запредельно сущему, то в Благом, как сущее, существует и не-сущее¹⁶. Зло же и не есть сущее¹⁷. И вообще ничего не может быть не-сущим <2>, если [только] о нем не говорится в сверхсущностном смысле [как о существующем] в Благом. Благое же будет стоять превыше и прежде и

¹⁴ В ркп. на полях, в ВМЧ в основном тексте приписка, предлагающая вариант причастия **сын** в форме среднего рода.

¹⁵ Пс. 36 : 35-36 (Видѣхъ нечестиваго превозносащася и выспасася ѿкв кедры ливанскѣа: и лииш идоухъ, и се, не бѣ, и взыскахъ его, и не обрѣтеся мѣсто его).

¹⁶ На полях ркп. вставка пропущенного слова *вещь*, которое не имеет соответствия в греч.

¹⁷ Пропуск в ркп. – ср. с чтением ВМЧ: *а если нет, то всякое и зло и не не-сущее*.

просто-сущего и не-сущего; зло же и не в сущем, и не в не-сущем, но дальше¹⁸ самого не-сущего отстоит от Блага и более несущественным образом. Так скажет кто: откуда же зло? <3> Ведь если нет зла, то добродетель и порок – одно и то же, и в себе целиком, и в сопоставимых частях, или то, что сражается с добродетелью, уже не будет злом. Однако противоположны целомудрие и блуд, праведность и неправедность. И не только говорю о праведном и неправедном, целомудренном и невоздержанном, но и [о том, что] прежде чем проявится внешне различие между добродетелью и ее противоположностью, намного раньше в самой душе вообще [Л. 1176] противостоят добродетели и пороки, и страсти восстают против разума, и из этого нужно заключить, что зло противоположно благу¹⁹. Но как происходящее от единого Начала и единой порождающей²⁰ Причины²¹ [благое] радуется общению, единению и дружбе. И ни меньшее благо не противоположно большему, ни меньшие теплота или холод большим. Зло существует в сущем, и есть сущее, и противостоит, и сопротивляется благу. И, хотя зло есть гибель сущего <1>, оно не извергается из бытия, но само становится сущим и порождающим сущее.

Толкование:

1. Мы сказали выше: если Бог именуется сверхсущностно существующим как безначальный²² и причина всего, противоположное [Ему] как последнее из сущего и бессущностное – в сравнении со сверхсущностным Богом, то есть материя, называется не-сущим²³. И о ней говорится, что она [пребывает] в Боге, возникнув благодаря Его благодати. И так как она смешалась²⁴ с чувственным,

¹⁸ Пропуск в ср. с греч.: μάλλον ἄλλότριον ‘более чуждо’, который, однако, практически не отражается на смысле фразы.

¹⁹ Пропуск в ркп. – ср. с чтением в ВМЧ: *ибо себе самому благое не противоположно.*

²⁰ Греч. ἔκγονον, в слав. переводе воспринято как существительное с предлогом.

²¹ В ркп. вставка на полях, не имеющая аналога в греч.: *в сотворенном зло и благо, в одном виде случайно бывающие в душе.*

²² К слову приписка на верхнем поле листа: *безначальное, противоположность – небезначальное, или материя.*

²³ Далее следует текст, расположенный на левом поле: *не-сущее называется материей, поскольку само по себе невидимо, но [проявляется] в видах.*

²⁴ К слову приписка на полях: *смешалась значит получила вид.*

она не полностью [является] злом, [но] и не полностью [является] благом, поскольку характеризуется непостоянством²⁵. Ведь зло²⁶ она имеет в непостоянном, часть благого же – поскольку произошла от Бога и в Боге пребывает. Зла-самого-по-себе – я говорю не о пороке, который как вид и качество может быть у разумного, а может и не быть, но просто о самом зле – ни в сущем, каким-то образом стремящемся к Благу, ни в не-сущем, то есть в материи, как разумеваемой в Сверхсущностном, нет; но и от не-сущего, каковое есть материя, зло отстоит дальше²⁷, чем от блага. И отсюда кстати: зло-само-по-себе более бессущностно, чем материя, как полное ничто, то есть просто зло-само-по-себе никогда и никак не существует. А зло материи бывает по недостатку благодати, поэтому [материя] рассматривается как не воспринимаемая чувствами и не имеющая вида²⁸. Так ты поймешь и сказанное пророком Авдием «И будут как не-сущие»²⁹ – конечно, о грешниках.

2. Заметь, что о не-сущем говорится в общем смысле.

3. Предложив³⁰ здесь противопоставление, он пространно [Л. 118а] исследует лицемерие, как будто из благословенной противоположности. Если ведь мы не допустим, что есть нечто противоположное добру, то есть зло, добродетель не предстанет благом, но все, смешавшись, будет нераздельно: добродетель не будет хвалима, [ее] противоположность не будет укоряема, как если нет закона, то и греха не будет. Ныне же он, возражая³¹, говорит: если мы не допустим, что зло противоположно благу, Благо-само-по-себе будет противоположно самому себе, когда согрешают по недостатку блага. Но и прежде действия добродетели добродетельного человека мы наблюдаем, что в душе его добродетель отделена от пороков. Когда ведь разумная часть души действует свойственным ей образом, ни

²⁵ К слову приписка на полях: *подверженного изменению, росту и гибели.*

²⁶ К месту приписка на левом поле: *злом здесь называет безобразную и не имеющую вида материю.*

²⁷ В ркп. ошибочно повторено слово **вещи** вместо **веще** – в греч. πλέον.

²⁸ По чтению ВМЧ: **невидовна** (в ркп. ошибочно **невинновна**) – греч. ἀνείδεος.

²⁹ Авд. 1 : 16 (Понѣже ѿкоже еси пилъ на горѣ моѣй стѣбѣ, испїютъ вси ѡзыцы вѣно, испїютъ ѿ снѣдѣтъ, ѿ въздѣтъ ѿкъ не бѣвшїи).

³⁰ По чтению ВМЧ.

³¹ К этому месту приписка на правом поле листа: *дающий не дающему противоположен, и если не дающий благ, как даяние, скажи: зло не противоположно Благо-само-по-себе.*

в чем из благого не имеет препятствия. Когда же побеждает неразумная часть души, которая смешалась с материей и телом, тогда разумная часть в свойственной ей деятельности имеет препятствие. Неразумное становится дурным от смешения с материей, разумное же – не от смешения с материей, но от склонности к материи, то есть от впадения в неразумное и преодоления себя³², – как глаз, находясь в темноте, не может видеть. Это не указывает на то, что возникает зло-само-по-себе, так как зло по отношению к кому-то не есть зло-само-по-себе. Но и порок, будучи видом и случаем зла, через свое приложение предстает каким-либо из видов бытия, таким образом, несправедливость есть порочность души, а виды несправедливости [определяются] материей устремления³³: одна случается по поводу имущества, другая – по поводу почестей. Виды зла рождаются также как дополнительные от разных частей души: робость или дерзость – от свойства гневаться, блуд или попустительство блуда³⁴ – от свойства возжелать. Виды зла возникают и от энергий: безумие³⁵ означает [Л. 1186] недостаток устремленности, дерзость же – неумеренность в устремленности, воздержание же [возникает] от страсти. Становится ясно, что в душе прежде действия пороки отделены от добродетелей благодаря существованию разумной и неразумной частей души. Та, которая неразумная, являет в нас иной закон, воюющий против ума, как сказал апостол³⁶, и, если его не победить, берущий в плен разумную³⁷ [часть], как мы и показали³⁸.

1. Против этого: если в сущем наблюдается гибель, то есть если что-то из сущего подлежит погибели, то этим доказывается, что зло существует³⁹. И на это указывает [слово] «не извергается».

³² Должно быть **его** (греч. αὐτοῦ).

³³ По чтению ркп. (в ВМЧ ошибочно **положения**).

³⁴ В греч. ἀκολασία δὲ ἢ ἡλιθιότης ‘распушенность или слабоумие’.

³⁵ В греч. δειλία ‘робость’, чуть выше это слово было переведено как **боязнь**. Не исключено смешение, на основании созвучия, с латинским delirium, что означает именно ‘безумие’, как и перевел переводчик.

³⁶ Рим. 7 : 23 (виждѣ же ѿнѣ законѣ во оудѣхъ мойхъ, противѣ воюющъ законѣ оуми моегѣ и плѣнѣющъ мѧ законѣмъ грѣховнымъ, сѣчимъ во оудѣхъ мойхъ).

³⁷ Чтение ВМЧ ошибочно.

³⁸ В ркп. следующий фрагмент отмечен как основной текст (**лежаще**), в действительности же это продолжение толкований.

³⁹ Рядом зачеркнуто: *и возникает зло*.

Сущее:

И гибель одного не становится ли часто жизнью другого? И зло существует, участвуя в довершении совершенства и представляя собой [возможность] целому не быть незавершенным.

Толкование:

Еще противоположному [мнению принадлежит] то, что более всего в сущем есть и существует зло. И хотя зло есть гибель сущего, но, будучи гибелью одного, другого приводит в бытие. Например, яйцо погибает и превращается в птицу, и боб⁴⁰, умерщвленный⁴¹ и скрытый в земле, приобретает обличие зародыша, и тела наши и других животных [преобразуются] в червей⁴², и много другого подобного; как кони [дают] бытие осам, а быки – пчелам⁴³.

Сущее:

На это истинное слово говорит, что зло – в том смысле зло, что никакой сущности или бытия не производит, а только портит и губит по-своему ипостась сущего. Если же кто-нибудь скажет о нем, что оно способно творить бытие [Л. 119а] и что гибелью одного давать рождение другому, нужно истинно ответить [на это], что оно не потому губит, что дает рождение, но потому что оно гибель и⁴⁴ зло, губит и портит, – бытие же и сущность появляются благодаря Благу. И зло бывает благодаря себе самому гибелью, бытие же творится благодаря Благу⁴⁵. И зло в этом смысле и не существует, и не способно творить сущее, но благодаря Благу [является как] сущее, и [как] благой сущий⁴⁶, и [как] созидательное сущее. И еще: не бывает тем же самым в силу своих свойств благо и зло, и гибель

⁴⁰ По чтению в ВМЧ.

⁴¹ Греч. *κατασπόμενος* ‘разминаемый’.

⁴² В ркп. на полях повторяются слова **в червѣа** и **зачатїѣ**. В ВМЧ пропуск в тексте, сохранилось только окончание фрагмента: *то есть черви*.

⁴³ Далее следует текст, расположенный на нижнем поле листа (а в ВМЧ – в основном тексте): *Аристотель в «Физике» говорит, что в трупе коня появляются осы, а в [трупѣ] вола из червей возникают пчелы*.

⁴⁴ По чтению ВМЧ.

⁴⁵ Изменен смысл по ср. с греч.: греч. *γενεσιουργὸν δὲ διὰ τὸ ἀγαθόν* ‘способно творить бытие благодаря Благу’ сказано о зле – в ркп. же **вытїѣ же дѣйствиѣно, бл҃гаго ради** воспринимается как противопоставлению свойствам зла.

⁴⁶ Должно быть *благое сущее* (греч. *ἀγαθὸν ὄν*).

и рождение одного и того же – не одна сама по себе сила, и не [созидательная] самосила, и не саморазрушение. Зло-само-по-себе и не сущее, и не благо, и не творящее бытие, и не созидающее ни сущее, ни благое⁴⁷. Благо же, где может проявлять себя совершенно, творит совершенное, и неслиянное, и всесовершенное благо. А то, что причастно Ему в меньшей степени, есть несовершенное благо и смешанное⁴⁸, по причине недостатка блага. И зло в целом не благо, и не творящее благо. Но то, что в меньшей или большей степени приближается к Благоу, становится в соответствующей мере благим, поскольку сквозь все проходящая всесовершенная Благодать доходит не только до находящихся вблизи Нее благих существ, но простирается и до последних.

Толкование:

⁴⁹Решение предложенных противоречий: если гибель – зло, а гибель губит и зло, как же зло губит само себя? Ведь если зло в материи, ясно, что оно легко подвержено гибели, оно ведь материя и само себя губит. Поэтому о материи и говорится, что она бессущностна, по сравнению со сверхсущностной божественной сущностью, – что она (материя) тленна, и существует не вечно, и не имеет вида – по сравнению⁵⁰ с божественным в своей сущности существованием.

Несмешанные и всесовершенные блага происходят от Благого для надмирных умопостигаемых [сущностей] (они же и бесплотные). Смешанные же блага наблюдаются у⁵¹ разумных телесных [сущностей], то есть в нас, так как неразумная часть души, как уже сказано, причастна материи благодаря телу, имеющему вид; разумная же часть склоняется к неразумной [Л. 1196] и иногда уступает ей, и от этого прилегает к материи. А зло-само-по-себе следует

⁴⁷ По чтению ВМЧ: *ни благое сущее*.

⁴⁸ По чтению ВМЧ.

⁴⁹ В ркп. это толкование ошибочно отмечено точками, как основной текст, в связи с чем страдает и нумерация, которая здесь не приводится, новый комментарий отделяется же от предыдущего тем, что располагается на новой строке.

⁵⁰ В ркп. пропуск, ср. чтение ВМЧ: [*по сравнению с*] *образом Божиим* [здесь пропуск и в ВМЧ по ср. с греч., где далее следует: *ὡς ἐκάλεσε Μωϋσῆς τὸν θεμιουρον Λόγον* ‘как назвал Моисей творящее Слово’]. *И не-сущее называется материей* [*по сравнению...* и т. д.].

⁵¹ По чтению ВМЧ.

рассматривать [как] само-по-себе-непревосходимое, само-по-себе-безмерное, само-по-себе-неимеющее-вида, по существу – зло в отношении самого себя, а не в отношении другого, так как есть вид и [частный] случай порока. Следует, как я уже сказал, злу быть нечто таким, подобно тому как Бог сам-в-себе-предел всего, сама-в-себе-мера, само-в-себе-образотворение и сам-в-себе-благой по своей сущности. Ведь я не говорю сейчас, что [Бог] – Благо для другого, ибо это случай. Как тогда окажется зло по своему существу и для других, всему вообще сущему в смешанном виде вредящим, имеющим существование в Благом, ничему из благого сущего вообще не будучи причастно, при том что все в соответствии со своими свойствами причастно Благому? Так что не в бытии зло, но в своего рода лазейке⁵², проявляясь в недостатке блага.

Сущее:

Даже до последних⁵³ <1>: одним присущая целиком, другим – в меньшей степени, а третьим – в [самой] последней, – [в той,] в которой каждое из сущего может Ей причастовать. И одни целиком причастуют Благу, другие – в большей или меньшей степени⁵⁴ недостаточествуя, третьи имеют малую⁵⁵ причастность Благу, а еще для одних Благое [является в] самом слабом отражении <2>. ⁵⁶... были бы божественнейшие и старейшие в чине последних. Как бы было возможно всем в одинаковой степени быть причастным Благу, если не все имеют равную способность полностью Ему причастовать? Теперь же превосходящее величие силы Блага таково, что и лишенных [Его], и недостаток Самого себя [в них] укрепляет причастием Его части⁵⁷ <3>. И если и следует не обвиняясь истинно сказать [, то так]: и борющиеся с Ним, могут существовать только Его силой и бороться только с Ней <4>. И сверх этого, обобщив, скажу: все сущее, пока существует, есть благо и от Блага, когда же лишается Блага, не благо есть и не существует. И в других свойствах, напри-

⁵² Перевод по греч. тексту; слав. – **въ прихужѣнїи** достаточно размыто.

⁵³ Повтор последних слов основного текста, в ВМЧ повтор шире.

⁵⁴ В ркп. на левом поле лексические варианты: **вѣщен мѣнше**.

⁵⁵ В греч. ἀμδρoтέρων ‘более слабую’.

⁵⁶ Пропуск в ркп. – ср. чтение в ВМЧ: *Если бы каждому не по его мере являлось Благое...*

⁵⁷ В греч. κατὰ τὸ ὅλωσ αὐτοῦ μετέχειν ‘полным причастием’.

мер, тепле или холоде, согреваемое⁵⁸ существует и [тогда,] когда от него отходит тепло, [Л. 120а] и многое из сущего не причастно ни жизни, ни уму. Бог и в отношении сущности трансцендентен, и существует сверхсущностно. И проще [сказать]: в отношении других всех свойств, исчезли ли они или вообще никогда не были, сущее существует и может находиться в становлении⁵⁹.

Толкование:

1. Под последним следует понимать материальные⁶⁰ и земные тела. Ведь как Бог – начало всего, как мы и говорили, так и последнее из всего – помётовидная грубая землевидная часть материи, поэтому о ней говорится как о Божьем подножии. Как последняя она, тем не менее, причастна Его благодати⁶¹.

2. Насколько что-то из сотворенного приближается к грубому и материальному, настолько меньше оно причастно [Благому] по степени оскудения и недостаточности блага, как от крайне слабого отражения. Как мы уже говорили, представь, что кто-то громко закричит, и те, кто находится близко и имеет здоровый слух, полностью услышат крик и разберут слова, находящиеся дальше хуже услышат сказанное – в зависимости от расстояния, те же, кто находится очень далеко, едва воспримут чувствами некое очень слабое подобие [крика].

3. Что не [совсем] лишено добра, но отчасти, и само лишённое блага делает существующим, каким-то образом в малом⁶² причастуя Благу. Ведь не частичное, но полное лишение Блага есть зло.

4. Посмотри, как он говорит, что и то, что борется с силой Благого, Им сотворено и оберегается. Следовательно, Бог – причина зла? Никоим образом! Бог как начало и творец всего по безмерной благодати и неизреченной любви и грешное терпит, чтобы показать свое человеколюбие и свободную волю творения. Ибо сказано: «Любовь все терпит»⁶³. И еще: «Воссиявший солнце свое на праведных и неправедных»⁶⁴.

⁵⁸ По чтению ВМЧ; в греч. есть еще и *охлаждаемое* (ψυχθέντα).

⁵⁹ В ВМЧ следует продолжение основного текста: *а лишённого во всех отношениях блага, никогда и никак не было, нет, не будет и быть не может.*

⁶⁰ В ркп. **τῶν ἐπι'νάδ**, т.е. буквально 'грязные, илестые'. См. вводные замечания к публикации.

⁶¹ Определённый пропуск по ср. с греч. текстом комментария.

⁶² Греч. ὅλος 'полностью'.

⁶³ 1 Кор 13 : 14 (**ЛЮБВЬ ДОЛГОТЕРПИТЬ**).

⁶⁴ Мф 5 : 45 (**ИЖЕ СОЛНЦЕ СВОЁ СЛѢТѢ НА СЛЫМЪ И БЛГІА**).

Сущее:

А лишенного во всех отношениях блага никогда и никак не было, [Л. 120б] нет, не будет и быть не может <1>. Например, блудник, хотя и лишен Блага по неразумной похоти, ведь не в Нем он существует и сущего желает, тем не менее причащается Благу через само это слабое подобие единения и любви <2>.

Толкование:

1. Назначение этому – показать, что просто зло-само-по-себе не является сущностью. И он говорит, что нет ничего из сущего и в творении, что как-то не было бы причастно Благу. Ведь то, что вообще непричастно Благу, не приведено от Блага в бытие и не существует. Ибо [в таком случае] – а кто другой творец? Ничто не может получить существование, не будучи причастно по [своему] предначертанию свойству, или качеству⁶⁵ Благу. Многие ведь и лишенное присоединенного свойства, или качества, остаются существующим. Например, железо, раскалившись и приобшившись крайней степени жара, когда огонь угаснет, становится, каким было. И вода, называемая сама по себе бескачественной стихией, проходя сквозь землю, оттуда изливается с приобретенным качеством и, утекая куда-то еще, лишается качества, однако продолжает существовать. Так и покрытое снегом и охлажденное, когда холод пройдет, все равно существует. Но и непричастное жизни, как, например, деревья, камни и звезды, и непричастное уму, как, например, скоты, тем не менее существует. И Бог трансцендентен по отношению к сущности, будучи сверхсущностным, однако существует и предсуществует. Но так нельзя сказать о Благе: ведь если [что-то] не причастно [тому] качеству Блага, в котором должно существовать, то не может иметь существования. «Ибо в Нем живем и существуем», – как говорит апостол⁶⁶. Так что, блудник в невоздержании не лишается добра? И все равно существует? И он говорит, что по самому невоздержанию, лишаясь Блага, [блудник] поистине [Л. 121а] не существует и не желает сущего. Ведь что такое блуд-сам-по-себе вне [какого-то] вида блуда? Однако поскольку вследствие ложного представления ему (блуднику) кажется, что он обладает каким-то благом, и он соединяется с губительным для

⁶⁵ По чтению ВМЧ.

⁶⁶ Деян. 17 : 28 (ὃ νέμῃ βο живέμῃ ἢ двѣжемс ѧ ѣсмь).

него по любви, то, хотя и представляется [эта] любовь грешной, она является слабым подобием божественного Вождения, и поэтому [блудник] обладает представлением о Благе. Нельзя не понимать, что когда разумная часть души одолевается неразумной, она имеет препятствия в своей деятельности и соглашается таким образом с неразумной, так что [не может] ни удержать себя⁶⁷ от устремлений, ни судить поступков – хороши они или нет⁶⁸. Ложные мнения не являются мнениями разумными, и ложные размышления не являются размышлениями разумной части [души⁶⁹], ибо размышления эти по-настоящему ложны. Поэтому и гневающийся иногда согрешает, тем не менее он не непричастен Благу, так как полагает, что гневается ради исправления наказуемого. Так и бесстыдный полагает наслаждение благой целью. Поэтому попускаются и богоборцы, поскольку каким-то образом существуют благодаря Благу. Ведь то, что не лишено добра, но⁷⁰ отчасти само лишено блага, создает возможность [чему-то⁷¹] частично⁷² быть причастным Благу. Ибо не частичное, но полное лишение блага есть зло. Но не частично, но полностью лишенное блага – такого и не было, и нет, и не будет, и не может быть.

2. [Отметь,] что блудник, хотя и вследствие самого невоздержания не существует и к сущему не стремится, но по самому образу единения и любви в малой степени причащается Благу.

Сущее:

И ярость причастна Благу, по своему порыву и желанию исправить и обратить то, что представляется злым, к тому, что представляется добрым <1>. И [Л. 1216] стремящийся к самой худшей жизни, поскольку он вообще стремится к жизни, кажущейся ему самой лучшей, по самому своему устремлению, по стремлению к жизни и по ориентации на лучшую жизнь причастен Благу.

⁶⁷ Должно быть личное местоимение (*ee*), а не возвратное. Однако возможно, что такое употребление связано разночтениями в греческих рукописях, ср. αὐτοῦ (личное местоимение) и αὐτοῦ (возвратное). Выбор местоимения в данном случае значительно влияет на смысл фразы.

⁶⁸ Эта вставка в ркп. на правом поле, в греч. не имеет соответствия.

⁶⁹ Слово вставлено на правом поле ркп., в греч. не имеет соответствия.

⁷⁰ По чтению ВМЧ.

⁷¹ Слово приписано на правом поле.

⁷² Должно быть: *полностью* – в греч. ὅλως.

А если вообще исключишь Благо, то не будет ни сущности, ни жизни, ни стремления, ни движения, ничего другого. Поэтому и зарождение бытия от гибели [происходит] не по силе зла, от проявления меньшего блага. Так же и недуг не является полным лишением порядка <2>, потому что если такое случится, то и самого недуга не останется, – но остается же недуг, так как сущность имеет самый малый [, но] порядок, и в нем сосуществует. А то, что вообще непричастно Благу, не суще и не в сущем, а то, что смешано⁷³, – благодаря Благу пребывает в сущем⁷⁴ и существует в той мере, в какой причастно Благу <3>. И сверх того: все сущее настолько оказывается более или менее сущим, насколько оно причастно Благу. Ибо что в отношении Бытия-самого-по-себе никаким образом никогда не существует, то существовать не может. А то, что когда-то суще, а когда-то не-суще, насколько отпало от Присносущего, [в той степени] не существует, а насколько причастилось Бытию, настолько и существует, и временное⁷⁵ существование и не-сущее удерживается [Им] и сохраняется. А зла, полностью отпавшего от Блага, ни в большем, ни в меньшем благе быть не может. А то, что когда-то благо, а когда-то не благо, борется с неким благом, но не с Благом в целом, и сохраняется благодаря причастию Благому.

Толкование:

1. Отметь, что и о проявляющем ярость говорится, что он причастует Благу, так как имеет порыв к исправлению того, что представляется злым. Так и стремящийся к худшей, то есть дурнейшей, жизни причастует Благу по устремлению к тому, что ему представляется лучшей жизнью [Л. 122a]. И тот, кто следует злу, думая [при этом], что творит добро, [тоже] причастен Благу.

2. Очевидно, [что] недуг есть недостаток здоровья и умножение материальных тел, не касаемое ни меры, ни порядка, но [достижимое] несмешением веществ, когда [что-то] одно восстает против строго упорядоченного смешения, вызывая недуг. В такой мере недуг присутствует в теле, в какой имеется недостаток порядка, а [само] тело остается. Если абсолютное отсутствие меры

⁷³ По чтению ркп., в ВМЧ ошибочно с не.

⁷⁴ Приписка на левом поле: *поэтому и в сущем*.

⁷⁵ Ошибочный перевод греч. ὄλος как **коли**.

разрушает тело, то есть порядок веществ, то и недуг истребляется, когда тело, в котором недуг существует, бывает разрушено. Так и о благе [можно сказать]: пока оно в какой-то степени в нас сохраняется, мы имеем власть совершать и зло, а когда благо отступает [от нас], и зла в нас обнаружить невозможно.

3. Мысль божественного Дионисия ясна из многого. Борясь с представлениями некоторых язычников о зле, он говорит, что зло не является сущим, ведь по существу абсолютного зла нет, если [речь не идет] об абсолютном лишении Блага, которому оно совершенно не причастно. Но это никак нельзя обнаружить, даже в самой лишенной вида материи, хотя так вот считают некоторые язычники. Ведь то, что приведено в бытие Богом, пусть в крайне малой степени, но все равно причастно Благу. Следуя за этим, в десятой главе он совершенно проясняет этот поставленный вопрос. Ведь если зло оказывается смешанным с благом, то есть когда, с одной стороны, оно [как будто] не-сущее из-за небольшого недостатка Блага, с другой же – сущее благодаря абсолютному бытию Творящего, то это не зло. Ведь не [Л. 1226] в каком-то, но в абсолютном недостатке Блага зло⁷⁶. То, что немного лишено Блага, не зло, ведь оно может быть и совершенным в том, что касается его природы. Случается, что нечто, испытывая недостаток в благом, в отношении своей природы совершенно. И оно есть благо, никак не зло, хотя и причастно оскудению по отношению к Первоблагу. А то, что не абсолютно не причастно Благу, но более приближается к злу, не является абсолютно злым, так же, как и то, что менее приближается к благу, имеет нечто от Блага и от Него становится сущностью, и свое лишение осуществляет благодаря некоей причастности к Благу⁷⁷. Ведь если бы отсутствие блага было возможно в чистом и полном виде, то ясно, что [не было бы] ни блага вообще, ни смешанного блага, ни зла-самого-по-себе: ведь где нет блага, нет ничего и в природе. Как было бы возможно зло, не будучи ничем не приведено к существованию? Ведь утери тела и свет – и не станет тени. И сверх того: зло существует не просто [само по себе], но как будто бы в субъекте – благо же и в отсутствии субъекта и

⁷⁶ К этому месту приписка на левом поле: *и ни в чем из материи не обнаруживается.*

⁷⁷ Должно быть: *благодаря вообще сопротивлению Благому* – ср. в греч.: ἐν τῷ ὄλως μάχεσθαι ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ.

естеством обладает, и сохраняется, и Благо-само-по-себе есть. Зло же, в отсутствии субъекта, хранимого Благом (все ведь от Него), не существует, не являет себя, не погибает (как? если нет никакого субъекта?), но совершенно не имеет отношения к бытию и никогда и никак не существует.

Сущее:

И приводит в существование и свое лишение Блага частичным⁷⁸ причастием Ему. Если [Л. 123а] же полностью отойдет Благо, вообще никакое благо не будет возможно, ни смешанное, ни само-в-себе-злое. Ведь если зло – это несовершенное благо, то с полным уходом блага и совершенное, и несовершенное⁷⁹ благо отступит. И тогда только будет возможно и явится зло, когда для одних оно будет злом как им противоположное, а для других как для благих запредельно⁸⁰. Ведь бороться друг с другом одному и тому же вообще невозможно. Так что зло не сущее.

⁷⁸ Должно быть: *вообще* – в греч. ὅλως.

⁷⁹ По чтению в ВМЧ – в ркп. же пропуск.

⁸⁰ Должно быть: *от других как от благих зависимо* – в греч. ἐξήρτηται.

К.В. Коновалов

**Влияние идейного наследия Максима Грека
в восточно-славянских странах второй
половины XVI столетия на примере
Исайи Каменчанина**

К ученикам и последователям Максима Грека, оказавшего огромное влияние на формирование мыслительной традиции не только в Московской Руси, но и в других славянских государствах, традиционно относят князя Андрея Курбского, Артемия Троицкого и Исайю Каменчанина. На последнем авторе мы и остановимся подробнее.

В своем «Послании всем православным христианам, россиянам, сербам и болгарам о переводе бесед святого Иоанна Златоуста на Евангелие от Матфея» (ок. 1524) Максим Афонский, глубоко осознавая важность культурного единения славянских народов, подчеркивает значимость нового перевода раннехристианского мыслителя, выполненного книжником Силуаном (1-я половина XVI в.)¹. Как отмечает Н.В.Синицына, афонский монах «как будто предвидел ареал его распространения»². На фоне многочисленных и оживленных международных культурных связей России с иностранными государствами перевод Силуана оказался популярным среди славян³. Так, на Афоне, в монастырях Ватопеда и Хиландре, находятся списки «Бесед», из которых ватопедский манускрипт (Slavic, 9) третьей четверти XVI в. представляет собой южнославянский список с русского оригинала⁴. Именно за этим переводом «Гомилій» в 1561 г. из Великого княжества Литовского в Москву прибывает Исайя Каменчанин (ум. после 1592), чтобы «у царя государя великого князя Ивана Васильевича всея Руси от его царския книгохранилища испросити... и в нашем государстве христи-

анском русском великом и княжестве литовском быдатель тиснением печатным нашему народу христианскому рускому литовскому, да и рускому московскому, да и повсюду всем православным христианом, иже в болгарех и сербех, в мылтянех и волосех»⁵.

Каменчанин, в отличие от плодовитого писателя Максима Грека, оставил после себя не так много сочинений, поэтому судить о его философско-религиозных взглядах мы можем по весьма малочисленным источникам. «Очевидно, в жизни Максима Грека мних Исаяя находил нечто общее со своей собственной судьбой, и это служило для него некоторым утешением и ободрением в трудные минуты», – полагает Д.И.Абрамович⁶. Наблюдение Д.И.Абрамовича можно подкрепить наблюдением из «Сказания вкратце о великом преподобном отце Максиме греце» (ок. 1591), в котором Исаяя пишет, что Максим «наваждениемъ искони противника всякому добру диавола сатаны, губителя христианьскаго, в боголюбезной земли Московской былъ во узах и в темницы и в различных озлоблениях и нестерпимых томлениях смертных»⁷.

В подражание Максиму Исаяя написал «Плач» («Некоторый мних диякон с Каменца Подольскаго плакал и сам себе тешил в земли Московской в местечку в Ростове в темницы року 1566 от рождества спасителя нашего Исуса Христа»), которое начинается и заканчивается реминисценцией из «Слова утешительного инока в темнице» (1532) афонского монаха: «Не тужи, ни скръби, ниже тоскуи о них же, любезна ми души»⁸. Не останавливаясь подробно на сюжете произведения Исаяи, сравним его со «Словом утешительным», а также выделим некоторые принципиально важные моменты.

«Стражеси бес правды, – пишет Максим, – от них же наипаче подобавше ти благая прияти, о нихъ же их духовне ползовала еси, предложивши имъ трапезу, Духа Свята испльнени, сиречь отцетворное сказание богодухновенного песнопения Давидова, преведши е от беседы еллиньския на беседу шумящаго вещания рускаго и ины многыя книги душеполезныя...»⁹. Как замечает исследовательница Л.И.Журова: «Содержанием этого уникального в творчестве афонского монаха сочинения стало самоутешение скорбящего инока. Несмотря на драматическую жизненную ситуацию, заточенный Святогорец с чувством глубокого достоинства говорит о своих благих делах. Среди собственных заслуг Максим

Грек отмечает перевод Псалтири. Сочинение представляет собой лирический внутренний монолог (своего рода молитву), в котором беседует со своей душой. По своему пафосу оно напоминает, как это ни покажется странным, гимнографическое сочинение, оно появилось в один из тяжелых периодов жизни афонского монаха в России (1532 г.)...»¹⁰. «Молитву», являющуюся творческим переложением евангельских заповедей блаженств (Мф. 5:3–12), Максим заканчивает ссылкой («якоже Господь твои повелевает») на Мф. 5:12 («радуйтесь и веселитесь, яко мзда ваша многа на небесех: тако бо изгнаша пророки, иже прежде вас»), смиренно опуская при этом слово «пророки»¹¹. Впрочем, как кажется, в своей литературно-просветительской деятельности Максим ощущает собственную пророческую миссию среди православных славянских народов. Смыслообразующими словами «Молитвы» являются: «хвали», «слави», «божественной радости», «весели же ся паче и радуйся богомудренно», «веселити». Святогорец напоминает, что «не сетования время възмниши зле, но паче божественныя радости...»¹². «Молитва» древнерусского мыслителя – славословие, творимое в глубочайшем аскетическом смирении и радости, без тотальной аннигиляции человеческой личности.

Содержание сочинения из ростовской темницы Исаяи построено на антиномиях («зрю довольныя страсти, и считаю вышняя почести. Вижу бед и наветы, помышляю грозный венец») и больше похоже на аскетическое руководство, когда власфемическим страстям предписываются противоположные добродетели¹³. Подобное пособие по аскетике должно было обнадеживать претерпевающего злострадания подвижника о будущих благах.

Как видим, духовный путь Максима – путь радости о «Дусе Святе» (Рим. 14:17), путь Исаяи – путь скорби: «несть бо ионого пути ведушаго ко спасению разве сего еже претерпевати скорби благодарственне надежи ради будущих благ»¹⁴. Поэтому, согласно Максиму, Царство Божие – внутреннее уже наступившее царство, реализовываемое в повседневной жизни подвижника, а по Исаяе оно – царство грядущее.

Противоположность идей Исаяи творческому наследию Максима прослеживается также в их полемике с адептами католической церкви. Если Афонец рассматривает догматические отступления католиков, то Исаяя уделяет больше внимания обрядовой

стороне вопроса. Что, впрочем, согласуется с византийской и древнерусской традициями: «...в Византии в центре полемики между Римом и Константинополем был вопрос о Filioque, тогда как на Руси полемика началась с другого важного пункта разногласий – совершения Евхаристии на опресноках»¹⁵.

Итак, мы можем сделать вывод о двух противоположных, но не входящих в противоречие, типах духовности у Максима Грека и Исаяи Каменец-Подольского. При всем формальном подражании стилю Максима Исаяи бесконечно далек от его философско-религиозных воззрений. К идейному наследию Максима Грека более близок Артемий (ум. ок. 1570), обращавшийся, как и афонский мудролюб, на страницах своих произведений к теме социальной справедливости и, что самое главное, – к исихастской проблематике человека и познания¹⁶. Тем не менее, необходимо отметить большой вклад Исаяи в популяризацию и распространении книг Максима Грека с целью укрепления единства славянских народов¹⁷.

Примечания

- 1 *Максим Грек*, прп. Сочинения. Т. 1. М., 2008. С. 356.
- 2 Там же. С. 492.
- 3 *Сапрунов Б.В.* К вопросу о культурных связях России с другими странами в XVI–XVII вв. (По материалам печатных книг) // ТОДРЛ. Т. 13. С. 235.
- 4 *Максим Грек*, прп. Указ. соч. С. 492.
- 5 *Сырку П.А.* Из истории сношений русских с румынами // ИОРЯС. 1896. Т. 1. Кн. 3. С. 499.
- 6 *Абрамович Д.[И.]* К литературной деятельности мниха камянчанина Исаяи. СПб., 1913 (ПДПИ, т. 181). С. IX.
- 7 «Предисловие» – «Сказание» иеродиакона Исаяи Каменчанина (ок. 1591 г.) // Сеницына // Сеницына Н.В. Сказания о преподобном Максиме Греке (XVI–XVII вв.). М., 2006. С. 89.
- 8 *Максим Грек.* Слово утешительное инока в темнице // *Журова Л.И.* Авторский текст Максима Грека. Ч. 2: Соч.: В 2 ч. Ч. 2 / Науч. ред. Н.Н.Покровский. Новосибирск, 2011. С. 131.
- 9 Там же.
- 10 Там же. С. 132, примеч.
- 11 Там же. С. 132.
- 12 Там же. С. 131.
- 13 *Абрамович Д.[И.]* К литературной деятельности мниха камянчанина Исаяи. СПб., 1913 (ПДПИ, т. 181). С. 5.
- 14 Там же. С. 6.

- ¹⁵ Баранкова Г.С. Антилатинские полемические сочинения в Киевской Руси XI–XIII вв. // Русское богословие: традиции и современность: Сб. ст. М., 2011. С. 108–109.
- ¹⁶ Громов М.Н. Образы философов в Древней Руси. М., 2010. 190 с.
- ¹⁷ Синицына Н.В. Исайя Каменец-Подольский и Максим Грек (из истории культуры второй половины XVI в.) // Литература и искусство в системе культуры: Сб. ст. к 80-летию Д.С.Лихачева. М., 1988. С. 206.

Библиография

Абрамович Д.[И.] К литературной деятельности мниха камянчанина Исайи. СПб., 1913 (ПДПИ, т. 181).

Баранкова Г.С. Антилатинские полемические сочинения в Киевской Руси XI–XIII вв. // Русское богословие: традиции и современность: Сб. ст. М.: Изд-во ПСТГУ, 2011.

Громов М.Н. Образы философов в Древней Руси. М.: ИФ РАН, 2010.

Максим Грек, прп. Сочинения. Т. 1. М.: Индрик, 2008.

Максим Грек. Слово утешительное инока в темнице // *Журова Л.И.* Авторский текст Максима Грека. Ч. 2: Сочинения: В 2 ч. Ч. 2 / Науч. ред. Н.Н.Покровский. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2011.

Сапрунов Б.В. К вопросу о культурных связях России с другими странами в XVI–XVII вв. (По материалам печатных книг) // ТОДРЛ. Т. 13. С. 235–246.

Синицына Н.В. Исайя Каменец-Подольский и Максим Грек (из истории культуры второй половины XVI в.) // Литература и искусство в системе культуры: Сб. ст. к 80-летию Д.С.Лихачева. М.: Наука, 1988. С. 195–208.

Сырку П.А. Из истории сношений русских с румынами // ИОРЯС. 1896. Т. 1. Кн. 3. С. 497–499.

«Предисловие» – «Сказание» иеродиакона Исайи Каменчанина (ок. 1591 г.) // *Синицына Н.В.* Сказания о преподобном Максиме Греке (XVI–XVII вв.). М.: Изд-во ПСТГУ, 2006. С. 89–90.

О.В. Марченко

К вопросу о метафизике социокультурного бытия в русской мысли XVIII–XX вв.*

Хотелось бы поделиться с благожелательным читателем некоторыми наблюдениями и заметками на темы, над которыми я размышлял несколько лет назад в Брно, где читал курс лекций в местном университете и в тот же период, на протяжении нескольких дней, участвовал в работе научной конференции. Лекции были посвящены вопросу о формах самосознания и самоописания отечественной философии. Что же касается конференции, то она была связана с юбилеем Н.В.Гоголя, я говорил о творчестве великого писателя и идеях его земляков, Г.С.Сковороды и Д.И.Чижевского. Так в центре рассуждений оказались некоторые проблемы изучения философского и литературного наследия, связанные с метафизикой социокультурного бытия.

Для начала я обратил бы внимание на ряд публикаций последних лет, в которых наблюдается любопытная, как мне кажется, черта. Вот, к примеру, израильский литературовед, прочитав в какой-то книжке о том, что религия – это «встреча со священным как с Другим», решительно отказывает Гоголю в подлинной религиозности¹. Гоголь «не находит правильного для себя способа анализировать реальность», – заявляет его российский коллега. – Писатель не в силах «через опосредование потусторонности» осуществить «повторение гуманистической логики пути Иисуса»². Похоже, имеет место некоторая неблагоприятная, на мой взгляд, тенденция в гуманитар-

* Работа написана при поддержке РФНФ, проект № 13-03-00552а.

ном знании начала третьего тысячелетия. Постоянно апеллируя к Фрейду, французский исследователь, подготовивший замечательное собрание сочинений Бориса Поплавского, отчитывает его как мальчишку, находя у писателя «ошибочное толкование учения Христа»³. Другой автор, на этот раз из Москвы, утверждает, что Симона Вейль «путала типологическое сходство с генетическим, не была знакома с понятием *архетип* и в феноменологии религии проявила меньше осведомленности, чем Берлиоз, рассказывающий Иванушке о том, как ацтеки лепили из теста фигурку Вицли-Пуцли»; «она отказывала еврейской Библии в праве называться словом Божиим», «она отрицала священный характер человеческой истории»... «Все это вместе позволяет с известными основаниями обвинить Симону Вейль в гностической ереси маркионизма»⁴.

Я привожу эти строгие оценки и душеполезные назидания еще и затем, чтобы следующее простое утверждение звучало чуть более эвристично. При несомненном новаторстве, смелости и изощренности его научных методов, выдающийся украинский славист Дмитрий Иванович Чижевский (1894–1977) оставался в целом сторонником достаточно традиционного подхода к изучению культурного наследия. Исследование это вовсе не «экспертная оценка», суть которой сравнение идей автора с произвольно понятым тем или иным – ортодоксально-христианским, марксистско-ленинским, либерально-демократическим и т. д. – «катехизисом». Чижевский подходил к исследуемому предмету с доверительной чуткостью, со смыслообразующей презумпцией того, что художник и мыслитель открывает некую грань бытия, не данную нам в режиме нашего обыденного существования. Автор расширяет наш спектр восприятия реальности, меняет сам регистр звучания бытия, образует и воспитывает сложность наших когнитивных и эстетических реакций. В широком смысле слова, вполне платоническая установка, если уж говорить о традициях. Взору не только пристальному, но прежде всего любящему открывается истина. Внимательное медленное чтение, бережное выявление впервые обретаемого конкретного смысла. Именно так подходил Чижевский и к изучению творчества Гоголя и Сковороды.

В научном проекте Чижевского гоголевское наследие занимает особое место, Гоголь был, как известно, его любимым писателем. Все знают удивительную статью «О “Шинели” Гоголя», вышед-

шую в парижских «Современных Записках» (LXVII, 1938), статьи Чижевского о Гоголе выходили и позднее (к примеру, «Неизвестный Гоголь», «Две родословных Гоголя» в нью-йоркском «Новом журнале» № 27, 1951 и № 78, 1965, и др.): долгие годы Чижевский работал над книгой о Гоголе. Не менее, однако, известен и огромный интерес Чижевского к фигуре знаменитого украинского поэта, философа и педагога Григория Саввича Сковороды (1722–1794). Различным аспектам жизни и творчества этого автора Чижевский посвятил на нескольких языках более пятидесяти работ, из которых наиболее значительными являются книги «Філософія Г.С.Сковороди» (Варшава, 1934) и «Skovoroda: Dichter, Denker, Mystiker» (München, 1974). Мне кажется правильным показать важность учения Сковороды для интерпретации Чижевским некоторых философских – в первую очередь социокультурных – и историко-философских проблем, и прежде всего связанных с наследием Гоголя.

Попробую свести воедино несколько моментов, несколько тем в работах Чижевского, будучи уверен, что в творческом мышлении украинского интеллектуала они находились в концептуальном единстве⁵. Первые две темы названы – это усилия по прояснению идеологии Гоголя и исследование творчества Сковороды. Следующая важная тема – тема «двойничества», которая Чижевским решается в онтологическом ключе и связана с философской критикой этического формализма, развиваемой в ряде работ, – фрагментах так и не написанной книги «О формализме в этике»⁶. (Оставляю сейчас в стороне сложный вопрос о соотношении идей Чижевского, высказанных в этих работах, с идеями М.Шелера, С.Кьеркегора, Л.Фейербаха, М.Штирнера, Ф.Ницше и др.).

Ученик и друг Чижевского, проф. Дитрих Герхардт в немецкоязычных воспоминаниях своих сообщает следующее. «Мой первый семинар у него <...> был посвящен Гоголю и “Вечерам на хуторе близ Диканьки”. <...> Мы слышали об однокашниках Гоголя, например, о странном Платоне Лукашевиче и его “Микроскопической астрономии”, о Вертепе и устойчивой последовательности его образов, а также о проступающей из-за всяческих цветных стилистических кулис гоголевской философии божественного плана положений <...> (Philosophie eines göttlichen Stellenplanes. – *О.М.*)»⁷. Я воспользовался здесь переводом В.В.Янцена, публикатора этого

материала, но специально отмечу, что вот это **Philosophie eines göttlichen Stellenplanes** довольно сложно передать по-русски правильно. Более точно было бы сказать «гоголевская философия Божьего Замысла», но с непременным учетом того, что Stelle – это место, stellen – устанавливать, определять, назначать, а Plan – замысел, намерение; в целом же Stellenplan – штат, как административно-территориальная единица, и штат как личный состав, штатное расписание. Т. е. здесь Замысел Божий – это замысел Божественных предназначений, Божественного общества, мира Божьего. Вообще говоря – это София, «внутреннее человечество», замысел Божий о людях, в котором каждому дано «свое место».

В декабре 2008 г. на конференции «**Kultura i oświata w europejskim międzywojnu (1918–1939)**» (Siedlce) Алена Быстрова в докладе об исследовании Чижевским творчества Ф.М. Достоевского высказала мысль, согласно которой феномен «двойничества» коренится в способности человека быть другим. Учитывая своеобразие этого мнения, скажу, однако, что Чижевский предлагал несколько иное объяснение этого феномена. Приведу несколько необходимых выдержек из текста Чижевского.

«*Реальность* человеческой личности не обуславливается простым ее “*существованием*”, в эмпирическом плане бытия, но требует каких-то иных (вне-эмпирических) условий и предпосылок. <...> ...В душе Ставрогина нет “*устремленности*”, у него нет никакого душевного “*меридиана*” и для него нет того “*магнитного полюса*”, к которому влечется, по мнению Достоевского, всякая *живая* душа, – *нет Бога*. Живое, конкретное бытие человека, всякое его “*место*” в мире возможно лишь через живую связь человека с божественным бытием. <...> Появление двойника ставит перед человеком вопрос о конкретности его реального существования. Оказывается, что просто “*существовать*”, “*быть*” еще не есть достаточное условие бытия человека, как этического индивидуума. – Проблема “*устойчивости*”, онтологической прочности “*этического бытия*” индивидуума – и есть <...> проблема отличия человеческого существования от всякого иного бывания, определение которого просто и общо, “*абстрактно*” и пусто, сводится к простой спецификации в пространстве и времени. <...> Этическое действие человека имеет три стороны. Действует всегда *кто-то*, *где-то* и *как-то*. Первые два элемента насквозь конкретны и индивидуальны. Третий, однако, может быть

схвачен абстрактно, логическими формами. ... В истории моральной философии мы подмечаем тенденцию или вовсе игнорировать оба первых элемента этического действования или же схематизировать их по типу абстрактной мысли. <...> Между тем этические субъекты по существу своему несравнимы, вернее, не должны быть сравниваемы, – ибо каждый из них имеет свою *индивидуальную* скалу степеней этического достоинства, несоизмеримую с другими скалами иных субъектов. <...> Этическая функция появления двойника, пожалуй, сходна с этической функцией смерти, – утрата *бытия* субъектом <...> с последней решительностью ставит перед субъектом проблему – или обретение устойчивости и новой жизни в Абсолютном бытии или уход в Ничто»⁸.

Как видим, по мысли Чижевского, феномен «двойничества» связан прежде всего с утратой того самого «своего места», т. е. укорененности индивидуума в трансцендентном, потерей живой связи с божественным бытием⁹. Философию «своего места» Чижевский находил в том числе и в идейно-художественном наследии Гоголя. Нетрудно заметить, что именно в этом ключе прочитывается Чижевским гоголевская «Шинель»: главная ее тема – потеря себя, утрата себя (как и в других «Петербургских повестях»). В переписке Гоголя времени работы над повестью, отмечает Чижевский, писатель постоянно возвращается к этой теме. «Гоголь резко противопоставляет внешнюю и внутреннюю жизнь. Надо иметь “неподвижный якорь”, так как все вещи в мире обречены гибели, человек должен иметь внутри “центр, на который, опершись, мог бы он пересилить и самые страдания в горе жизни”. <...> “Центр”, о котором здесь говорит Гоголь – это “*Centrum securitatis*” христианской мистики – Бог¹⁰. В нем – уверенность и прочность. Он же указывает человеку и “свое место” (которое есть у каждого человека) в мире; Бог “заказчик”, на которого мы все работаем. Потеря связи с этим Центром – потеря своего места в мире, потеря цели жизни (“заказа”). А отдача себя внешнему миру, связывание своей судьбы с объектами этого мира – и есть потеря Центра, и одновременно потеря себя самого. “Внешняя жизнь вне Бога, внутренняя в Боге”, пишет Гоголь; поэтому познание Бога (как традиционно в христианской мистике) – самопознание: “надо, углубляясь в себя, спросить и узнать, какие в нас сокрыты стороны полезные и нужные миру, ибо нет ненужного звена в мире”»¹¹.

То, что тему «своего места» Чижевский связывал с творчеством украинского философа и мистика Григория Сковороды, неоднократно отмечалось исследователями (которые следовали здесь прямым указаниям самого Чижевского на знаменитую сквородиновскую Песнь 10-ю из «Сада божественных песней»)¹². Скажу далее, что в решительном утверждении Чижевского «Мир и ч о р т ловят человека не только великим и возвышенным, но и мелочами...» следует видеть и аллюзию на автоэпитафию Сковороды¹³. Но какую же именно идею Сковороды имеет в виду Чижевский (помимо темы человеческих «задоров»-страстей, восходящей еще к Горацию)? Речь, конечно же, должна идти об одной из центральных идей учения Григория Сковороды, об идее *сродного труда*, или *сродности*. Тесно связанная с *софиологией* украинского философа, идея эта предполагает наличие для каждого индивида Божественной предрасположенности к определенному виду труда, т. е. *своего места*; совокупность *сродностей* как умопостигаемых предвечных личностей, «внутреннее человечество», и есть София (тот самый, говоря словами Чижевского, *göttlich Stellenplan*). Отсюда призыв Сковороды не поддаваться «клеяким тенетам мира» и требование возрастания внутрь, реализации индивидом божественного о себе замысла, отрасли Божественного Логоса, «внутреннего человека». Это возможно посредством познания (*nosce te ipsum!*) своей *сродности* и осуществляется в форме персоналистически-конкретной общественно-значимой деятельности, поднятой до уровня мастерства. «...Я учил всегда осматриваться на свою природу, кратко сказать, познать себе самагò, к чему он рожден, ибо никого Бог не обидил»¹⁴.

Хорошо известно, что в поздней переписке Гоголя, в «Выбранных местах», «Авторской исповеди» и др. постоянно возникает тема *места, должности, поприща*. Как и у Сковороды, идея эта противопоставлена абстрактному спиритуализму – речь идет о своеобразной мистической «укорененности», служении на земле как осуществлению божественного в себе начала. Не надо витать в облаках, «на воздухе», – настаивает Гоголь. «...Нужно стоять хоть на каком-нибудь земном грунте. <...> Если взглянешь на место и должность как на средство к достижению не цели земной, но цели небесной, во спасение своей души – увидишь, что закон, данный Христом, дан как бы для тебя самого, как бы устремлен лично к

тебе самому, затем, чтобы ясно показать тебе, как быть на своем месте во взятой тобою должности. <...> Трудней всего на свете тому, кто не прикрепил себя к месту, не определил себя, в чем его должность: ему трудней всего применить к себе закон Христов, который на то, чтобы исполняться на земле, а не на воздухе... <...> Не забывать только нужно того, что взято место в земном государстве затем, чтобы служить на нем Государю Небесному, и потому иметь в виду Его закон. Только так служа, можно угодить всем: государю, и народу, и земле своей. <...> Теперь все должности мне кажутся равны, все места равно значительны, от малого до великого, если только на них взглянешь значительно. <...> ...Я убежден, что место и должность нужны для самого себя <...> Как ни бурно нынешнее время, как ни мнутся и не волнуются вокруг умы, как ни возмущает тебя собственный ум твой, но можно остаться среди всего этого в тишине, если с тем именно возьмешь свое место, чтобы на нем исполнить долг таким образом, чтобы не стыдно было дать и за который дашь ответ Небу» («Авторская исповедь»)¹⁵.

Чижевский совершенно справедливо отмечает, что для Гоголя очень характерно сближение и слияние проблем религиозных и хозяйственно-экономических, и именно это так раздражало современников¹⁶. Это как раз центральная идея Сковороды: познай себя, познай свою натуру, свою сродность, займи свойственную тебе должность, – и сам ты обретишь счастье и душевный покой, и общество будет благополучно¹⁷.

«Не смущайтесь никакими событиями, какие ни случаются вокруг вас, – читаем в «Духовном завещании» Гоголя. – Делайте каждый свое дело, молясь в тишине. Общество только тогда поправится, когда всякий частный человек займется собою и будет жить как христианин, служа Богу теми орудиями, какие ему даны, и стараясь иметь доброе влияние на небольшой круг людей, его окружающих. Все придет тогда в порядок, сами собой установятся тогда правильные отношения между людьми, определятся пределы законные всему. И человечество двинется вперед»¹⁸.

Представив в своем цикле «Праведники» целый ряд образов нашедших *свое место* людей из разных сословий («Однодум», «Пигмей», «Кадетский монастырь», «Несмертельный Голован», «Очарованный странник» и др.), Н.С.Лесков так подытожил основную мысль этих рассказов: «Такие люди, стоя в стороне от

главного исторического движения, как правильно думал незабвенный Сергей Михайлович Соловьёв, *сильнее других делают историю*¹⁹.

Это как раз то, что было близко и философу-страннику Григорию Сквороде с его идеей «сродности», и «царства монпарнасского царевичу» Борису Поплавскому с его «неизвестным солдатом русской мистики», и удивительной Симоне Вейль, и Николаю Гоголю с его *Philosophie eines göttlichen Stellenplanes*.

Примечания

- ¹ Паперный В. Повесть «Рим», город Рим и мессианизм позднего Гоголя // Гоголь и Италия. М., 2004. С. 127.
- ² Давыдов А.П. Душа Гоголя. Опыт социокультурного анализа. М., 2008. С. 114, 134.
- ³ Менезальдо Е. Поэтическая вселенная Бориса Поплавского. СПб., 2007. С. 257, см. также С. 255–256.
- ⁴ Шмагина-Великанова А.И. Воздвижение креста: Несколько слов о Симоне Вейль // Вейль С. Тяжесть и благодать. М., 2008. С. 14, 15. Любопытно было бы, кстати, узнать, какая именно *научная* концепция включает представление о «священном характере человеческой истории».
- ⁵ Многие темы, кстати, были найдены и продуманы Чижевским в период его пребывания в Чехии, см.: Магид С. Д.И.Чижевский в «украинской Праге» в 1924–1932 гг. // Rossica. Научные исследования по русистике, украинистике и белорусистике. Прага, 2007. С. 1–48.
- ⁶ О неосуществленных научных проектах Чижевского см. очерк: Янцен В.В. Неизвестный Чижевский: обзор неопубликованных трудов. СПб., 2008. С вышеупомянутыми связана и чрезвычайно важная для Чижевского тема «просвещенства», но здесь нет возможности касаться этого вопроса.
- ⁷ Герхардт Д. Воспоминания о Д.И.Чижевском // Д.И.Чижевский. Материалы к биографии. М., 2007. С. 295–296.
- ⁸ Чижевский Д.И. К проблеме двойника. (Из книги о формализме в этике) // О Достоевском. I. Сборник статей под ред. А.Л.Бема. Прага, 1929. С. 16, 22, 25–26, 29, 36, 38. См. переиздание этих материалов: Вокруг Достоевского: В 2 т. Т. 1: О Достоевском: Сборник статей под редакцией А.Л.Бема / Сост., вступ. ст. и коммент. М.Магидовой. М., 2007.
- ⁹ Попытку реконструкции архитектоники книги Чижевского «О формализме в этике», в которой темам «онтологической слабости и неустойчивости этического субъекта», двойничества и «своего места» принадлежит важная роль, см. в вышеуказанном очерке В.В.Янца. С. 75–77.
- ¹⁰ «Centrum securitatis» – Чижевский использует здесь название сочинения Яна Амоса Коменского (1625 г.).

- 11 *Чижевский Д.* О «Шинели» Гоголя // *Современные записки.* LXVII. Париж, 1938. С. 192.
- 12 См.: *Надъярных Н.С.* Дмитрий Чижевский. Единство смысла. М., 2005. С. 225, 226; *Васильева М.А.* А.Л.Бем, П.М.Бицилли, Д.И.Чижевский: Метод «мелких наблюдений» // А.Л.Бем и гуманитарные проекты русского зарубежья: междунар. конф., посвящ. 120-летию со дня рождения. 16–18 нояб. 2006 г. / Сост., науч. ред. М.А.Васильевой. М., 2008. С. 125, 134.
- 13 *Чижевский Д.* О «Шинели» Гоголя. С. 193. На могиле Сквороды написано: «Мир ловил меня, но не поймал».
- 14 *Скворода Григорій.* Повна академічна збірка творів / За ред. проф. Леоніда Ушкалова. Харків: Майдан, 2010. С. 1267. О Сквороде вообще и о его софиологии в частности см.: *Марченко О.В.* Григорий Скворода и русская философская мысль XIX–XX веков: Исслед. и материалы. Ч. I. М., 2007.
- 15 *Гоголь Н.В.* Выбранные места из переписки с друзьями [Сборник] / Сост., вступ. ст. и коммент. В.А.Воропаева. М., 1990. С. 308, 309, 306, 307.
- 16 *Чижевский Д.И.* Неизвестный Гоголь // *Русские философы (конец XIX – середина XX века): Антология.* Вып. 3. / Сост. Л.Г.Филонова. М., 1996. С. 313.
- 17 «Другими словами именно об этом говорил Скворода: человек должен выбирать себе работу, к которой он имеет симпатию, склонность, любовь. Только тот труд является продуктивным, что гармонирует с натурой человека» (*Чижевський Д.* Нариси з історії філософії на Україні. Прага, 1931 (фототип. переизд. – Нью Йорк. 1991. С. 94). См. также: *Tschyżewskyy D.* Skovoroda – Gogol’ (Y.G.Shevelev zum Geburtstag) // *Die Welt der Slaven. Vierteljahrsschrift für Slavistik.* Wiesbaden, 1968. Jg. XIII. Hft. 1. S. 318–325. О связи идейного наследия Гоголя с учением Сквороды энергично писал С.А.Гончаров (см.: *Гончаров С.А.* Творчество Гоголя в религиозно-мистическом контексте. СПб, 1997. С. 120 сл., 134, 144–145 и др.).
- 18 *Гоголь Н.В.* Указ. изд. С. 380.
- 19 *Лесков Н.С.* Собр. соч.: В 12 т. Т. 2. М., 1989. С. 75. С.М.Соловьев (1820–1879) – великий русский историк. Центральная в мировоззрении Гоголя проблема «своего места», пишет Чижевский, была позднее опошлена «в социальном аспекте в псевдопроблему “лишних людей” (замечательный – идеологически и художественно – ответ Лескова на эту псевдопроблему в его “Праведниках”, стремящихся показать, что нет лишних людей, был никем не замечен)» (*Чижевский Д.* О «Шинели» Гоголя. С. 187). Будучи в свое время вольнослушателем киевского университета, Н.С.Лесков был знаком с творчеством Сквороды (см.: *Анкудинова О.В.* Лесков и Скворода (к вопросу об идейном смысле повести Лескова «Заячий ремиз») // *Вопросы русской литературы.* 1973. № 21. С. 71–77).

Библиография

Анкудинова О.В. Лесков и Сковорода (к вопросу об идейном смысле повести Лескова «Заячий ремиз») // *Вопр. рус. лит.* 1973. № 21. С. 71–77.

Васильева М.А. А.Л.Бем, П.М.Бицилли, Д.И.Чижевский: Метод «мелких наблюдений» // *А.Л.Бем и гуманитарные проекты русского зарубежья: междунар. конф., посвящ. 120-летию со дня рождения. 16–18 ноября 2006 г.* / Сост., науч. ред. М.А.Васильевой. М.: Русский путь, 2008. С. 113–135.

Вокруг Достоевского: В 2 т. Т. 1: О Достоевском: Сборник статей под редакцией А.Л.Бема / Сост., вступ. ст. и коммент. М.Магидовой. М.: Русский путь, 2007.

Герхардт Д. Воспоминания о Д.И.Чижевском // *Д.И.Чижевский. Материалы к биографии.* М.: Библиотека-фонд «Русское зарубежье»; Русский путь, 2007. С. 291–298.

Гоголь Н.В. Выбранные места из переписки с друзьями [Сборник] / Сост., вступ. ст. и коммент. В.А.Воропаева. М.: Советская Россия, 1990.

Гончаров С.А. Творчество Гоголя в религиозно-мистическом контексте. СПб.: Изд-во РГПУ им. А.И.Герцена, 1997.

Н.А. Куценко

Триединство российского гуманитарного знания в соотношении традиций и новаций

Развитие гуманитарного знания в союзе филологии, философии, теологии в России Нового времени определялось рядом факторов. С одной стороны, существовала многовековая традиция их совместного существования в допетровской Руси, которая, несмотря на все реформы и нововведения, не могла быть отменена. С другой стороны, динамичное развитие страны в XVIII–XIX вв. привело к появлению иных форм, методов, способов существования обозначенных выше отраслей гуманитарного знания, которые приспосабливались к сложившейся традиции и образовывали, порою, причудливое с нею сочетание.

Важно подчеркнуть при этом, что, например, классический образовательный процесс в византийской практике начинался с преподавания филологии как начальной и необходимой ступени постепенного восхождения к высотам знания. Без овладения словесным искусством, без умения чувствовать слово, закреплять в памяти, осуществлять словесную коммуникацию невозможно существование гуманитарного знания и человеческой практики в цивилизованном обществе. В средневековой России этот процесс отразился в своеобразном культе слова, похвале книжному знанию, почитании книг, переведенных в основном с греческого языка. Будут организованы школы при храмах и монастырях, составлены библиотеки, усвоены основы филологического знания.

Следующим этапом гуманитарного образования станет приобщение к философии, основанной на теоретическом знании и практическом опыте. Элементы греческой философии присутствовали

в византийских исторических хрониках, под влиянием которых возникло древнерусское летописание. Здесь можно выделить Хронику Георгия Амартола, воздействие которой проступает в тексте «Повести временных лет» и других летописных сводах. Они присутствуют в отечественной житийной литературе, сложившейся под влиянием византийской агиологии, а также в многочисленных словах, поучениях, полемических сочинениях и других памятниках переводной и оригинальной литературы Древней Руси. Любимым чтением было обращение к сборникам сентенций в виде «Пчелы», пространные редакции которой содержали более двух с половиной тысяч высказываний древних философов, христианских проповедников, раннесредневековых авторов.

Третьей завершающей ступенью гуманитарного знания, базирующейся на филологической подготовке, являлось богословие. Толкование Священного Писания и трудов Отцов Церкви, выявление сакрального смысла событий, научение христианским добродетелям было ответственным делом и требовало серьезной гуманитарной подготовки. Заметим, что данная система трехуровневого обучения сложилась и в Западной Европе, где вначале нужно было получить степень доктора филологии, затем – доктора философии и, наконец, доктора богословия. В дореволюционной России в конце XVII–XVIII вв. **данная система была отчасти выстроена**, однако под влиянием секуляризационного процесса получение высшего философского и богословского образования, а следовательно и степеней, было разделено.

В нашем материале уделим внимание истории преподавания древнегреческого языка, как одного из классических, в XIX веке в Российской империи. Значение греческого языка и отношение к нему в системе преподавания в высшей школе объективно возможно рассмотреть на примере деятельности Одесского общества истории и древностей по изучению и сохранению греческого культурного наследия. Всем известно, что Одесса – город многонациональный. Значительное количество населения этого культурного и научного центра, одного из крупнейших черноморских портов, составляли греки, понтийские греки, как они сами себя называют до сего дня. Вкратце выделим, основываясь на собранных нами архивных материалах, отдельные моменты деятельности Одесского общества истории и древностей в связи с заявленной темой.

Распространение научных гуманитарных обществ на территории Российской империи наблюдается с 30-х гг. XIX в.¹ Возвышение такого рода обществ как тогда, так и сейчас важно не только в качестве реакции на сиюминутные проблемы и вызовы определенного времени. Существенной тенденцией в их деятельности было стремление понять истоки, первоначала, генезис той культуры и тех форм ее бытования, которые возникли и сформировали свою типологию во времена христианизации Руси. Большую роль сыграло и государство, сформировавшее в 1834 г. по Высочайшему указу Археографическую комиссию по разбору древних актов при Министерстве народного просвещения. Особо показательной в данном плане является деятельность Русского археологического и Русского исторического обществ, губернских архивных комиссий и других научных объединений и организаций. Также в 1887 г. основывается Общество любителей древней письменности (ОЛДП), которое до закрытия в 1917 г. опубликовало 190 томов «Памятников древней письменности» и 120 номерных выпусков ОЛДП с воспроизведением памятников древнерусской письменности с соответствующими исследованиями и комментариями. Многие из них были переводами с греческого языка.

Кроме Москвы и Петербурга подобные общества, более или менее крупные, возникали по всей Российской империи. В южных регионах страны лидерами были Киев, Харьков, Одесса, Николаев, Херсон, Нежин – города, в которых функционировали высшие светские и духовные учебные заведения. Эти же города являлись местами компактного проживания греческого населения. Во второй четверти XIX в. были популярны исторические общества, объединявшие в своем составе весь цвет многонациональной интеллигенции того или иного региона. В данном плане интересна деятельность Одесского общества истории и древностей, возникшего по инициативе граждан города в 1839 г. Оно стало практически первым из вышеназванных гуманитарных сообществ. При его поддержке проводились исторические, археологические, палеографические, нумизматические, топографические исследования Новороссийского края и Бессарабии².

В 1841 г. действительными членами общества числились 49 человек, почетными – 6, корреспондентами в России и за границей состояли 22 человека. Почетным председателем являлся граф

М.С.Воронцов, почетными членами в разные годы были начальник Черноморского флота и портов вице-адмирал М.Лазарев, митрополит Киевский Филарет (Амфитеатров), архиепископ Херсонский и Таврический Иннокентий (Борисов), министр Внутренних дел граф Мусин-Пушкин. В указанное время председателем общества состоял Дмитрий Максимович-Княжевич, вице-председателем – Александр Скарлатович Стурдза. Членами общества в основном были равнодушные к прошлой истории края ученые, церковные и государственные деятели, среди них профессора Ришельевского лицея высших наук К.П.Зеленецкий, И.Г.Михневич, И.И.Срезневский и многие другие выдающиеся исторические персоны. Отчеты общества в силу своей научной важности ежегодно представлялись министру Просвещения и Почетному президенту.

Любое изучение тысячелетнего наследия древнегреческой цивилизации на территории Российской империи было бы невозможно без знания греческого языка. В отличие от современной системы образования в России, в которой древнегреческий относится к классическим языкам и изучается филологами на отделениях классических языков наряду с латынью, а новогреческий востребуется еще более узким кругом специалистов, в XIX столетии складывалась несколько иная ситуация.

Напомним, что до Октябрьской революции система духовного образования находилась под контролем государства, поскольку церковь не была отделена от него. В средних и высших духовных учебных заведениях древнегреческий язык, наряду с древнееврейским и латынью, был обязательным для изучения по причине необходимости штудирования богослужебной литературы и богословских текстов на классических языках. На всем протяжении XIX в. в Российской империи реформы в сфере светского и духовного образования осуществлялись практически непрерывно. По меткому и весьма злободневному замечанию П.Н.Милокова: «Четыре раза в начале четырех царствований XIX века русская высшая и средняя школа подвергалась коренной перестройке. Уже по этой периодичности учебных реформ можно догадаться, что они вызывались далеко не одними только педагогическими соображениями»³. В светском образовании циркуляры издавались и реформы проводились в 1804, 1828, 1835, 1842, 1884 гг. В духовном образовании наиболее значительными были реформы 1814, 1869, 1910 гг.

Гимназическое устройство 1828 г., ставившее своей задачей подготовку молодых людей к университету, по мнению министра просвещения С.С.Уварова должно было иметь «греческий класс», когда главным предметом являлись древние языки. На латинский язык в проекте отводилось 70 часов, на греческий – 50. Сам министр хорошо знал, как мало имелось для этого хороших преподавателей, поэтому предлагал ограничиться введением греческого языка в гимназиях университетских городов. В итоге на долю латинского языка было оставлено 39 часов, на долю греческого 30, причем последний вводился только в некоторых гимназиях⁴. После отставки Уварова в 1849 г. действия его преемника, «большого любителя» философии князя Ширинского-Шихматова, привели к ослаблению классического преподавания. Было решено, что преподавание греческого языка во всех гимназиях излишне, достаточно оставить его для местностей с греческим населением (Одесса, Таганрог, Нежин) и сохранить в одной из гимназий каждого университетского города. Налицо глупая, беспринципная бюрократическая путаница в вопросе преподавания древнегреческого и новогреческого языков. В итоге во всей России в 1851 г. осталось 8 полных классических гимназий, а до указанной реформы их было 45. В духовных заведениях наблюдалась иная ситуация, там древнегреческий язык изучался и изучается поныне.

В связи с изложенными выше предварительными замечаниями обратимся к наследию Святителя Иннокентия, архиепископа Херсонского и Таврического, который являлся выдающимся церковным, научным и государственным деятелем, постоянным членом Священного Синода (последние десять лет жизни), действительным членом Санкт-Петербургской академии наук (с 1836 г.), почетным членом Киевского университета Св. Владимира (с 1835 г.) и Московского университета (с 1855 г.), Одесского общества истории и древностей и других гуманитарных обществ⁵.

Иннокентий (Иван Алексеевич Борисов) родился в семье священника в г. Ельце Орловской губернии 15 декабря 1800 г. В 1810 г. он поступил в Воронежское епархиальное училище, затем в Орловскую духовную семинарию, которую окончил в 1819 г. К этому времени была реорганизована по Уставу 1814 г. Киевская духовная академия и первый курс ее воспитанников набирался из лучших учеников семинарий южных губерний. От Орловской губернии на

учебу в Киев и был послан Иван Борисов, который стал одним из наиболее талантливых выпускников первого курса академии, закончив ее в 1823 г. со степенью магистра богословия.

После окончания Киевской духовной академии Борисов был направлен в Санкт-Петербург для занятия должности профессора Александро-Невского духовного училища. Будучи уже ректором данного училища, он принял в октябре 1823 г. постриг с именем Иннокентий и был рукоположен в сан иеродиакона, а в декабре – в сан иеромонаха. Вскоре он был назначен в Петербургскую духовную академию – столичный центр подготовки духовных кадров, более лояльный, на то время, к образовательным нововведениям, где был возведен в сан архимандрита. В 1828 г. за многочисленные научно-богословские труды его удостоивают степени доктора богословия. С 1830 г. в течение 10 лет Борисов продолжает свою реформаторско-просветительскую деятельность уже в качестве ректора Киевской духовной академии.

В декабре 1836 г. состоялась хиротония Иннокентия в сан епископа Чигиринского, викария Киевской митрополии. С 1837 г. он оставляет профессию, так как основное время поглощала редакторская, издательская, научная и проповедническая деятельность. Считается, что проповеди Борисова осуществили настоящий переворот в церковном красноречии. Его выдающиеся богословские труды и главные проповеди в 11 томах дважды издавались до Октябрьской революции, многое переиздается и сегодня. Ко всему прочему Иннокентий имел широкие связи в высшем свете, государственных сферах и демократических кругах⁶. Сохранилась его переписка с членами императорской фамилии, видными государственными деятелями и деятелями культуры в архиве Синода, Институте рукописей библиотеки НАНУ в Киеве и в Одесском областном архиве, с которой мы имели возможность ознакомиться. Сведения об Иннокентии можно найти во многих биографических словарях своего и последующего времени, которые характеризуют его как одного из наиболее выдающихся российских граждан XIX столетия.

В 1840 г. Иннокентий назначается на Вологодскую кафедру, где в течение года пребывания им были собраны и исследованы многие вологодские рукописи богословско-философского характера. С марта 1841 г. епископ был перемещен на Харьковскую

кафедру. В апреле 1845 г. владыка был возведен в сан архиепископа, а с 1 апреля 1847 г. стал постоянным членом Святейшего Синода. В феврале 1848 г. последовал указ о назначении Иннокентия на Херсонскую и Таврическую кафедру. Деятельность на почве обустройства монастырей в вверенной ему епархии заслуживает отдельной большой книги, достаточно сказать, что большинство из ныне действующих православных монастырей в Крыму, Одесской, Николаевской и Херсонской областях были воссозданы или вновь созданы благодаря его усилиям. Напомним, что одной из древнейших сохранившихся христианских церквей на территории бывшей Российской империи, которую особо чтит владыка, является храм Иоанна Предтечи в Керчи, воздвигнутый в X в. еще до Крещения Руси греческим православным населением.

На протяжении всей своей жизни Иннокентий сохранял глубокое почтение к греческой культуре и древнегреческому языку, которым владел в совершенстве. Еще при обучении в Киевской духовной академии он написал трактат «Взгляд на греческую философию», который комиссия признала лучшим произведением по специальности, впоследствии он был издан. В Киеве в 1836 г. вышли в свет его «Богослужбные книги Греко-Российской церкви». С 1835 г. по 1839 г. в неделю Пасхи по указанию Иннокентия литургия служилась на греческом языке в академической церкви. Также греческие литургии несколько раз в году служились впоследствии и в Одессе. В отчетах Одесского общества истории и древностей говорится о том, что Иннокентий одним из первых организовал раскопки Херсонеса Таврического, о чем представил соответствующие сведения. В 1853 г. им были переданы материалы о так называемом Печенежском городке, находящемся в Херсонской губернии возле Новогригорьевского Бизюкова монастыря. В отчете за 1850 г. протоколы свидетельствуют о том, что Иннокентий зачитал на заседании подлинники и сделанные им переводы с греческого четырех писем блаженного Константинопольского Патриарха Григория V, написанные в 1797–1799 гг. князю Ипсилантию. Особого интереса заслуживает деятельность архиепископа по собиранию, подготовке и изданию ценнейших древнерусских рукописей в «Символе православной веры» и «Догматическом сборнике Православной Восточной Церкви».

В описи документов Иннокентия Борисова, хранящихся в архиве Синода в Санкт-Петербурге, особенно ценным источником в историко-философском отношении является догматический сборник № 2079 объемом в 265 листов. В нем содержатся творения славянских первоучителей Кирилла Философа и Мефодия, Илариона митрополита Киевского, Никифора митрополита Киевского, Иосифа Волоцкого, Дмитрия Ростовского, Григория Богослова, Иринея Лионского, Дионисия Ареопагита и других почитаемых авторов.

Греки Кирилл и Мефодий заложили основы гуманитарного синтеза филологии, философии, богословия в регионе *Slavia orthodoxa*, выработали отвлеченную философско-богословскую лексику на церковнославянском языке, приравненном к греческому, латыни и древнееврейскому. Митрополит Иларион Киевский является автором самого раннего фундаментального древнерусского сочинения «Слово о Законе и Благодати», с которого начинается развитие отечественной богословско-философской мысли. «Послание Никифора митрополита Киевского Владимиру Мономаху о посте» входит в цикл сочинений просвещенного иерарха русской церкви, который перенес греческое учение о душе и познавательных возможностях человека на древнерусскую почву. Общевропейское значение имеют творения представителей патристики: Иринея Лионского против ересей, где дается критический разбор ряда идейных течений раннего средневековья, и автора, именуемого в церковной традиции Дионисием Ареопагитом, а в научной – Псевдо-Дионисием, разработавшего учение о небесной иерархии⁷.

Среди данных памятников было немало текстов с весьма ценным богословским, философским, антропологическим, космологическим и иным, важным в общегуманитарном и метафизическом смысле, содержанием. Один из них – «Изборник Святослава 1073 г.», являющийся старейшей древнерусской книгой составного характера, – возник на основе болгарского источника и греческого протографа. Антология текстов отцов церкви, представленная в данном памятнике, содержит как философские представления о мире, космосе, человеке, так и сведения астрономического, исторического, географического, юридического и иного характера. Подобные сборники требуют для своего исследования совместных усилий специалистов различного профиля, что стиму-

лировало формирование комплексного источниковедения и интегрального анализа, выход за пределы узкопрофессионального подхода. К 900-летию этого уникального памятника были выпущены несколько исследований и факсимильное издание 1983 г., что продолжило почтенную традицию его изучения.

Отечественная философская мысль, генетически восходящая к византийскому влиянию, была издавна связана с богословием, поэтому их совместное рассмотрение остается одним из наиболее перспективных направлений в изучении как собственно философского знания, так и духовной культуры в целом. Связь филологической и философско-богословской проблематики, предполагающую не только гармонию, но и определенные коллизии, необходимо рассматривать как взаимообусловленные стороны единого процесса развития отечественного мышления. Это касается и затронутой темы изучения греческого культурного наследия на отечественной почве. В заключение для иллюстрации сказанного приведем весьма показательные отрывки из «Речи Тайного Советника А.С.Стурдзы, произнесенной по открытии Одесского общества истории и древностей 25 апреля 1839 г.»: «В составе гражданских обществ первый признак благородного сознания и стремления к совершенству обнаруживается вниманием к былому, любовью к древности, тщательным исследованием и хранением священного состояния предков. ... Летописи всех времен единогласно свидетельствуют, что повсюду времена упадка государства и нравственного растрепывания народов ознаменовывались неведением древности, каким-то нелепым презрением к вещи ее голосу, наконец, искажением языка предков. Наука истории и древностей восстанавливает спасительное равновесие прибыточными и высшими, благороднейшими занятиями ума человеческого. ... Наше Общество вознамерилось изучать историю и древности, нумизматику, палеографию и лингвистику (языкознание) в неразрывной их связи и взаимном соприкасании»⁸.

Примечания

¹ См.: *Соболев А.В.* Кому и зачем нужны философские общества и кружки? // *Христианская мысль.* Киев, 2007. № 4; *Половинкин С.М.* Религиозно-философские кружки и общества в Москве // Там же.

-
- ² См.: Государственный архив Одесской области. Описи архивных материалов «Одесского общества истории и древностей». Фонд № 59. №№ 17–22.
 - ³ *Милюков П.Н.* Очерки по истории русской культуры: В 3 т. Т. 2. Ч. 2. М., 1994. С. 279–280.
 - ⁴ Там же. С. 299.
 - ⁵ См.: Наши деятели. Галерея замечательнейших людей России: В 5 т. Т. 5. С. 47–50. СПб., 1879; *Куценко Н.А.* Творческое наследие Святого Иннокентия (Борисова) – архиепископа Херсонского и Таврического в государственных архивах России и Украины // *Христианская мысль*. Киев, 2007. № 4.
 - ⁶ *Куценко Н.А.* Духовно-академическая философия в России первой половины XIX века: киевская и петербургская школы (Новые материалы). М., 2005. С. 24–26.
 - ⁷ *Куценко Н.А.* Профессиональная философия в России первой половины – середины XIX века: процесс становления и виднейшие представители. М., 2008. С. 182–185.
 - ⁸ Отдел изданий Национальной библиотеки Украины им. В.Вернадского. Фонд.V. 1518–1533. С. 41–45.

В.В. Лазарев

**Осуществимо ли воссоединение
западничества и славянофильства?
(Условия преобразования)**

Почему ставится вопрос именно о воссоединении?

Во времена, предшествовавшие расколу и антагонизму между славянофилами и западниками, и в истории философской мысли всегда признавалось *первоначальное единство*, единство и генетическое, и метафизическое. Сначала это были два направления одного и того же мироощущения. Целое как исторический факт первично, а разделенность, разорванность – это вторичное, причем жаждущее восстановления целостности. С давних пор в русском сознании и в изначальной интуиции философов заключалось прежде всего «единое органическое целое», из которого и появлялся «дуализм». У Герцена в самом выдвижении вопроса о воссоздании целостности со славянофильством «сказалось глубокое духовное родство и единство той духовной почвы, из которой вышло раннее славянофильство и раннее западничество»¹. Герцен искал общую почву согласия со славянофилами исходя из признания, что он и они – это «*две распавшиеся части одного целого*».

Разделение началось в сфере этических идеалов. «Не для того, чтобы обосновать свое патриотическое упование, разоблачали “славянофилы” грехи “гниющего Запада”, – а напротив, самый патриотизм их как сознательно исповедуемое *Credo* явился тогда, когда перед непреложным судом их совести разложился “европейский” идеал, и душа прилепилась к другому»².

Объяснением же учению о «гниении Запада» служило то, что западнические учения в то время брали крайность, притом чуждую русскому жизненному ладу, противоположную. Космополитическое низкопоклонство спровоцировало реакцию на него и привело к оформлению учения славянофилов и тем самым к осознанию ими своего воззрения. Безотчетно и некритично воспринимаемыми или, может быть, намеренно не замечаемыми, наследовались западничеством европейские недуги. Но поскольку они были пропущены также через души *европейски образованных* славянофилов, только не бессознательно, а, как А.С.Хомяковым и И.В.Киреевским, в критически прорабатываемом и переосмысляемом виде, через жесткое противоборство этим разладам укреплялся у этих мыслителей иной, на удивление целостно обустроенный взгляд.

Напротив, дуализм, эта первая философская форма трансплантированного в Россию западного воззрения, вел, как и там, к дальнейшему дроблению в духе и в строе жизни и с легкостью крошился в плюрализм. И все завершалось индивидуализмом, разнuzданным произволом изолированного лица, принципом социального атомизма, о чем как об общественном пороке повторялось вслед за основоположниками славянофильства, Хомяковым и Иваном Киреевским, в кругу их единомышленников³.

Такою характерной особенностью западного душевного склада в жизни и стиле мышления полагается, как подмечает Иван Киреевский, и существенное расхождение в способах философствования на Востоке (в России) и на Западе. И это касается уже различия в духе философствования. «Стремясь к истине умозрения, восточные мыслители заботятся прежде всего о правильности внутреннего состояния мыслящего духа; западные – более о внешней связи понятий. Восточные для достижения полноты истины ищут внутренней цельности разума: того, так сказать, средоточия умственных сил, где все отдельные деятельности духа сливаются в одно живое и высшее единство. Западные, напротив того... Одним чувством понимают они нравственное; другим – изящное; полезное – опять особым смыслом; истинное понимают они отвлеченным рассудком, и ни одна способность не знает, что делает другая, куда ее действие совершится»⁴.

Затруднение, подмеченное уже Киреевским, заключается не только в том, что целостности противостоит расторгнутость и низму противопоставляется дуализм, но и в том, что оба направления выступают враждебными друг другу и резко конфликтуют между собой. Существуют они совместно, если угодно – неразлучно, но единство между ними далеко не органично. Принцип целостности одной из сторон тем самым, однако, не подрывается и не разрушается. Принцип не только не утрачивает поддержки своих сторонников, но по мере развертывания в философском процессе от А.С.Хомякова и И.В.Киреевского до П.А.Флоренского и других православных мыслителей совершенствуется, оснащаясь большим *проблемным* содержанием, и при этом без отвержения почвы обоснований. Сказывается совсем не расслабление, не расшатывание основоположений, не пассивная подверженность посторонним влияниям, а отклик на них, *всемирная отзывчивость*, черта национальная, отмеченная Достоевским. В славянофильстве она явилась чутким реагированием, ответной реакцией на чужеземное влияние. В такой форме воспринят был в нем дух Запада (и западничества, что, впрочем, не одно и то же) и впитался в собственную идейную атмосферу, составив важную часть его собственного содержания, уже не в виде инородного, а как живой и творчески освоенный отклик на него.

Ф.М.Достоевский ждал от православной России *всечеловеческого* слова примирения. Всемирность – вот наш удел, говорил продолжатель классических славянофильских традиций. Стать настоящим русским значит «стремиться внести примирение в европейские противоречия уже окончательно, указать исход европейской тоске в своей русской душе, всечеловечной и всеобъединяющей, вместить в нее с братскою любовью всех наших братьев, а в конце концов, может быть, и изречь окончательное слово великой, общей гармонии, братского окончательного согласия всех племен по окончательному Христову евангельскому закону»⁵.

Знаменитая формула о русском всечеловеческом призвании положить конец «европейской тоске», внести прежде всего «примирение» в сами европейские противоречия, была предвосхищена Хомяковым и вполне определенно – Киреевским. В философских концепциях *целостность* (как более развитое и глубже понимаемое *всеединство*) должна быть не одним только высшим ценност-

ным состоянием, но и его модификациями в низших формообразованиях, ступенях, этапах развития, даже в *антиномичных* сферах, казалось бы (а то и действительно) не укладывающихся в *логически* строгое категориальное построение.

В славянофильстве такая задача явно назревала и все более осознавалась. Она касалась единения как с Западом, так и с западничеством и становилась действительно проблемой ввиду того, что осознание ее должно было и могло появиться не иначе как через контрапозицию целостности, через реальную противопоставленность и противоборство. Выражая обостренность и парадоксальность ситуации яснее, точка зрения целостности даже требует наличия противоположности, которую ей предстоит преодолеть, чтобы упрочить свою правоту. Но откуда противоположность по отношению к зрелой и всеобъемлющей целостности не явилась отчетливо, пока противоречие с такой предполагаемой целостностью не обнажилось до своих источных глубин и не достигло остроты, реакция на эту противоположность поначалу принимала форму безотчетной устремленности к целостности более широкой как к чему-то еще только замышляемому, подлежащему серьезной разработке.

В стремлении к большей ясности А.С.Хомяков во всем старался добраться до корня противоречий, не с тем чтобы пребывать в них, а чтобы преодолевать и достичь жизнетворческой полноты, – вот что обсуждается во внутренне полемичной его статье «О старом и новом», сначала прочитанной им в тесном кругу (в 1838–1839 гг.). А следом И.В.Киреевский сразу же ставит вопрос так: «Нужно ли для улучшения нашей жизни теперь возвращение к старому русскому или нужно развитие элемента западного, ему противоположного?» И уточняет постановку уже подготовленного Хомяковым и заостренного до антиномичности вопроса, тревожащего сторонников утверждения как одного направления, так и другого, ему противоположного: «Не в том дело, который из двух, но в том, какое *оба* они должны получить направление, чтобы действовать благотельно. Чего от взаимного их действия должны мы надеяться или чего бояться?»⁶

В отношении двух разошедшихся мировоззренческих направлений на русской почве первоочередным вопросом было превозможение распада и возрождение целостности, но на ступени уже

достаточно развитой и обогащенной противоположным «элементом». У Герцена, как обнаруживалось в ходе полемики, страстности и упорству в осуществлении идейного сближения и смычки со славянофилами, – сопутствовала фрагментарность, скудость достигаемых и шаткость выдвигаемых им положений. Единства со славянофилами, тем более целостного, им не было достигнуто. Что же, начинания его были напрасны? Первые же неудачные попытки следует прекратить и не предпринимать дальнейших усилий? В славянофильстве так не считали.

Хомяков и Киреевский намечали некоторые варианты приведения обеих враждующих сторон к положительному (согласованному) решению, отправляясь в одних случаях от первоначального взгляда, в других – исходя от противоположного (скорее условно и на уровне пожеланий) – логически говоря, как от *антитезиса*. В поисках условий, при которых несчастная разорванность и противоречивость сознания не оставалась бы камнем преткновения перед лицом несовместимости старого и нового, Руси дпетровской и России современной, требовалось, по Хомякову, чтобы Древняя Русь в ипостаси Святой Руси служила путеводной звездой, указывающей путь к более основательному пониманию и старого (но не в смысле устаревшего, отжившего) и исторически нового, и к их слаженному сочетанию.

С таким же отправным пунктом как *тезисом* предлагал утвердить круг необходимых конструктивных начал Киреевский. Например, в статье «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России» (1852 г.) он высказывает заветное свое пожелание – «чтобы те начала жизни, которые хранятся в учении святой православной церкви, вполне проникнули убеждения всех степеней и сословий наших, чтобы эти высшие начала, господствуя над просвещением европейским и не вытесняя его, но, напротив, обнимая его своею полнотою, дали ему высший смысл и последнее развитие и чтобы та *цельность* бытия, которую мы замечаем в древней, была всегда уделом настоящей и будущей нашей православной России...»⁷

Очень желателен для Киреевского был бы и исключительный случай, когда переход к Православию из самой же партии западников, исказившей христианство «своемыслием», из партии «нововводительной», со своей стороны успешно разрешал бы

внутреннюю проблему объединения двух непримиримых мировоззрений. Мечты о начатках в таком встречном направлении (от *антитезиса*) к синтезу Киреевский дерзал простереть до невообразимо отдаленных пределов, – не просто до западников, а ... до представителей самого *Запада*: «Желать теперь остается нам только одного: чтобы какой-нибудь француз понял оригинальность учения христианского, как оно заключается в нашей церкви, и написал об этом статью в журнале; чтобы немец поверил ему, изучил нашу церковь поглубже и стал бы доказывать на лекциях, что в ней совсем неожиданно открывается именно то, чего теперь требует просвещение Европы. Тогда, без сомнения, мы (россияне. – В.Л.) поверили бы французу и немцу и сами узнали бы то, что имеем»⁸. Случай, однако, представился.

Утопическая, казалось бы, несбыточная греза Киреевского все же осуществлялась, хотя и неожиданными, довольно редкими и запутанными путями. Русская мысль и в самом деле вызвала интерес и отчасти опосредованным и косвенным образом дала стимул развитию некоторых существенных сторон философии Шеллинга (1775–1854). И могла бы воздействовать сильнее и плодотворнее, прояви он интерес к русскому духу не на склоне лет, а пораньше. Вполне вероятно, что универсалистская по своей основной устремленности философия Шеллинга испытывала недостаток именно русских духовных ферментов. По крайней мере известны сожаления философа по поводу ограниченности своего знакомства с русским духом. Известно также, что, исповедуя протестантизм, он понимал это вероисповедание как лишь момент религиозного развития, как ступень, отнюдь не высшую, в духовном прогрессе (хотя был еще далек от того, чтобы оставить эту ступень позади); к католицизму он не примкнул в сколько-нибудь значительной мере, а вот к православию начал проявлять в конце жизни живой интерес и симпатию благодаря встречам со своими русскими слушателями и русскими друзьями. Беседы с ними пробудили у философа любовь к России (подробности о чем – в книге А.В.Гулыги «Шеллинг»). Но и помимо этого Шеллинг определенно постигал и усваивал нечто близкое душе России через профессора философии и богословия Мюнхенского университета Франца Баадера (1756–1841). Впрочем, влияние было взаимным. Впоследствии кратко и точно высказал-

ся об этом русский философ В.Ф.Эрн, для которого отношение «Восток – Запад», «Россия и Европа» было острейшей личной проблемой. «Шеллинг, и этого нельзя забывать, находился под влиянием Баадера, тяготевшего – как это ни странно – к Православию, – Баадер открыл Шеллингу немецкую мистику, которая, как вся средневековая мистика Европы, находится в зависимости от христианской мистики Востока... Но то, что косвенным образом повлияло на гениального Шеллинга и открыло новые возможности перед европейской мыслью, – это самое было исторической *почвой*, взрастившей всю русскую философскую мысль»⁹.

Баадер считал Россию посредницей между Востоком и Западом. Он высказывал идеи, созвучные славянофилам. В письме к министру народного просвещения С.С.Уварову он изложил на французском свои замечательные мысли о миссии Православной церкви в России. Он говорил о разложении не только антихристианского Запада, но и христианского, и искал спасения Запада в России и Православной церкви. В его письме приводятся следующие соображения. Необоримое стремление Запада к Востоку – особенность эпохи. Россия, соединяющая в себе черты обеих культур, призвана стать посредницей, чтобы смягчить их столкновение. Церковное посредничество Православия и державное – России, теснейше связанной с Православием, осуществляют одну и ту же миссию. Уже само указание на факт упадка христианства на Западе и вместе с тем раскрытие того, как удалось Русской Церкви избежать столь удручающего исхода, могло бы, по мысли Баадера, оказать освобождающее воздействие на Запад.

Мысли эти легко прочитываются и у славянофилов, и у Соловьева, и не только у них. Встречавшийся с Баадером в Мюнхене Степан Петрович Шевырев (в свое время наряду с Одоевским, Веневитиновым, Кошелевым, Киреевским и др. участник возникшего в 1823 г. кружка любомудров, русских ревнителей шеллингианства) приветствовал направление мысли Баадера и пропагандировал его в России. Он предпочитал этого католика-антипаписта Шеллингу, считая, что первый глубже проник в истинное начало христианской философии. Шеллинг, по свидетельству Шевырева, сам признавал, что в своем позднейшем учении (усилившем акцент на христианской вере и повлекшем за собой упреки рационалистов в «измене разуму»), с которыми, однако, философ решительно не

соглашался) он заимствовал некоторые основоположения у Баадера, тогда как тот не сочувствовал Шеллингову учению, даже его «философии откровения», хотя, «опираясь на многолетние исследования», утверждал о давней и чисто немецкой натурфилософии, что она одновременно была и теологией, и говорил о теологии, которая одновременно была и натурфилософией¹⁰.

Иван Киреевский, увлекшись произведениями Шеллинга, приглашал свою жену разделить с ним восторг перед увлекшими его мыслями, но та по ознакомлении с ними заметила, что все это уже встречала в святоотеческой литературе, на которую великий немецкий философ не имел обыкновения ссылаться.

Уже из сказанного видно, что вопрос о влияниях и заимствованиях куда как непрост. И речь должна идти скорее о *взаимо*-отношении, о *со*-отношении духовных культур. Не следует ограничивать суть дела признанием заимствований только с одной стороны. И.Киреевский в работе «О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России» справедливо предостерегал против односторонних подходов: «После совершившегося соприкосновения России и Европы уже невозможно предполагать ни развития умственной жизни в России без отношения к Европе, ни развития умственной жизни в Европе без отношения к России».

Признание соприкосновения и взаимоотношения двух духовных культур еще ничего не говорит о характере их сочетания, о способе сближения и смычки между ними. А запрос целостности и устремленность с обеих сторон на общей их почве, российской, непрестанно наталкивается на взаимную непримиримость в весьма важных вопросах, и начинают доминировать как раз обособляющие и изолирующие подходы.

Привлекавшая И.В.Киреевского Шеллингова «Философия откровения» была одною из попыток направить философствование на сочетание его с догматом Троичности. В письме А.И.Кошелеву (2 окт. 1852 г.) наш православный мыслитель признавался: «Учение о Св. Троице не потому только привлекает мой ум, что являет высшее средоточие всех святых истин, нам откровением сообщенных, но и потому еще, что, занимаясь сочинением о философии, я дошел до того убеждения, что направление философии зависит, в первом начале своем, от того понятия, которое мы имеем о Пресв. Троице»¹¹.

Что должно быть *определяющим*? Не будем терять из виду отдаленно подготавливавшуюся Киреевским тему: которое из двух разошедшихся в России воззрений – религиозное или философское – *сделать* определяющим по отношению к другому и (не то же самое) какому из них *по природе своей надлежит быть определяющим*? И далее, отсюда же возникающий вопрос о *синтезировании* этих поляризующихся воззрений: через одну ли (и которую) из сторон следует налаживать примирение – или через преодоление распрей между ними и превосхождение их обеих в чем-то третьем?

К уяснению этого вопроса тем временем стремился Шеллинг, но остановился на полпути, так что в его синтезе, в *философии тождества*, «до конца неясно было у него, что над чем главенствует, религия над философией или философия над религией»¹². Славянофилы же рассеивали туман этой неопределенности и вполне однозначно отдавали приоритет религии перед разумом, и не только в философии. Киреевский, в отличие от Шеллинга, пришел к твердому убеждению об основополагающем значении веры, именно веры в Пресвятую Троицу в православном ее понимании.

Не отстраняя философский разум, славянофил полагается прежде всего на православную веру, поскольку она есть для него не одна из разновидностей христианских вероисповеданий наряду с прочими, каковою она предстала в глазах его противников, а полнота, от которой те, еще не достигнув ее, отрешились и даже обратились против нее. (А то и не обращались, просто пребывали вне ее, не имея религиозного чувства. Но в отличие от людей с отсутствующим музыкальным слухом, все же воинствуют против чувства, которого лишены.)

В попытках проникнуть в философско-методологические моменты нарушений и отступлений от идеи целостности на русской почве я нахожу прежде всего: расторжение органичной связи ее моментов; извращение исторически сложившейся иерархии ценностей; релятивирование (вплоть до отрицания) Абсолюта и абсолютизирование не столько (того или иного) относительного, сколько самой относительности. Над воссозданием целостности и поныне бьются сторонники и последователи обоих направлений в русской философии. Проблема до конца не решена; ответы на нее – еще не решения. Но стремление к обретению мировоззренче-

ской целостности не угасает. Поэтому приходится проследивать в отечественной истории дальнейшие непрестанно прилагаемые усилия, наметки теоретических и практических подходов к решениям и выявлять в проторяемом направлении все новые и новые определенные ступени, примечать шаги и, пусть малые и редкие, успехи на этом поприще. Форма упоминавшегося целостного триединства впервые сознательно использовалась, как известно, графом Уваровым (1832 г.) применительно к народному образованию в России. Исследователи недостаточно привлекают внимание к тому, что единство русской идеи, формулируемой как «православие, самодержавие и народность», не только подразумевает возвращенность в Божественное Триединство, но и само устроено по образу и подобию Божественной Троицы.

В 1864 г., при подготовке лондонской встречи с Ю.Ф.Самариным по инициативе последнего, сам же Герцен очень верно указал на *корень* своих расхождений со славянофилом. В чем они? – спрашивал Герцен в письме, написанном накануне их встречи. – «В Православии? Оставим вечное той жизни». При западнической своей установке Герцен так же непримирим к Православной Церкви, как в светских вопросах – враждебен к самодержавной власти; эти вопросы он считает решающими. Вопросы о Православии, касающиеся Бога, связанные с признанием *вечности*, сверх-временного единства и т. п., он решительно и категорично выносит за пределы обсуждения, заранее устраняет из предстоящего (устного, в Лондоне) диалога с Самариным, а для славянофила они как раз наиважнейшие.

Если для западников Православие есть корень расхождений со славянофилами, то для последних оно – непреложная основа и для собственного внутреннего единства, и неперемное условие воссоединения распавшихся направлений.

Но как же договориться, если самый центр обсуждений и споров, триединство «Православие, самодержавие и народность», толкуется у тех и других совершенно противоположным образом? Разные подходы, разные способы понимания. Для славянофилов эти моменты русской идеи представляют живое и неразрывное единство. Западники же, правильно различая эти моменты, но неправильно разделяя, берут их вне внутренней связанности, каждый – как «элемент» *сам по себе*, и в силу этого легко и лихо оспа-

ривают славянофильское толкование и, конечно же, «уличают» его в порочности. Таким образом, в истолковании русской идеи мы имеем в одном случае положительный, конструктивный смысл, в другом – отрицательный, деструктивный.

В русской идее, раскрывающейся в единстве Православия, Самодержавия и Народности, Православие у славянофилов *первично* и понято не по-западнически, не как порочный социальный институт, а именно как вера.

Герцен не далеко продвинулся в подспудно намечавшемся в нем переходе к Православию (которое рабски подчинено у него самодержавию). В указанной тройственности *русской идеи* он положительно оценивал и горячо принимал идею *народности*, но опять-таки в ее расторгнутости и антагонизме с русским Православием и самодержавием, и в ином толковании, чем у славянофилов: для них русский народ – православный и «преимущественно национальный», а для него «социальный». А социальный утопизм имел у него *религиозную значимость* (подменял религию). В нее он верил как в последний, высший предел социального развития (абсолютизировал *относительное*). После *духовного надлома* в Герцене под впечатлением обескрылившего знакомства его с Западом (в связи с событиями 1848 г. и последующими) для него существовали, как считает В.В.Зеньковский, «только два вопроса – русский и социальный, что сливалось для него в одно целое», с преобладанием в этом «одном» *социального* над *национальным*, добавил бы я.

В сознании Герцена сторона его устремленности к смычке со славянофильством осталась лишь возможностью, процесс «застрял» на потенциальности, не перешедшей у него (и даже противившейся переходу) в актуальность, особенно в коренном вопросе – о Православии¹³.

Мучительная *разорванность* сознания коренилась в глубинном слое души Герцена. Целостность номинальная не могла бы его удовлетворить. Труден был для него подспудно начатый было, однако так и не совершившийся, прорыв к православной вере. Не менее тягостно было, однако, и восхождение к духовной целостности, которое на самом деле все же имело место у немногих из западников и происходило не иначе как через пробуждение православной веры.

В вопросах восхождения к единству и целостности, включающей и расходящиеся направления русской мысли, во множестве случаев пункт расхождения их – не некоторое из несущественных замечаний, соображений, положений, – на чем бы предполагалось, пусть даже компромиссно, приходиться к периферийному и частичному согласию, – а целый комплекс идей, сведенных в идеологию. А она выговаривается, как правило, далеко не в полном объеме. Особенно в спорах. Но ее-то в конечном счете и отстаивают, упорствуют в ней, несмотря ни на какие возражения и контраргументы. И именно она труднее всего преодолима при всей стройности логических опровержений ее. Не потому ли, что, забыв о подлинной цели полемики, стали добиваться победы в словесных турнирах и защищать от нападков уже не просто ту или иную отдельную мысль, а кроющуюся за нею идеологическую *точку зрения*, которую превращают прямо-таки в боевую *позицию*?¹⁴

А для защиты ее, как при отражении вражеского нашествия, *«все средства хороши»*. В полемически заостренной публицистике это особенно заметно. Чают уже не взаимного согласия в истине, а торжества над противником. Для прикрытия слабых мест своей позиции сознательно или бессознательно прибегают к софистике и другим неблагоприятным приемам в полемике. Общая для диалога почва уходит из-под ног. Если еще держатся чего-то истинного, то вместе с примазавшейся ложью, находя это не предосудительным при оспаривании идеологии противника и оправданным при защите своей¹⁵. Диалогичное протекание разговора, к сожалению, неприметно меняет свой характер, обсуждение переходит во взаимные язвительные нападки, в раздор.

Обсуждаемое отдельное понятие или положение существует не обособлено, а в общем составе мировоззрения противника, и осмысливается у него иначе, чем при *своем* способе понимания. Отсюда несуразности во взаимных нападках. Почему, например, подвергается нападкам то или иное положение славянофильства? «Потому что» оно славянофильское. А отвергается само славянофильство, «потому что» в нем содержится такое-то вот (неприемлемое для западников) утверждение.

О непоследовательностях с обеих сторон, об искажении и приписывании не существующих у противников взглядов, чтобы оспорить их, говорилось много и амбициозно, что нередко приводило

к взаимному непониманию, путанице, выдавалось за принципиальное расхождение двух направлений, особенно у эпигонов, вводило в заблуждение исследователей (тоже нередко совсем не беспристрастных); то же надо сказать и о преувеличении случайных и незначительных совпадений во взглядах обеих сторон. Хотя все это и влияло на отношения обоих направлений и на верное понимание их, в данном исследовании приходится оставлять такие наслоения в стороне и говорить скорее о *существенных, коренных* расхождениях.

Ниспровергнуть оспариваемое, т. е. словами убедить сильного противника отказаться от его мировоззрения и доводами склонить к принятию чуждого, навязываемого, пожалуй, невозможно, хотя бы стремление к единению было обоюдным¹⁶.

«Технически» объяснить это можно отчасти тем, что в пылу полемики обосновать свое мировоззрение логическими способами – всегда оказывается недостаточно. У предубежденного критика моментально всплывет дюжина возражений. Нередко спорщики наотрез отказываются понимать то, что противной стороне кажется совершенно ясным. Разногласия усугубляются расхождениями в осмыслении словесно одних и тех же терминов и суждений, споры ведутся как бы на разных языках, заранее нацеленных на взаимную конфронтацию. Иван Киреевский сравнивает, к примеру, характеры двух журналов, «Отечественных записок» и «Маяка». Каждый проникнут своим резко определенным мнением и выражает каждый свое, одинаково решительное, хотя прямо одно другому противоположное направление в вопросе о западном и отечественном просвещении. «...Один хвалит, что другой бранит; один восхищается тем, что в другом возбуждает негодование; даже одни и те же выражения, которые в словаре одного журнала означают высшую степень достоинства, – например, *европеизм, последний момент развития, человеческая премудрость* и проч. – на языке другого имеют смысл крайнего порицания. Оттого, не читая одного журнала, можно знать его мнение из другого, понимая только все слова его в обратном смысле»¹⁷.

Как видим, дело совсем не в уступках и компромиссах, не в поглощении одного из направлений другим, не в превращении одного в другое (хотя это не просто); и не в блужданиях между ними, не в частичных взаимопереходах и взаимопревращениях, сеющих на этом пути иллюзию близящегося диалектического «снятия»

(в гегелевском смысле); и не в угасании или исчезновении противоположностей (как в шеллингианской натурфилософии, где учение о точке безразличия полюсов магнита слепит наше представление о диалектике приведением впечатляющего образа. К упрощенному пониманию *философии тождества* сбивающая с толку *точка индифференции* очень даже хорошо приспособлена). Вл. Соловьев сформулировал целостность более высокого порядка, как *процесс*, раскрывающийся из первоначала, развивающийся к целеполагаемому единству и в нем завершающийся, что развернуто представлено в учении о Богочеловечестве.

Это означало неразрывное единство Бога и человека, но не безразличие их, а творчески деятельное, становящееся, целенаправленное *обожение* человека, отстраняющее примысливание об *обожествлении*, т. е. принятии человека за само божество.

(К настоящему времени учение Соловьева о Богочеловечестве детально изучено исследователями и достаточно развито, чтобы не смешивать его, о чем предостерегал еще Достоевский, с началом противоположным, содержащимся в идее человекобожества и выражающим отпадение и отрешенность от Бога, воздвижение себя на Его место.)

В методологии русской религиозной философии вопрос (не только о существовании Бога) разрешается в том, что позднее получило наименование *«антиномический монодуализм»* и составило дальнейшее развитие в славянофильской традиции. Славянофильство – концепция исторически развивающаяся, находящаяся в восхождении и творческом преображении, как подмечалось исследователями. Бердяев, например, напоминает: «Традиция не есть застой и инерция, традиция – динамична, она зовет к творчеству»¹⁸. У Герцена же ресурс восхождения к единству исчерпан еще на дальних подступах. Но появятся другие и отважатся продолжить не пройденный их предшественником маршрут. Методологическое единение с западничеством, подготовленное антиномическим монодуализмом, не означает, что оба течения должны идентифицироваться. Такого от них не ожидается. *Но и абсолютной несовместимости* между ними – тоже не требуется.

Для формирования антиномического монодуализма важно установление не одного только отношения между его сторонами: какая из них первичная, какая вторичная. Важно, чтобы и сам про-

цесс (или акт) преобразования и восхождения к этой точке зрения как целостной имел такие же отношения (определяющего и определяемого) между обеими сторонами, как в идее *Богочеловечества*.

Такого же рода переход: *восхождение* от западнической установки Герцена, этой преодолеваемой предпосылки, к установке, развиваемой славянофилами, мог и должен был происходить, по убеждению последних, только на основе русского православия. Западничество, выступая для славянофильства в контексте его православной концепции предпосылкой отрицательной, понятой как предмет критики, подлежащий творческой переработке и сублимации, имеет стимулирующее и в *этом* смысле положительное значение.

При рассуждениях об ошибках и ложных ходах в стремлении к целостности имеет смысл выявлять, *что* же необходимо положительно утверждать для ее созидания, каковы должны быть условия перехода, собственно восхождения. Славянофильство со своей стороны сделало в данном направлении максимально возможное. Усилия к сближению, как сказано, должны предприниматься с обеих конфронтирующих сторон. Не проверить ли славянофилу сторону противника, не испытать ли в себе западническую точку зрения? Но она уже содержится в нем, не как отстраненная, а, выражаясь гегелевским языком, «в снятом и сохраненном виде», но еще не эксплицитно. А западник еще не знаком со славянофильством изнутри, не постиг его основу имманентно, т. е. отпавляясь от православной веры¹⁹.

...Дело стало за западничеством и не очень-то долго заставило себя ждать. Стоит всмотреться повнимательнее в эту встречную, – редкую и труднейшую – актуализацию процесса, вскоре успешно предпринятую со стороны позиции западнической, по существу иррелигиозной.

Целостность *идейная* (в учении), но существующая в противоположность двойственности и бок о бок с наличной двойственностью, в условиях двойственности ее с не-целостностью, еще не охватывает эту противоположную себе сторону, которая оказывается просто оттесненной и к тому же остается еще и внутри себя двойственной. (Это отметил в раннем славянофильстве Бердяев.) Изменение в мировоззрении необходимо, методологический сдвиг к монодуализму нужен, но его, оказывается, недостаточно, требуется еще фактическое преодоление дуализма не только

в сознании, но и в самой упрямой здешней действительности. Чтобы не быть только идеей, истина должна быть приложимой к эмпирии, должна специфицироваться в адекватной ей наличной действительности, быть уместной и своевременной, как золотое слово, во-время сказанное.

Первоначальное простое, еще не развитое монистичное воззрение не соотнобразуется с наблюдаемой западниками эмпирической действительностью, которая до очевидности дуалистична и не удовлетворяет монизму. Сказать кратко: снятость дуализма в идее еще не есть снятость его в эмпирической действительности. Для философии, особенно для гегелевской, этого было бы и достаточно: оставлять не-снятую сторону в самой действительности, удовлетворяясь презрением к ней как «дурной», неподлинной действительности; подлинная – только в понятии, где она и существует и развивается как идея²⁰.

Для реалистичного взгляда гегелевский монизм все же неполон, односторонен как в принятии его взгляда, так и противоположного ему, дуалистического. Что же, значит, все искусственно подгонять под один тот или иной шаблон и делать его всеобщим? Но к наблюдаемой нами внешней эмпирической действительности относится и сам конкретный человек, являющийся ею; и не только как антропологическое существо, но и, как правильно говорят, особенно *по духовной своей природе свободный*, способный выбирать между готовыми альтернативными направлениями и принимать решение в пользу одного, отвергая другое, что может быть подвержено случайности и произволу в выборе, и находить новое для себя направление и принимать решение творческое и делать его избранным, приоритетным перед теми, которым прежде предстояло еще колебаться в выборе, еще пребывая в нерешительности. Творческое решение как раз и будет наиболее свободным, будет сублимацией и превосхождением, подлинно свободным актом (а не просто предлежащими выбором готовыми противоположностями).

И в самой личности (а где же еще?) может начинаться восхождение к действительной целостности, переустройство, творческое преобразование. Сначала не во многих. Но важен не количественный размах, а качественное возрастание.

Примечания

- ¹ *Зеньковский В.В.* Русские мыслители и Европа. М., 1997. С. 62; *Флоровский Г.В.* Искания молодого Герцена // Из прошлого русской мысли. М., 1998.
- ² *Флоровский Г.В.* Вечное и преходящее в учении русских славянофилов // *Флоровский Г.В.* Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 37.
- ³ «Западный человек раздробляет свою жизнь на отдельные стремления, и хотя связывает их рассудком в один общий план, однако в каждую минуту жизни является как иной человек. В одном углу его жизни живет чувство религиозное, которое он употребляет при упражнениях благочестия; в другом – отдельно – силы разума и усилия житейских занятий; в третьем – стремления к чувственным успехам; в четвертом – нравственно-семейное чувство; в пятом – стремление к личной корысти; в шестом – стремление к наслаждениям изящно-искусственным; и каждое из частных стремлений подразделяется еще на разные виды, сопровождаемые особыми состояниями души, которые все являются разрозненно одно от другого и связываются только отвлеченным рассудочным воспоминанием» (*Киреевский И.В.* О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России // *Киреевский И.В.* Критика и эстетика. М., 1998. С. 302).
«Бытие в этом болезненном состоянии, – вторит Киреевскому о западном мире Бердяев в 1911 г., – атомизируется, распадается на части, и все отчужденные части связываются насильственно, поработаются необходимости» (*Бердяев Н.А.* Философия свободы. М., 1989. С. 130).
- ⁴ *Киреевский И.В.* О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России. С. 293.
- ⁵ *Достоевский Ф.М.* Пушкин. Очерк. Произнесено 8 июня <1880 г.> в заседании Общества любителей русской словесности // *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 26. Л., 1984. С. 148.
- ⁶ *Киреевский И.В.* В ответ Хомякову <1839 г.> // *Киреевский И.В.* Критика и эстетика. М., 1998. С. 153. // *Киреевский И.В.* Критика и эстетика. М., 1998. С. 153.
- ⁷ *Киреевский И.В.* Критика и эстетика. С. 313–314.
- ⁸ *Киреевский И. В.* В ответ Хомякову. С. 163.
- ⁹ *Эрн В.Ф.* Нечто о логосе, русской философии и научности // *Эрн В.Ф.* Соч. М., 1991. С. 88.
- ¹⁰ См.: *Баадер Ф.* Из дневников // Эстетика немецких романтиков. М., 1987. С. 560. Подобные странные неувязки не редкость у близких по духу философов.
- ¹¹ См.: *Елагин Н.А.* Материалы для биографии И.В.Киреевского // *Киреевский И.В.* Полн. собр. соч. Т. 1. М., 1911. С. 74.
- ¹² *Бердяев Н.А.* Алексей Степанович Хомяков. Томск, 1996. С. 15.
- ¹³ «Отсюда глубочайший (невыносимый) трагизм, идущий не от рассудка, а вырастающий из глубины его мятущейся души, для которой единственным настоящим выходом мог бы быть лишь возврат к религии» (*Зеньковский В.В.* Русские мыслители и Европа. М., 1997. С. 57). *Лазарев В.В.* На пути к синтезу распавшихся сторон // Филос. науки. 2013. № 2. С. 46–56.

- ¹⁴ Усилился акцент на самом подходе в литературно-критических статьях. По справедливому замечанию В.А.Кошелева, «важным стал не сам факт приятия или неприятия произведения, но те *позиции*, с которых производится оценка произведения, та *методология*, которая лежит в основе тех или иных утверждений критика» (Кошелев В.А. «Мертвые души» Гоголя в трактовке ранних славянофилов // Русская литература. 1976. № 3. С. 99. Цит. по: Русская эстетика и критика 40–50-х годов XIX века / Подг. текста, сост., вступ. ст. и примеч. В.К.Кантора и А.Л.Осповата. М., 1982. С. 19).
- ¹⁵ В идеологии, как в политике, это широко допускается. Конечно, негласно. Поэтому К.Маркс, разоблачая тайну идеологии, относил ее к ложному сознанию. Среди марксистов это было дополнено признанием собственной революционистской идеологии как «единственно истинной». Пальму первенства и практического преуспевания на такого же рода кривом поприще славянофилы заметно уступали противникам. Апологию на словах того, что сам про себя осуждаешь, Ю.Ф.Самарин, правомерно и естественно для нас, относил к лукавству перед собой и другими, и этой аберрации сознания противопоставлял установку А.С.Хомякова, дорожившего беспримесной истиной.
- ¹⁶ В этом духе Герцен откровенно признавался Самарину в «Письме к противнику»: «...трудно себе представить двух человек, которых весь нравственный быт и строй, все святое святых, все идеалы и стремления, все упования и убеждения были бы до такой степени противоположны, как у меня с вами... мы люди разных миров, разных веков, и при всем том и вы и я *служим одному делу*, преданы ему искренно и такими признаем друг друга» (Герцен А.И. Письма к противнику // Герцен А.И. Соч.: В 9 т. Т. 8. М., 1958. С. 220). Взаимные поиски сближения и единения не удавались. Несовместимость обоих умонастроений представлялась очевидной. Герцен соглашался с соображением своего друга Огарева: мудрено втолковать человеку что-нибудь, о чем этот человек думает иначе.
- ¹⁷ Киреевский И.В. Обозрение современного состояния литературы // Киреевский И.В. Критика и эстетика. С. 209. См. также: Самарин Ю.Ф. О мнениях «Современника» исторических и литературных // Русская эстетика и критика 40–50-х годов XIX века. С. 151–152 и др.
- ¹⁸ Бердяев Н.А. Алексей Степанович Хомяков. С. ?
- ¹⁹ Согласно о. Павлу Флоренскому, «для всякого, желающего понять православие, есть только один способ – прямой опыт православия <...> можно стать католиком или протестантом по книгам. Но, чтобы стать православным, надо окунуться разумом в самую стихию православия, зажечь православно, – и нет иного пути» (Флоренский П. Столп и утверждение истины. Т. 1. С. 8).
- ²⁰ См. об этом: Лазарев В.В. Гегель и романтизм // Лазарев В.В., Рау И.А. Гегель и философские дискуссии его времени. М., 1991. С. 7–88.

И.А. Кацапова

Социально-политическое наследие Б.Н.Чичерина

Совершенно очевидным моментом практики теоретического исследования является то, что исследователь, поглощенный теоретическим анализом, сосредоточен в основном на предмете исследования как таковом, однако независимо от того сознает он это или нет, опосредованно он так же ориентируется и на историю разрабатываемой им темы или проблемы. По сути, история неотвратимо правит каждым его действием, потому что предметное мышление человека, или в данном случае ученого, всегда включает момент ориентированного на прошлое мышления, на так называемое мышление «второго порядка», или на историческую рефлексию. И, надо заметить, историческая рефлексия присуща любому человеку, так или иначе включенному в процесс формирования знания о том или ином предмете или способе познания. И как бы далеко историческое прошлое ни отстояло от реальности, оно в любом случае опосредованно влияет на воззрение человека *настоящего*, создавая то культурное пространство, в котором информационное поле прошлого обогащает представления человека-настоящего о предмете его исследования. Сегодня, по мнению историка западного мышления Р.Тарнаса, исследователю «при известной гибкости ума и воображения» гораздо легче «сохранять верность историческому материалу так, чтобы заданная нам настоящим временем перспектива обогащала, а не искажала то множество идей и мировоззрений»¹, которые в настоящее время изучаются.

И если рассматривать научное познание как деятельность, то следует заметить, что развивается оно в системе взаимодействия трех факторов: социального, предметно-логического и личностно-психологического. В качестве одной из важнейших закономерностей такого процесса является как раз то, что научные проблемы, идеи, теории не являются спонтанным творением ума, а зарождаются и преобразуются под воздействием социальной практики, материальных и теоретических потребностей общества, их производства. Именно здесь и закладываются основы эволюционной преемственности в познании. Потому что между современными идеями, теориями, или проблемами и всеми им предшествующими, имеются не только эпохальные различия, но и глубокое сходство.

Прикасаясь к историческому наследию русской общественной мысли, оставленному нам, потомкам, такими ее выдающимися соотечественниками как В.С.Соловьев, П.И.Новгородцев, князя братья Евгений и Сергей Трубецкие и мн. мн. другими, к блестящему числу которых, конечно, принадлежал и Борис Николаевич Чичерин (1828–1904), нельзя забывать того, что историческая память не только должна «жить» в сознании грядущих поколений. Но как справедливо заметил П.Б.Струве в своей статье «Б.Н.Чичерин и его место в русской образованности и общественности»: без исторической памяти «не может быть национального самосознания». По сути, данное утверждение раскрывает то, что «каждый век должен заново запоминать свою историю». И «каждое поколение должно вновь изучать и продумывать те идеи, которые сформировали его миропонимание»² – понятно, что уже с высоты преимуществ, как своего времени, так и положения.

Непосредственно обращаясь к формированию представления о творческом наследии Чичерина, необходимо отметить, что историческое время становления его теоретических интересов относится к периоду достаточно высокого уровня развития отечественной общественной мысли, формированию национального самосознания. Формирование богатого разнообразием теоретического наследия Чичерина шло на фоне активного становления социально-политических доктрин непосредственно влиявших на исторический ход страны. Начиная с середины XIX века сложились мировоззренческие принципы декабристов, П.Я.Чаадаева,

А.И.Герцена, Н.В.Гоголя, В.Г.Белинского, Н.Г.Чернышевского; славянофилов – И.В.Киреевского, А.С.Хомякова, Ю.Ф.Самарина; либералов – К.Д.Кавелина, А.Д.Градовского; народников – П.Л.Лаврова, Н.М.Михайловского, которые не просто анализировали в соответствии со своими убеждениями исторический путь России, но и предлагали свои социально-политические программы о ее усовершенствовании.

В контексте социально-культурного наследия XIX века творчество Чичерина стало одной из ярчайших страниц отечественной истории. В многочисленной литературе о нем говорится, что он был – видным русским ученым-юристом, философом, историком, мемуаристом, политиком, общественным деятелем, идеологом развития в России правового государства. В истории русской мысли Б.Н.Чичерин также считается патриархом отечественной государственной науки и, наряду с С.М.Соловьевым, К.Д.Кавелиным, В.И.Сергеевичем, А.Д.Градовским, представлен как один из основателей так называемого «государственного направления», или «государственной школы» отечественной историографии. Стоит заметить, историческая наука этого периода вышла на достаточно высокий уровень своего развития, зарекомендовав себя фундаментальными работами Н.М.Карамзина, М.П.Погодина, Н.М.Костомарова, С.М.Соловьева. Общность научных интересов Чичерина, Кавелина и Соловьева, и, соответственно, выработанная ими концепция, заложили теоретические основы буржуазно-либеральной программы реформистского перехода от крепостничества и феодализма к капитализму под эгидой сильной, монархической власти. Самому Борису Николаевичу Чичерину его эрудиция, склонность к теоретическим и философским обобщениям позволили стать во главе этого направления (основателем этого направления считается К.Д.Кавелин).

Охарактеризовать творческий путь Чичерина можно как долгий путь исканий, надежд и борьбы самого автора, сторонника социально-политических преобразований в России. Многочисленные труды его, посвященные истории Русского государства и права, общей теории исторического процесса, охватывают различные стороны политики, государства и права. Книги Чичерина «Курс государственной науки», особенно «Политика» (третий том)³, стали не только новым словом в отечественной исторической науке, но

более всего создали предпосылки *политологического* подхода в исследовании государства и права. Следует также отметить и то, что его пятитомная «История политических учений» в мировой научной литературе считается единственным, столь монументальным и столь многообъемлющим в своей области произведением. Борис Николаевич занимался литературным творчеством практически на протяжении всей жизни: его первые работы вышли уже в 50-е гг. XIX в., а **последняя, опубликованная при жизни, – накануне первой русской революции – в 1904 году.**

Особо следует выделить его мемуары, изданные под названием «Воспоминания»⁴. Как писал о них князь Е.Н.Трубецкой, современник Чичерина, мемуары «составляют самое яркое, привлекательное и художественное из всего, что он написал. В них чувствуется та горячность сердца, которая разумеется, не могла проявиться в его ученых трудах, тот духовный аристократизм, который так резко контрастирует с вульгарным стилем современности»⁵. «Воспоминания» справедливо можно назвать историческими очерками: во-первых, они содержат уникальный фактологический материал, раскрывающий не только аспекты личной жизни автора, но позволяют сделать важные открытия в характеристиках как его времени, так и современников; во-вторых, данные книги способствуют погружению в историю отечества XIX столетия, и позволяют лучше узнать социально-политическую жизнь России этого периода. Поэтому «Воспоминания» Чичерина в целом можно рассматривать как историю России с 40-х XIX по начало XX века.

В целом Чичерин справедливо считался в России энциклопедически образованным человеком, известным своими фундаментальными трудами в разных областях как гуманитарного знания, так и естественных наук. В научных пристрастиях Чичерин определился еще во время учебы в университете на первых двух курсах юридического факультета, решив уже тогда заняться историей русского права и государственным правом. Вместе с тем внимание его привлекала не только юриспруденция, но и история, и философия, и экономика.

Работы Чичерина «Положительная философия» и «Единство науки и метафизики» были переведены на немецкий язык и опубликованы уже в 1899 г. в Гейдельберге под названием «Philosophische Forschungen» (Философские исследования). В период с 1880

по 1890 гг., наряду с созданием фундаментальных работ по философии, теории государства и права, Чичерин также активно занимался химией, зоологией, аналитической геометрией. В результате появились работы, которые привлекли внимание многих специалистов, высоко оценивших их значимость для науки. Например, в 1892 г., опираясь на периодический закон Менделеева, Чичерин развил теорию о сложности атома, согласно которой, атом устроен подобно солнечной системе⁶. По предложению Д.И.Менделеева, высоко оценившего значение этой работы, Чичерин был избран почетным членом Русского физико-химического общества.

В области философии биологии Чичерин является автором замечательной работы «Опыт классификации животных», написанной им в 1883 г. и опубликованной в 1892 г. В ней он выступил против дарвинизма, против попытки объяснить происхождение высших сложных организмов из низших посредством борьбы за существование. Согласно Чичерину, усложнение организмов происходит не благодаря борьбе за существование, а вопреки ей. Борьба за существование и естественный отбор не могут привести к чему-либо сами по себе, они консолидируют лишь то, что было порождено другими факторами. Таким созидательным фактором может быть не случайность, а только внутренняя сила, присущая самой природе. Наглядным примером является то, что низшие организмы не только не уничтожаются высшими, но и продолжают существовать друг с другом. Многочисленность популяций низших организмов является следствием того, что низшие организмы отличаются большей плодовитостью и меньшей требовательностью, вследствие чего они лучше приспособлены к окружающей их среде.

Разумеется, несмотря на обилие научных интересов, и, соответственно, результатов, главный вклад в мировую науку Б.Н.Чичерин все-таки внес в области государственоведения и права. Отечественная наука в лице Чичерина приобрела мыслителя, чьи сочинения отличались системностью, логичностью и оригинальностью. Мыслитель создал оригинальную рациональную метафизику, которая продолжила традицию философии Аристотеля, Декарта, Гегеля. Согласно общепринятому мнению, Чичерин в большей мере находился под заметным влиянием идей Г.В.Ф.Гегеля, за увлечение философией которого студенты-сокурсники юридического факультета даже звали Бориса Чичерина – «Гегелем». Между

тем, «плененный формально Гегелем», замечает В.В.Зеньковский, Чичерин «не убил в себе творческой силы этим; гегельянство лишь закрывает подлинный лик» и «философскую зоркость»⁷ мыслителя. В творчестве Чичерина на самом деле присутствуют философские принципы и кантовской теории: принцип априоризма, автономных «начал» и индивидуализма. Например, вся чичеринская философская антропология строится на признании того, что только в человеке есть «абсолютное значение нравственного начала», и в этом смысле его «либеральный персонализм» находится ближе к Канту и Фихте, нежели к Гегелю.

Несомненно, в чем Чичерин был и верен и решительно последователен Гегелю, так это лишь в его учении о диалектике. Во всем же остальном патриарх отечественной государственности оставался верен лишь себе и настолько, что основательно переделывал все по-своему. Современники Б.Н.Чичерина (П.Б.Струве, Е.Н.Трубецкой, Н.А.Бердяев, В.В.Зеньковский и *мн. др.*) признавали его незаурядный ум, огромную эрудицию и научные заслуги, но отмечали при этом и его полемический талант. Обладая острым умом, Б.Чичерин «создавал свою собственную и часто весьма оригинальную логику». Например, А.Ф.Лосев с восхищением отмечал, что Чичерин «даже осмелился расчленить гегелевскую триаду, и не без основания. Его основная философская позиция создала для него ряд крупных преимуществ в сравнении с другими...»⁸. Научные заслуги Бориса Николаевича отмечают многие его современники. Так, князь Е.Н.Трубецкой, в своих воспоминаниях писал о Чичерине следующее: как ученый он «превосходил всех своих современников энциклопедической широтой своих знаний». Среди русских ученых, пишет кн. Е.Трубецкой, он «не встречал никого, кто бы мог равняться с ним в этом отношении»⁹. Другое суждение принадлежит крупнейшему русскому философу XIX века Владимиру Соловьеву, который на протяжении многих лет был оппонентом Чичерина по вопросам философии права, и который в своих мемуарах написал: «Борис Николаевич Чичерин представляется мне самым многосторонне образованным и многознающим из всех русских, а может быть, и европейских ученых настоящего времени»¹⁰. Признавал незаурядный ум, огромную эрудицию, полемический талант и научные заслуги Чичерина даже такой ярый его оппонент как Николай Чернышевский¹¹.

С сожалением, следует отметить, что Чичерин хотя и был выдающимся мыслителем и ученым, современники между тем не в полной мере оценили его заслуги. Как писал кн. Е.Н.Трубецкой о Борисе Николаевиче, «органически чуждый своему веку он не был им ни понят, ни воспринят. Ученые исследования его оставили заметный и даже весьма крупный след в науке государственного права, но как философ, он совершенно прошел мимо современного поколения. Несмотря на обилие его философских произведений, его просто-напросто *не знают*»¹². Среди широкой публики он нашел признание как большой специалист по конституционным вопросам.

Особое место в богатом и разнообразном научном творчестве Чичерина занимает философское осмысление проблем права и государства. В трудах мыслителя рассматриваются разнообразные проблемы, касающиеся концепции государства и права, которая сама по себе претерпела как исторические, так и мировоззренческие изменения; проблемы гражданского общества в соотношении с государством; нормативная теория, касающаяся проблем соотношения морали и права и мн. др. В своей теоретической деятельности Чичерин все исторически значимые процессы и явления в России связывал с социальными реформами и деятельностью государства. Вследствие чего его считали идеологом государственности, для которого высшей ценностью было государство, как считал, например, Н.А.Бердяев, а «не человеческая личность»¹³. Безусловно, можно согласиться с Бердяевым в том, что Чичерин абсолютно отстаивал свои либерально-западнические идеалы, согласно которым настаивал на сохранении империи, с либерально-правовыми элементами. Однако принять безапелляционное утверждение, которое сделал Бердяев относительно мировоззренческой установки Чичерина на превосходство государства над личностью никак невозможно.

Например, кн. Е.Трубецкой, высоко оценивая философию права Чичерина, в которой наиболее тесно переплелись академические и политические интересы мыслителя, выделил в ней две определяющие особенности: во-первых, сконцентрированная пламенная вера в достоинство человека, в его безусловную ценность; а во-вторых – уважение к свободе человеческой личности. Свобода личности для Чичерина служила краеугольным камнем всего правового порядка, всего государственного и общественного

устройства. Следуя кантовскому принципу: «Человек всегда должен оцениваться как цель и никогда не должен быть низведен на степень простого средства...», Чичерин в свою очередь считал человека абсолютной ценностью, а свободу человека фундаментом общества. Высоко оценивая значение свободы, как постоянного и необходимого элемента человеческого общежития, мыслитель между тем подчеркивал, что свобода в общественном пространстве не представляет собой одно лишь приобретение и расширение прав человека. Поскольку человек имеет права, он постольку же несет на себе и обязанности, или, иначе – «от него можно требовать исполнения обязанностей единственно потому, что он имеет права». Поэтому, размышляя о человеке как о свободном существе, Чичерин, конечно, ориентировался прежде всего на либеральную установку, согласно которой человек остается свободным даже тогда, когда ограничивает свою волю совместной волей других, подчиняясь гражданским обязанностям и повинуюсь власти. И только в таком отношении человек может и сохраняет свое человеческое достоинство и прирожденное право (естественное) на беспрепятственное развитие своих разумных способностей. В данном случае, основной идеей либерализма является осуществление свободы личности, потому что только в таком качестве, по мнению Чичерина, человек может вступать в общество, в котором, собственно, и осуществляется самоопределение человека, составляющее «вечное и неизменное его требование, неуважение к которому является посягательством на его достоинство»¹⁴.

На самом деле Чичерина при жизни считали *«либеральным консерватором»*, что указывает лишь на смешанный, сложно-составной характер его мировоззрения. П.Б.Струве же считал, что Чичерин «в своем духовно-общественном делании никогда не переставал неразрывно сочетать консерватизм и либерализм, являя в этом отношении самую законченную и яркую фигуру в истории духовного и политического развития России»¹⁵. Следует отметить, что суть либерализма как идейного мотива заключается прежде всего в утверждении свободы человека, тогда как суть консерватизма как идейного мотива состоит в сознательном утверждении исторически данного порядка вещей как драгоценного наследия и предания. И то, и другое направление являются не просто идеями как таковыми, но прежде всего они органиче-

ски связаны с теми мировоззренческими установками человека, которые осознанно сочетаются с глубиной его мыслей и чувств. В конкретно-историческом плане Чичерин гармонично сочетал в своем мировоззрении как идеи либерализма, так и консерватизма: его либерально-индивидуалистическая позиция сводилась к идее обоснования необходимости реформирования института российского самодержавия, и возможности продвижения к гражданскому обществу *при неперменном наличии наследственной конституционной монархии*. Чичерин неоднократно подчеркивал, что реализовать его идеалы можно только в рамках правового государства, отстаивающего либеральные ценности *гарантий и защиты прав человека*, под эгидой *конституционной монархии*.

В либерализме Чичерин видел всю «будущность России», считая, например, что именно либерализм является лозунгом «всякого образованного и здравомыслящего человека в России...»¹⁶. В своей концепции Чичерин выделяет несколько видов либерализма¹⁷, отдавая предпочтение направлению, которое назвал – либерализмом «охранительным». Сущность этого направления мыслитель усматривал в сочетании «начала свободы с началом власти и закона». По сути, согласно этой идеи Чичерин и сформулировал свою программу, политическим лозунгом которой стал тезис: *«либеральные меры и сильная власть»*. Смысл либеральных мер состоял в предоставлении обществу (имеется в виду гражданское общество) самостоятельной деятельности. К тому же, либеральные принципы, обеспечивая права граждан, охраняя свободу мысли и совести, давали возможность высказываться всем *законным* желаниям. Сильная власть – рассматривалась Чичериным как «блюстительница государственного единства, связующая и сдерживающая общество, охраняющая порядок, строго надзирающая за исполнением закона, внушающая гражданам уверенность, что во главе государства есть твердая рука, на которую можно надеяться, и разумная сила, которая сумеет отстоять общественные интересы против напора анархических стихий и против воплей реакционных партий»¹⁸.

Конечно, развивая теорию «правового государства», мыслитель усилил некоторые аспекты *русского западничества*, но между тем он как никто более ориентировался на специфические особенности российской государственности. Следует заметить, что главным принципом, которым руководствовался в своем творчестве

Чичерин, является принцип обобщения знаний по русской истории, основанных как на первоисточниках, так и на документах. Централизованное государство, сформулированное Чичериным, – это прежде всего определяемая верховной властью и *национальными* интересами форма государственного управления. По сути, чичеринское государство – это своеобразный синтез «патриархально-отеческой» модели отношений между властью и подданными с принципами правового государства, примиряющими «начала власти с началами свободы»¹⁹. Чичериным всегда владела мысль о «сочетании порядка и свободы в применении к историческому развитию и современным потребностям».

Относительно творчества Чичерина следует заметить, что его политические воззрения находились в постоянном развитии. Вследствие чего их трудно выразить в какой-либо конкретной формулировке, проще сказать об идейной эволюции его политико-правового мышления. Характерной в данном случае является и его мировоззренческая установка на политический идеал. Политическим идеалом Чичерина всегда было государство, опирающееся на современное ему гражданское общество, защищающее свободу в частной сфере и возглавляемое представительским правительством, осуществляющим свободу в общественной жизни. Оценивая значение роли государства в историческом процессе как чрезвычайно важное, Чичерин акцентировал внимание и на том, что существенными элементами всякого государства являются: власть, закон, свобода и цели. И хотя главной целью социально-политического развития является возможность избежать крайностей индивидуалистического анархизма и механического этатизма, конечной целью, на которую должно ориентироваться государство, все-таки является идея гармонического *соглашения* двух общественных начал: личности и общества. По Чичерину, социальная модель, осуществляющая эту идею, является истинным идеалом. В данном случае, интерес здесь представляет то, что Чичерин прослеживает диалектику соотношения государства и общества как соотношения *национального* и *универсального*. Идеи и социальные модели, «которые возникают среди одного народа, проверяются другими; каждый служит для других примером и поучением. Те особенности, которые вытекают из народного духа и из разнообразия исторических условий, указывают

только на степень развития и на большую или меньшую близость к идеальному порядку, признаваемому как конечная цель»²⁰ общественного развития.

Собственно, мысль и об идеале, и о соотношении национального и универсального в социальной реальности – все это включено Чичериным в контекст идеи «правового государства». С его точки зрения, раскрыть адекватное понимание взаимоотношения личности и общества можно только через философский анализ норм общежития и, конечно, всестороннее изучение проблем права и государства. Известно, что Чичерин выступал за ограничение всецелого подчинения частной деятельности государственной власти, утверждая, в частности, что государство должно контролировать «только те учреждения, которые имеют всеобщий характер», т. е. являются государственными, и, соответственно, не должно преступать законных пределов своей деятельности, вторгаясь в область частных интересов и отношений. Поэтому, Чичерин «в самом устройстве государственного союза» видел условия для того, чтобы свободные граждане становились активными участниками политической жизни через посредство представительных органов: «Пока власть независима от граждан, – констатировал он, – права их не обеспечены от произвола...».

По существу, Чичерин развивает *теорию гражданского общества*, настаивая на том, что существование гражданского общества, в котором гарантировано равенство людей перед законом, создает условия для предпринимательства, увеличивая степень социальной свободы и, способствуя расширению общественной самодеятельности, соответственно, умножая число граждан, обладающих экономической и политической независимостью. Основопологающим принципом жизни гражданского общества являются договорные отношения между людьми, которые предполагают невмешательство государства в их частную жизнь, пока она, естественно, не представляет опасности как для государства, так и для общества.

Конечно, как конституционалист, Чичерин поддерживал ограничение политической власти, однако, понимал он это как акт самой политической власти. И, в целом, не отказываясь от своих взглядов на прогрессивную роль государственной централизации, одновременно он предлагал децентрализацию некоторых функций государства. И с позиций либерализма разработал программу по-

степенного перехода от самодержавия к конституционному правлению. Политическая философия мыслителя тесно переплетается с идеями философии права, по сути, составляя единство его концепции о государстве и обществе. Воззрения Чичерина на историю были неотъемлемой частью большого спора о национальной идентичности и дальнейшем развитии России.

Находясь под впечатлением горячей полемики с В.С.Соловьевым, сам Чичерин писал, что работал в меру своих сил и способностей, сделал все от него зависящее, чтобы с большей пользой использовать данный ему от бога талант. Пройдя свой жизненный путь, писал Чичерин, «я могу спокойно сойти в вечность...». Несомненно!

Примечания

- ¹ Тарнас Р. История западного мышления. М., 1995. С. 7.
- ² Там же. С. 6.
- ³ В отличие от «Государственного права» Чичерин акцентирует внимание не на юридической стороне государственных форм правления и развития, а на их фактической деятельности в социальном контексте.
- ⁴ В 1888–1894 гг. Чичерин на основе дневников, которые он вел в предшествующие годы, подготовил «Воспоминания», которые были опубликованы в четырех книгах в 1929–1934 гг. «Воспоминания» отличаются богатством фактологического материала, поэтому имеют большое значение для уяснения жизненного и творческого пути мыслителя.
- ⁵ Трубецкой Е.Н. Воспоминания. Томск, 2000. С. 176.
- ⁶ См.: Чичерин Б.Н. Положительная философия и единство науки. С. 120.
- ⁷ Зеньковский В.В. История русской философии: В 2 т. Т. 2. Ч. 1. С. 165–166.
- ⁸ Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М., 1990. С. 59.
- ⁹ Трубецкой Е.Н. Борис Николаевич Чичерин как поборник правды в праве // Вестн. права. 1904. № 3.
- ¹⁰ Соловьев В.С. Соч. 1-е изд. Т. VII. СПб., 1894–1897. С. 630.
- ¹¹ Чернышевский Н.Г. Рецензия на книгу Б.Чичерина «Областные учреждения в России» // Чернышевский Н.Г. Собр.соч. Т. 3. М., 1949. С. 568–584.
- ¹² Трубецкой Е.Н. Воспоминания. С. 173.
- ¹³ Бердяев Н.А. Душа России // Русская идея. М., 1992. С. 298.
- ¹⁴ Чичерин Б.Н. Положительная философия и единство науки. С. 202.
- ¹⁵ Струве П.Б. Б.Н.Чичерин и его место в русской образованности и общественности (<http://www.mnemosyne.ru/library/struve-3.html>). С. 9–10.
- ¹⁶ Голоса из России. Сб. А.И.Герцена и Н.П.Огарева. Кн. IV–VI. 1857–1859. Вып. 2. М., 1975. С. 111.

- ¹⁷ Либерализм, по мнению Чичерина, как в обыденной жизни, так и в общественном мнении предстает в нескольких направлениях: низшую степень занимает *псевдолиберализм*, или – «уличный»; другой вид либерализма – «оппозиционный» – разделяет всю общественную жизнь на два противоположных начала: «народ и правительство, между которыми проводится непреходящая черта». Предпочтение же Чичерин отдавал либеральному направлению, которое в своей концепции назвал – либерализмом «охранительным», сущность которого усматривал в сочетании «начала свободы с началом власти и закона».
- ¹⁸ Чичерин Б.Н. Несколько современных вопросов. М., 1862. С. 200.
- ¹⁹ Осипов И.Д. Философия русского либерализма XIX – начала XX в. СПб., 1996. С. 84–85.
- ²⁰ Чичерин Б.Н. Философия права. СПб., 1998. С. 77.

Ю.Б. Тихеев

К вопросу об «античных» влияниях в ранней философии В.С.Соловьева

Особую примету работ В.С.Соловьева 1870 гг. составляют прямые и косвенные ссылки на разного рода античные источники: от изречений Гераклита и диалогов Платона до сочинений неоплатоников и представителей античного гнозиса. Каждая такая ссылка наделена сложным и зачастую неочевидным контекстом, полная реконструкция которого представляет собой непростую задачу. Указания на тот или иной «античный» источник, сделанные самим Соловьевым, способны порой ввести в заблуждение. Стоит, например, обратить внимание на толкование понятия «мировая душа», которое, как считал русский философ, восходит прямо к Платону. И здесь важен не только тот факт, что – несмотря на бытовавшее долгое время убеждение в обратном – принадлежность этого понятия греческому философу сомнительна¹, но и то, что количество историко-философских ассоциаций, вызываемых им, оказывается в представлении Соловьева поистине неисчерпаемым². Следует к тому же учитывать и то обстоятельство, что молодой философ, жадно впитывая влияния извне, приспособливал заимствованный материал для своих собственных целей, идущих гораздо дальше простой историко-философской реконструкции «системы» того или иного философа.

Страницы работ молодого Соловьева изобилуют примерами «античной» по своему происхождению терминологии. Однако эта терминология – частью греческая, частью латинская – была к тому времени адаптирована новой философией для своих нужд и со

временем утратила собственную историческую специфику. Центральным звеном философских построений Соловьева в 1870-е гг. выступал «посредник» между высшим и низшим началами, придававший всей конструкции не только внутреннюю связь, но и динамику, потенцию к развитию, что давало возможность представить ее «историческое» прочтение. Его функции были возложены на понятие «второе абсолютное», философское содержание которого находит свой ближайший контекст в системах немецкого идеализма. Поэтому «второе абсолютное», «второе всеединое» или «*materia prima*»³, активно использовавшиеся Соловьевым для обозначения такого «посредника», следует сопоставлять не с античными или раннехристианскими учениями о «мировой душе», едва просматривавшимися в своем подлиннике сквозь толщу позднейших толкований, а прежде всего – с дуалистическим толкованием абсолюта в философии Шеллинга, с такими понятиями, отражающими его «теневую» сторону, как «Grund» и «*derivierte Absolutheit*»⁴. Неслучайно, что понятие «мировая душа» или близкое к нему понятие «второй бог», ошибочно приписанное Соловьевым Платону⁵, отыскиваются в трудах именно этого немецкого философа⁶.

Однако и Шеллинг для молодого Соловьева выступал величиной весьма условной. В тех случаях, когда его перо не сдерживалось соображениями академической точности, пренебрежение исторической стороной дела становилось порой вопиющим. Платонизм тогда смешивался с философией Шеллинга или Гегеля в не меньшей степени, чем с неоплатонизмом, христианским учением, гнозисом и каббалой, которые в своей совокупности воспринимались молодым Соловьевым как проявления единого и, как он сам называл, вселенского учения. Наиболее характерен в этом отношении трактат «София», изобилующий примерами некритического сочетания разных по времени, духу и своим формальным особенностям философских и религиозных доктрин. Принято считать, что это сочинение писалось во время всепоглощающего увлечения гностическими учениями, однако указать какие-либо гностические источники или исследовательскую литературу, бывшие в распоряжении Соловьева и повлиявшие на него, практически невозможно⁷. И это не случайно: едва ли не все, что в этом трактате окутано «гностическим» ореолом, имеет не античное, а иное – гораздо более позднее – происхождение.

К тому времени, когда Соловьев приступил к написанию «Софии» (1875–1876), философская и религиозная мысль первых веков христианской эпохи давно уже сделалась предметом пристального внимания в европейской науке. Особенно показателен в этом случае пример Германии, в которой античный гнозис обрел свою, можно сказать, вторую родину. Переброшенная через столетия воображаемая связь ранней христианской мысли с мыслью национальной была осознана в этой стране как подлинная духовная реальность⁸. Многочисленные и обстоятельные сочинения немецких ученых, в которых была проделана уникальная работа по адаптации «древнего» учения к потребностям собственной интеллектуальной жизни, служили фоном для систем немецкого идеализма⁹. Среди них следует прежде всего назвать появившееся в середине 1830 гг. обстоятельное исследование главы новой тюбенгенской теологической школы Ф.К.Баура «Христианский гнозис». Придав гнозису широкий статус «религиозной философии» («Religions-Philosophie»), Ф.К.Баур распространил традицию древней мысли на современную ему немецкую философию.

При чтении сочинения Ф.К.Баура нетрудно прийти к заключению, что именно в немецкой философии «гностическая система» нашла самое совершенное свое выражение. Наиболее последовательное и полное ее описание обнаруживается не в главах, посвященных античному гнозису, в которых рассматривается главным образом его исторический генезис, а в главах, посвященных Шеллингу и Гегелю. Основой «гностической системы», в представленном Ф.К.Бауром ее толковании, являлось понятие о Боге как развивающейся сущности, наделенной «жизнью» и «судьбой». Протекание божественной «жизни» («Lebens-Process») происходит в трех главных моментах. Первый из них – Бог в себе. Второй – мир, без которого жизнь Бога несовершенна. Этот момент представлен откровением божественной сущности в мир, «как отпадение от Плеромы, погружение в Хаос, как страдание Софии». Наконец, третий момент – возвращение Бога к себе¹⁰. Человек толковался Ф.К.Бауром как поворотный момент в жизни Бога, возвращение которого происходит посредством человека, а «жизнь» Бога выступает как разворачивающийся в мире «исторический» процесс, в том специфическом его понимании, какое было впервые придано космическому «движению» в античном гнозисе¹¹.

Однако сказанное Ф.К.Бауром свидетельствует, скорее, об обратном: сочинения немецких философов, признанные им вершиной «религиозной философии», выступали главным (если не единственным) источником его собственных представлений о древнем гнозисе. Так, «судьбоносный» момент в рамках описанной им «гностической системы», отпадение божественной сущности в мир и «страдание Софии», воспроизводит одно из важнейших положений шеллинговской философии истории. Еще на самых первых подступах к своей поздней «исторической» философии Шеллинг утверждал, что без понятия «страдающего как человек Бога» («*eines menschlich leidenden Gottes*») история останется непонятной¹². И Ф.К.Баур, переняв у Шеллинга эту точку зрения, задним числом придал взглядам немецкого философа на историю «гностический» статус. Но вряд ли приходится сомневаться, что в своей интерпретации древнего гнозиса он опирался на одну из важнейших работ Шеллинга периода философии свободы – «Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах» (1809). Этот выдающийся труд, открывший целую эпоху в философской интерпретации исторического процесса, долгое время оставался непревзойденным в своей области. В результате, многое, что в итоге было сказано Ф.К.Бауром о «гностической системе», следует, не прибегая к дальним историческим аналогиям, отнести на счет Шеллинга¹³.

Однако последним воплощением гностической системы для Ф.К.Баура стал не какой-либо из вариантов поздней философии Шеллинга, как это, наверное, можно было бы ожидать, – а гегелевская логика. В диалектическом развитии абсолютного духа немецкий теолог обнаружил те же три момента: пребывание в себе, «отпадение» («*das Dirimiren*»), возвращение к себе. Неоспоримое преимущество Гегеля, по мнению Ф.К.Баура, заключалось в том, что исторический процесс у этого немецкого философа был введен в рамки «чисто логического» понятия – в отличие от более ранней концепции Шеллинга, в которой идея отпадения от абсолюта, как и в античном гнозисе, «лишь постулируется». В гегелевской «системе» дух в конце своего развития достигает «объективной реальности», и Ф.К.Баур видел в этом философское воплощение понятия о триединстве Бога¹⁴, возвышающееся в своем совершенстве над всем, что было сделано прежде. Попытки Шеллинга превзойти

созданное берлинским философом, ставшее достоянием публики незадолго до выхода сочинения Ф.К.Баура, если и были известны последнему, то оказалась принесенными в жертву общепринятой точке зрения, согласно которой логика Гегеля являла собой венеч развития европейской философии.

Соловьев мог познакомиться с сочинением Ф.К.Баура во время научной командировки в Европу 1875–1876 гг., предпринятой с целью написания докторской диссертации «о гнозисе». Трудно представить, чтобы он тогда прошел мимо одного из самых значительных в XIX в. исследований гнозиса¹⁵. Во всяком случае, попытки молодого Соловьева отыскать «вселенское учение» в значительной степени укладывались в схему, предложенную Ф.К.Бауром. Нетрудно заметить, например, что в качестве историко-философской канвы своих ранних работ он выбрал тот же материал: античный платонизм, христианский гнозис, немецкий идеализм. Вероятно даже, что его интерес к последнему, выглядевший явным анахронизмом в середине 1870 гг., был спровоцирован именно бауровской интерпретацией превалирующего в нем типа системы в качестве «гностической». Размытость ее историко-философских очертаний заставляла одни и те же положения эксплицировать параллельно в греческой, латинской и немецкой терминологии. Так, в «Софии» исходную триаду его системы составили три «начала»: сверх-бытийное (*super-esse*), идеальной (*nous*) и реальной (или чувственной) множественности (*anima mundi*)¹⁶. Но эта же схема параллельно излагалась Соловьевым и в терминологии немецкого идеализма. В таком случае первое начало обозначалось как дух в себе, третье – для себя; второе начало – как идеальный, третье – как реальный процесс. В эту эпоху было все еще невозможно совсем избежать ассоциаций с гегелевской логикой, которая, следуя тому же Ф.К.Бауру, вполне вписывалась в пропагандируемые этим немецким теологом представления о «гностической системе».

Использование термина «процесс» – еще одно свидетельство, что Соловьев в своем толковании «вселенского учения» ориентировался на образец системы, представленный в немецком идеализме. Об этом говорит и тот факт, что в «Софии» наряду с триадической схемой заявлена другая, основанная на дуалистическом толковании абсолюта (первого начала). В других работах, примыкающих по времени к «Софии», эта схема, представленная как схема «двух

абсолютных», становится основной, в то время как триадическая схема отходит на второй план. В «Философских началах цельного знания» Соловьев все еще не был в состоянии отдать предпочтение одной из них, и текст этой работы представляет пример удивительного их чередования, но в «Критике отвлеченных начал» им оставлена только схема «двух абсолютных». Ее источник, как уже было сказано выше, угадывается без труда. В философии XIX в. эта схема разрабатывалась Шеллингом: впервые заявленная в работах периода философии свободы как различение «Ungrund» и «Grund» в абсолюте, она подверглась поистине скрупулезной разработке в его поздних работах.

О том, что молодой Соловьев, как и Ф.К.Баур, в своих взглядах на античную мысль построениях следовал за Шеллингом, говорят встречающиеся в его работах реминисценции на тексты этого немецкого философа. В той же «Софии», например, о присутствующем в абсолютном начале стремлении к выражению вовне, о присущей ему «жажде бытия» говорится как о «воле», которая определяется в свою очередь как «непосредственная возможность» бытия¹⁷. Это место производит впечатление близкого к тексту пересказа характерного для поздних работ Шеллинга эпизода. Тогда немецкий философ толковал отношения двух сторон абсолюта в терминах «dynamis» и «energeia» («potentia» и «actus»), исходно аристотелевских. Спорадические в ранних работах Соловьева упоминания имени Аристотеля связаны почти исключительно с этим аспектом философии последнего, и всегда в таких случаях греческий философ назывался в одном ряду с Шеллингом. Очевидно, в восприятии молодого Соловьева учение о «dynamis» и «energeia» тоже представляло своего рода фрагмент «вселенского учения» или, как он сам говорил, – учения «древних и современных мудрецов», из которых к числу первых он относил Аристотеля, к числу последних – Шеллинга¹⁸.

Но главное, что объединяло мысль Соловьева с предложенной Ф.К.Бауром схемой, – учение о человеке как посреднике между миром и Богом. Одно из центральных понятий его ранних работ, «второе абсолютное», – со всеми прилагаемыми к нему историко-философскими ассоциациями – репрезентирует собой человека, выступающего в качестве главного действующего лица «исторического» процесса, суть которого движение от разоб-

щенного к целому, от несовершенного к совершенному и т. д., в конечном итоге – того обратного движения к Богу, что составляло финальную стадию движения внутри «гностической системы». Целью этого движения, как это будет определено в рамках поздней нравственной философии, должно стать преобразование материальной природы мира, а такое представимо прежде всего по отношению к человеку, объединившему в своем существе две природы, «материальную» и «духовную». Но уже молодому Соловьеву было ясно, что «только в человеке второе абсолютное – мировая душа – находит свое действительное осуществление в обоих своих началах»¹⁹. Таким образом, к концу 1870 гг. русский философ вплотную приблизился к пониманию «мирового процесса» как процесса богочеловеческого. Это предопределило дальнейшую эволюцию представлений о «посреднике» («мировой душе») в его поздней философии²⁰.

Подводя итог, следует еще раз подчеркнуть, что обращение Соловьева к античному наследию не было прямым. На «платонические» или «гностические» учения, ссылки на которые можно обнаружить в его ранних работах, русский философ смотрел сквозь призму результатов интенсивной историко-философской работы, проделанной к тому времени в европейской науке. При этом Соловьев оставался сторонником так называемого «вселенского учения», в создание которого, по его убеждению, свой вклад внесли в равной степени античные и современные мыслители, а это в значительной мере нивелировало историческое своеобразие их мысли. Таким образом, даже в своих историко-философских штудиях Соловьев оставался мыслителем своего времени. Сам факт его обращения к «древней» философской и религиозной мысли был в конечном итоге предопределен теми веяниями в европейской мысли XIX в., благодаря которым богатое античное наследие было введено в обиход новой философии.

Примечания

¹ В диалогах Платона выражение «мировая душа» отсутствует. См.: *Schlette H.R. Weltseele: Geschichte und Hermeneutik. Frankfurt a/M., 1993. S. 35–36.* Это выражение – *he tou cosmou psychē* – появилось только в I в. н. э. у Филона. Но в учении этого александрийского богослова оно еще не получило тер-

- минологического значения и использовалось от случая к случаю. См.: *Runia D.T. Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato*. Leiden, 1997. P. 204. В широкий философский обиход понятие «мировая душа» было введено только Платином.
- 2 Насколько богатым и далеко выходящим за пределы античной мысли был для Соловьева исторический контекст понятия «мировая душа», свидетельствует статья под тем же названием, написанная им в 1890 г. для словаря Брокгауза и Эфрона.
- 3 Так, понятие «*materia prima*», восходящее к Фоме Аквинскому, в философии Нового времени использовалось Лейбницем, понятие «второе абсолютное» («*das zweite Absolute*») как обозначение для «мира морали» («*eine moralische Welt*») встречается в «Критике практического разума» Канта и в «Наукоучении» Фихте.
- 4 На что еще в начале прошлого века обратил внимание Е.Н.Трубецкой. См.: *Трубецкой Е.Н. Миросозерцание В.С.Соловьева*. Т. 1. М., 1995. С. 298.
- 5 См.: *Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьев В.С. Полн. собр. соч. и писем*. Т. 3. М., 2001. С. 284.
- 6 Понятие «мировая душа» играет значительную роль в ранней натурфилософии Шеллинга, и можно сказать, что ему принадлежит заслуга его возрождения в новой философии. Понятие «второй бог» принадлежит поздней философии Шеллинга. См.: *Schelling F.W.J. Philosophie der Offenbarung // Schelling W.F.J. Sämtliche Werke*. Abt. II. B. 3. Stuttgart und Augsburg, 1858. S. 390–392.
- 7 Ср.: «Вопрос о круге литературы о гностицизме <...>, с которой был знаком Вл.Соловьев <...>, не так прост. У нас нет оснований утверждать, что в годы молодости Соловьев серьезно знакомился с историей гнозиса, испытывая большой интерес к сугубо философской и прилегающей к ней мистической литературе» (*Козырев А.П. Соловьев и гностики*. М., 2007. С. 41).
- 8 «**Die Übereinstimmung von Alexandria und Jena**», как выразился в своем, правда, тенденциозном сочинении П. Козловский. См.: *Koslowski P. Philosophien der Offenbarung. Antiker Gnostizismus*, Franz von Baader, Schelling. Paderborn, 2001. S. 152.
- 9 См.: *Ibid*. S. 5 sqq.
- 10 *Baur F.Ch. Die christliche Gnosis oder die christliche Religions-Philosophie in ihrer geschichtlicher Entwicklung*. Tübingen, 1835. S. 617.
- 11 Мысль о том, что понятие исторического процесса впервые появилось в гностической мысли, можно обнаружить и в современной Соловьеву немецкой историко-философской литературе. См., напр.: *Windelband W. Geschichte der alten Philosophie*. München, 1894. S. 212.
- 12 См.: *Schelling W.F.J. Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände // Schelling W.F.J. Op. cit. Abt. I. B. 7. Stuttgart und Augsburg, 1860. S. 403.*
- 13 Несмотря на «гегельянство» Баура, очевидное и в этой его работе, в молодости он испытал влияние шеллинговской философии. См.: *Harris H. Tübingen School: A Historical and Theological Investigation of the School of F.C.Baur*. Leicester, 1990. P. 143–146.
- 14 *Baur F.Ch. Op. cit. S. 681–682.*

- ¹⁵ Соловьев упомянул «Христианский гнозис» Ф.Х.Баура только в 1890 г. в статье «Гностицизм», написанной для словаря Брокгауза и Ефрона, среди других, по его мнению, «устаревших» работ. Из чего следует, что он был знаком, по крайней мере в общих чертах, с ее содержанием.
- ¹⁶ *Соловьев В.С.* София // *Соловьев В.С.* Полн. собр. соч. и писем. Т. 2. М., 2000. С. 48 (49), 54 (55).
- ¹⁷ Там же. С. 50 (51).
- ¹⁸ Там же. С. 106 (107).
- ¹⁹ *Соловьев В.С.* Критика отвлеченных начал. С. 289.
- ²⁰ Спустя несколько лет Соловьев, оставив за мировой душой статус «второго производного единства», видел в ней уже идеальное или божественное «человечество», что, конечно, в значительной степени отражало его итоговую позицию. См.: *Соловьев В.С.* Чтения о богочеловечестве // Собр. соч. В.С.Соловьева. Т. 3. СПб., б.г. Переизд.: Брюссель, 1966. С. 140–141.

Библиография

- Козырев А.П.* Соловьев и гностики. М.: Савин, 2007.
- Соловьев В.С.* Критика отвлеченных начал // *Соловьев В.С.* Полн. собр. соч. и писем. Т. 3. М.: Наука, 2001.
- Соловьев В.С.* София // Там же. Т. 2. М.: Наука, 2000.
- Соловьев В.С.* Чтения о богочеловечестве // Собр. соч. В.С.Соловьева. Т. 3. СПб.: Просвещение, б.г. Переизд.: Брюссель: Жизнь с Богом, 1966.
- Трубецкой Е.Н.* Мирозерцание В.С.Соловьева. Т. 1. М.: Моск. филос. фонд; Медиум, 1995.
- Baur F.Ch.* Die christliche Gnosis oder die christliche Religions-Philosophie in ihrer geschichtlicher Entwicklung. Tübingen: Osiander, 1835.
- Harris H.* The Tübingen School: A Historical and Theological Investigation of the School of F.C.Baur. Leicester: Apollos, 1990.
- Koslowski P.* Philosophien der Offenbarung. Antiker Gnostizismus, Franz von Baader, Schelling. Paderborn: Schöning, 2001.
- Runtia D.T.* Philo of Alexandria and the Timaeus of Plato. Leiden: Brill, 1997.
- Schelling F.W.J.* Philosophie der Offenbarung // *Schelling W.F.J.* Sämtliche Werke. Abt. II. B. 3. Stuttgart und Augsburg: Cotta, 1858.

В.В. Сербиненко

Египетские сюжеты в русской философии (Вл. Соловьев и В.Розанов)*

Безусловно, тема диалога цивилизаций исключительно многогранна. Исторические связи народов и государств, уходящие своими корнями в глубь веков традиции культурного взаимовлияния, рецепции самых разнообразных идей и сюжетов... Выяснение такого рода связей и параллелей будет важным и актуальным всегда. Мы всегда будем благодарны исследователям, которые смогут рассказать нам что-то новое об историческом диалоге наших народов и наших культур. И все же, если мы говорим о диалоге, то не вправе игнорировать глубоко личностный смысл самого этого понятия. Свидетельства о восприятии и попытках постижения *иных* цивилизаций нашими соплеменниками особенно важны как раз для понимания личностного уровня того процесса, который сегодня обозначается как «диалог цивилизаций». Такие свидетельства имеют особую ценность, когда речь идет о действительно выдающихся культурных деятелях, о мыслителях, чьи характеристики иных культурных миров интересны уже сами по себе, поскольку их личные творческие позиции в существенной мере отразили исторический опыт самопознания в национальной культурной традиции. Можно сказать, что, храня верность древнему философскому завету, они и на чужих берегах были способны «познавать себя», угадывать черты «родного и вселенского» в неисчерпаемом в своем многообразии историческом процессе культурного диалога.

* Работа написана при поддержке РГНФ, проект № 13-03-00552а.

Крупнейший русский метафизик XIX в. Вл.Соловьев по праву может быть причислен к наиболее последовательным сторонникам «диалога цивилизаций» своего времени. Многие годы он боролся за восстановление единства христианского мира (за воссоединение церквей), решительно осуждал любые формы колониализма (международную политику европейских государств он именовал «политическим людоедством»), расового и национального угнетения. В то же время, считая себя именно христианским мыслителем, Вл.Соловьев всегда был принципиальным противником религиозного синкретизма, проповедующего равнозначность различных религиозных традиций и идею «новой», «высшей» универсальной религии, окончательно стирающей границу между ними. В такого рода проектах, возникающих на европейской почве, он видел либо очередную и безнадежную утопию, порожденную безверием, утратой религиозных ценностей в мире современной цивилизации, либо идеологическое влияние тех религиозных традиций, в которых синкретические установки всегда играли важную роль (в первую очередь, буддизма). В росте числа адептов необуддизма и неоведантизма на Западе и в России Вл.Соловьев усматривал отнюдь не религиозное возрождение, а дальнейшее углубление духовного кризиса, дальнейшее размывание религиозных основ общественной жизни. (Это критическое отношение философа к синкретической идеологии и буддизму стало одной из причин его полемики с Л.Толстым.)

Если говорить об отношении Вл.Соловьева к исламу и исламскому миру, то, как мне представляется, оно в первую очередь определяется *уважением*, которое испытывал русский мыслитель к этой духовной традиции, к мировому значению культуры мусульманского Востока. Вл.Соловьеву принадлежит исторический очерк о жизни основоположника ислама. Читая его, чувствуешь, что автор смотрит на Магомета «извне», несколько не скрывая своей принадлежности к иной религиозной традиции. Но созданный им исторический портрет – это действительно портрет, отразивший взгляд автора-христианина, чуждый идеализации, но и лишенный даже малейшего оттенка кощунства, написанный с искренним и глубоким уважением. Вл.Соловьев был убежден в абсолютной истинности лишь одной религии – христианства, но, оценивая современное ее положение, не без горечи признавал, что «мусульмане,

таким образом, имеют перед нами то преимущество, что их жизнь согласуется с их верой, что они живут по закону своей религии ... тогда как мы, признавая по вере закон христианский, устраиваем свою действительную жизнь совсем по другому закону, унаследованному нами от времен дохристианских»¹.

Подлинное понимание своеобразия иной цивилизации всегда предполагает определенный личный опыт, опыт своего собственного «диалога» с культурой другого народа. В отношении мусульманской цивилизации такого рода опыт у Вл.Соловьева был связан прежде всего с Египтом. Русский философ был глубоко привязан к этой стране (вероятно, не в меньшей степени, чем его современник К.Леонтьев к Турции). Уже в конце жизни, отвечая на вопрос популярных тогда игр-анкет: «Где желали бы жить?» – он написал: «В России и в Египте». Вл.Соловьев был в Египте дважды: в молодости и уже за два года до смерти, весной 1898 г. Поразительно, но в его восприятии Египет явно сближался с Россией и это касалось даже природы. «В Египте, – писал он в одном из писем, во время своего второго египетского путешествия, – мы нашли благодать: озимые поля готовые к жатве (как у нас в конце июля), а яровые – великолепные, зеленеющие. Перед нами начался зной палящий, но мы принесли северный ветер и приятную прохладу». В Каире он пишет одно из своих лучших стихотворений «Нильская дельта». Философ планировал также поездку в Палестину, но средств хватило только на относительно недолгий срок пребывания в египетской столице. Воспоминания о первом путешествии в Египет буквально преследуют его, и уже после возвращения на родину, осенью 1898 г. он пишет поэму «Три свидания», чтобы «воспроизвести в шутивных стихах *самое значительное из того, что случилось с ним в жизни*».

Таким образом, истоки привязанности Вл.Соловьева к Египту надо искать в обстоятельствах его первой поездки в эту страну. А они, надо сказать, были достаточно необычны. Выехав из Лондона, где он находился в научной командировке, в октябре 1875 г., двадцатидвухлетний Соловьев прибыл в Каир (посетив до этого Александрию) 11 ноября того же года и прожил в египетской столице четыре месяца. О подробностях его пребывания в Египте известно не так уж и много². В письмах родителям он писал о «великолепном музее египетских древностей», сообщал, что «климат превос-

ходный» и «вообще же в Каире жить приятнее, чем в каком-нибудь другом месте за границей». Известно также о его, так и неосуществленной, попытке путешествия в Фиваиду. Существуют сведения, что Соловьев посещал в пустыне неких подвижников-аскетов.

Однако более важно другое. Все это путешествие стало итогом глубоко мистических переживаний молодого философа и поэта, отправившегося в Египет на «третье свидание» с «подругой вечной», мистической Софией, чей «пронизанный лазурью» образ явился ему впервые еще в детстве. Этим событиям и посвящена автобиографическая поэма Вл.Соловьева «Три свидания». Свидание, если верить автору поэмы, состоялось недалеко от Каира («верстах в двадцати») и было сопряжено с событиями весьма драматическими: встреча с бедуинами («которые ночью приняли меня за черта»), ночь в пустыне и, наконец, ночное видение:

И я уснул, ... когда ж проснулся чутко, –
Дышали розами земля и неба круг...
И в пурпуре небесного блистанья
Очами, полными лазурного огня,
Глядела ты, как первое сиянье
Всемирного и творческого дня.

Без всякого преувеличения можно сказать, что эти мистические переживания юного философа оставили неизгладимый след в его душе. «Личное перелилось в универсальное», – так современник Вл.Соловьева Василий Розанов писал о рождении собственной оригинальной философии, «метафизики пола». Но нечто подобное имело место и в духовной биографии Вл.Соловьева: глубоко личный, «египетский» опыт нашел впоследствии «универсальное» воплощение в его поэзии и философском учении (идея «души мира», Софии как «вечной женственности» и *мн. др.*). **Впрочем, уже в Каире философ пишет философско-мистический трактат, которому дает символическое название «София».** Многие идеи этого так и не завершеного сочинения сохраняют свое значение и в дальнейшем творчестве философа. Тогда же, совместно со своим другом, князем Д.Цертелевым, он написал небольшой диалог «Вечера в Каире».

В отличие от Вл.Соловьева, В.Розанов никогда не был в Египте. Но есть все основания говорить о его *духовном путешествии* в этот мир древнейшей человеческой цивилизации. Причем, он от-

крывает «свой Египет» не в молодости, как Соловьев, а уже буквально в конце жизни. В годы Первой мировой войны и в преддверии революции В.Розанов обращается к культуре Древнего Египта, веря в то, что он нашел в ней свою духовную родину: «А более всего я люблю египтян... Корень всего – Египет. Он дал человечеству первую естественную Религию Отчества, религию Отца миров и Матери миров... научил человечество молитве, – сообщил всем людям тайну “молитвы”, тайну псалма... Основные и первые религиозные представления, – фундамент религии, столпы религии, – сложены были в Египте. О, это гораздо выше пирамид, крепче пирамид, вечнее пирамид... Начала цивилизации на самом деле были положены не греками и не евреями. Авраам, первенец от иудеев, пришел в Египет, когда он уже сиял всеми огнями. Авраам лепетал, когда Египет говорил полным голосом взрослого мужчины. Все народы – дети перед египтянами, а, следовательно, и вся история – египетское дитя»³. Апологии Египта и египетской культуры В.Розанов посвятил несколько выпусков своего цикла «Из восточных мотивов» (1916–1917).

Отметим только некоторые существенные моменты розановской реконструкции образа древнеегипетской культуры. Сделать это не так просто уже в силу известных особенностей творческого стиля этого блестящего писателя и оригинального мыслителя. В зрелые годы В.Розанов писал исключительно в эссеистической манере, не утруждая себя бременем систематического изложения собственных идей. Можно сказать, что он в большей мере желал сделать их *зримыми*, чем открытыми для рассудочного понимания и истолкования. Не случайно на страницах его «восточной» книги изображено так много древнеегипетских символов. Сам писатель полагал, что именно такой принципиально не аналитический подход соответствует духу и стилю египетской культуры: «Египтяне вечно брали природу в синтезе, а не в анализе, чувствовали ее синтетические токи и направления, а не разлагающие... Без этого синтеза и влечения к нему, тайной радости о нем, – не встречается почти ни одного египетского изображения»⁴. Египет для В.Розанова – вечно живой символ цельности и органичности человеческой истории и самого человека. В египетской культуре, по его убеждению, представлены еще не замутненные аналитическим схематизмом истоки общечеловеческой цивилизации.

Как известно, тема пола, половой любви – это центральная тема философских размышлений В.Розанова. Поздний Розанов критиковал, например, христианство, прежде всего, за пренебрежение полом, за отталкивание от собственно человеческих, земных проявлений любви. В Египте он был склонен видеть нечто прямо противоположное: культ всего, что имеет отношение к полу, к любви, рождению, материнству. Так, В.Розанов приводит в своей книге древнеегипетское изображение «из храма в Ерменте», названное им «Египетское материнство, охраняемое, берегаемое и согреваемое ангелами», со следующим комментарием: «Ни одной нет и не было цивилизации, которая дала бы такую картину и мысль такой картины... И ничего другого не надо видеть, чтобы понять, чем был Египет и для чего он жил. Для чего Бог “воззвал его в историю”»⁵.

Последую этому типично розановскому «совету» и приведу только два фрагмента из его книги, которых вполне достаточно, чтобы понять то главное, что нашел В.Розанов в древней культуре Египта.

Примечание В.Розанова к изображению Изида с младенцем: «Ничего прекраснее женщины, кормящей грудью младенца своего, не будет. Бог сказал. И люди сказали: – Да. Так вышло изображение Изида».

Комментарий В.Розанова: «Египтяне суть народ, по истине гениальный равно в религии, в морали и искусстве. Они не только не взяли в основу религии какое-нибудь отвлеченное понятие, например: “творец мира”, “бог”, “дух” и т. д., а – **взяли осязательнейшее** и перед лицом каждого лежащее, – отца, обобщенно и у всех людей – “наши живые отцы”, “наши живые матери”. Но именно – живые и сущие... Это имело чрезвычайные последствия, сотворив необыкновенную свежесть, живость и мощь их религии. “Естественно каждому больше всего на свете любить свою мать”: и вот перед каждым египтянином мерцала мысль: “моя мать кажется есть Изида”... Египтяне, и только они одни во всемирной истории, среди всех цивилизаций Востока взяли для изображения Изида самый острый, страстный и нежащий “уголок материнства” – кормление младенца грудью. Кроме них ни один народ этого не сделал; и хотя мне раз это попало на халдейском рисунке, но только раз: и в Халдее оно почему-то не удержалось. Почему не удержалось?

Не нашлось вкуса и понимания. Египтяне одни ухватили, что это — центр и суть. И самой “кормящей матери”, как и младенцу, они придали вид исключительной нежности и глубины...»⁶.

Отношения между двумя русскими философами, Вл.Соловьевым и В.Розановым, складывались не просто: периоды взаимопонимания слишком часто уступали место резкой и нелюбезной полемике. Различия в их философских и жизненных позициях были действительно существенными. И хотя Египет они любили оба, но воспринимали его, безусловно, по-разному. Тем не менее, нельзя не признать, что и тот, и другой мыслитель смогли вступить в своеобразный «диалог» с древнейшей цивилизацией мира, диалог глубоко личностный и неравнодушный.

Примечания

- ¹ Соловьев В.С. Великий спор и христианская политика // Соловьев В.С. Соч. Т. 1. М., 1989. С. 102.
- ² Наиболее глубоко и детально этот период в жизни и творчестве философа исследован в книге А.П.Козырева «Соловьев и гностики» (М., 2007).
- ³ Розанов В.В. Из восточных мотивов. Пг., 1916. С. 7.
- ⁴ Там же. С. 20.
- ⁵ Там же. Вып. 3. Пг., 1917. С. 72–73.
- ⁶ Там же. С. 82.

Библиография

- Козырев А.П. Соловьев и гностики. М.: Изд. Савин С.А., 2007.
Розанов В.В. Из восточных мотивов. Пг.: Типогр. «Сириусь», 1916.
Розанов В.В. Из восточных мотивов. Вып. 3. Пг., 1917.
Соловьев В.С. Великий спор и христианская политика // Соловьев В.С. Соч. Т. 1. М.: Правда, 1989.

С.И. Бажов

Этическая проблематика в философском творчестве П.И.Новгородцева

В философско-правовых и философских произведениях П.И.Новгородцева много внимания уделялось проблематике этико-философской. Каким образом эта проблематика «встраивалась» в общую логику философско-правового творчества Новгородцева? Определение естественного права, которого придерживался Новгородцев, гласило – естественное право есть позиция нравственного критицизма по отношению к положительному праву. Соответственно существо естественного права усматривалось в критике действующих правовых установлений с позиций нравственных норм.

Но что собой представляют нравственные нормы, какова их природа, содержательный состав, связь с правовыми нормами? Постановка всех этих вопросов ясно показывает необходимость перехода к этико-философской рефлексии с целью изучения нравственного аспекта естественноправового мышления.

Этико-философская (этическая) проблематика рассматривалась Новгородцевым в историческом (историко-теоретическом) и в теоретическом аспектах. Анализируя этико-философскую проблематику в первом аспекте, Новгородцев основное внимание уделял анализу воззрений Сократа, Платона и Канта.

Чем объясняется такой выбор? Дело в том, что Новгородцев склонялся к той точке зрения, что в мировой философии, в сущности, были разработаны только две философские системы – сократовская и кантовская. Разделяя это мнение В.Виндельбанда,

Новгородцев отмечал, что это противопоставление связывают с противоположностями человеческого духа – разумом и волей¹. В той же работе Новгородцев подчеркивал, что «учитель Сократ, наряду с писателем Кантом, возвышаются среди других философов, – великие среди великих»².

Наиболее обстоятельный анализ этико-философских воззрений Сократа Новгородцев предпринял в курсе лекций «Сократ и Платон». В лекциях, посвященных философскому творчеству Сократа, Новгородцев разграничивает общефилософские и этико-философские воззрения древнегреческого мыслителя. В число первых входит учение о двойственности мироздания (философский дуализм).

Что же касается собственно этико-философских принципов Сократа, то Новгородцев выделяет три таких принципа: вера в истину, в объективное добро (истинное благо); убеждение в том, что на стремлении к внешнему счастью нельзя утвердить ни личной, ни общественной жизни; принцип познания³. Общий анализ этико-философских принципов Сократа дополняется обсуждением проблемы утилитаризма не только в связи с этикой Сократа, но и в связи с его учением о свободе.

Раскрывая принципиальное существо веры Сократа в истину и объективное добро, Новгородцев, прежде всего, характеризует онтологические воззрения древнегреческого мыслителя, его учение о двойственности мироздания, поскольку в этой системе онтологических представлений двойственности бытия соответствует и двойственность истин. Одни истины ориентированы на мир видимый, преходящий, другие – на мир идеальный, вечный. Свою миссию Сократ усматривал в том, чтобы в мире преходящем выступать от имени мира вечного и его объективных идеалов. Беседы Сократа были направлены против неистинного и суетного в различных формах: против традиционализма, против нерелективных очевидностей обычного сознания граждан, против ученого субъективизма и скептицизма софистов.

Из человеческой ориентации на мнимое или истинное благо, т. е. на преходящий или истинный мир, проистекают различные следствия. Истинное благо Сократ связывает со стремлением к вечному, а не преходящему. Истинному миру сопричастна разумная часть души. Поэтому забота о разумной душе есть стремление к истинному благу. Именно смешением истинного блага с мнимым

объясняет Сократ происхождение «бедствий и пороков человеческих, раздоров и междоусобий общественных»⁴. «Все внешние блага, все внешние удовольствия – случайны и условны; и как только мы ставим их своей безусловной целью, мы сталкиваемся с ближними в борьбе из-за их обладания. Только тогда, когда мы преследуем благо всеобщее и разумное, являются в результате общее согласие, взаимная помощь и любовь»⁵. Этот общий принцип Сократа, подчеркивает Новгородцев, был впоследствии развит Платоном в целый общественный идеал⁶.

Следующий принцип этики Сократа, который выделяет и обсуждает Новгородцев, – это принцип познания. Существо этого принципа, по убеждению Сократа, в том, что познание (разумное познание) преодолевает невежество, сопротивление страстей и пороков, и приводит человека к добродетели. Принцип этот Новгородцев определяет как составную часть идеологии просвещения.

Каково же отношение Новгородцева к этой мысли Сократа? Русский философ полагает, что Сократ сформулировал одностороннюю и неполную истину. Дело в том, что «разум и познание не все, что владеет человеком, что направляет его действия и даже его мысли»⁷.

Это достаточно характерная для Новгородцева оговорка. Как сторонник идеализма он не может не признавать силы влияния идеального мира и, соответственно стремления человека к добру; вместе с тем, как мыслитель постпросветительской эпохи Новгородцев не склонен верить во всемогущество разума и познания. Впрочем, подвергнув критике Сократа за излишний просветительский оптимизм, Новгородцев спешит признать, что в воззрениях древнегреческого философа содержится и большая доля истины, поскольку познание, образуя (лучше какое-то другое слово, иначе двойкий смысл получается) ум, оказывает известное влияние также на сердце и волю.

Новгородцев возражает против вывода ряда историков этики о том, что Сократ склонялся к утилитаризму, когда утверждал, что высшее благо для человека есть также его известная польза. По мнению русского философа, здесь имеет место искажение мысли Сократа, допущенное Ксенофонтом. Ибо самого Сократа трудно заподозрить в нецельности и двойственности, а размышляя о счастье, Сократ рассматривал его как следствие, а не основание добродетели.

Последний из выделенных Новгородцевым важный пункт этической рефлексии Сократа – это учение о свободе. Размышляя о свободе, Сократ обнаружил диалектику перерождения лишенной закона и нормы свободы в стихийный произвол, отрицающий свободу. Для того чтобы свобода себя не отрицала, в нее должны быть внесены закон и порядок. Но как должны быть установлены эти закон и порядок? Разумный человек не имеет другой возможности, кроме разумного же полагания принципов закона и порядка. «У человека нравственно-свободного эта цель должна пройти через его сознание; она должна явиться внутренним ограничением, наложенным человеком на самого себя. Вот что называется самозаконной или автономной свободой, которая впервые была сформулирована Сократом. Этика в ее высшем выражении не может признавать иной свободы; автономия воли есть ее основное и незаменимое достояние»⁸.

В работе о жизни и творчестве Сократа Новгородцев много внимания уделяет анализу миссии философа и финального акта этой миссии – драмы судебного преследования. Глубинной, онтологической предпосылкой миссии Сократа выступает представление о двойственности мироздания⁹. Но у Сократа это онтологическое представление не существовало само по себе, в изолированном виде, а стало основанием для выработки практической этической программы, реализация которой и была осуществлением миссии Сократа.

Новгородцев отмечает, что «самозаконная свобода», т. е. культивирование рационально-этической установки, «приводит Сократа в конфликт с политикой»¹⁰. Природа конфликта в том, что «никакой правящий класс не любит ... обличений и напоминаний о добродетели и разуме»¹¹.

Можно ли полностью согласиться с такой трактовкой сути конфликта Сократа с правящим классом? Из того, что известно о деятельности Сократа, следует, что древнегреческий мыслитель не был ординарным (или неординарным) обличителем социально-политических пороков. Прежде всего, Сократ – гений и герой разума. Как философ Сократ противостоял не только субъективизму и скептицизму софистов, но и дорационалистическому традиционализму как общественного, так и житейского сознания. В ситуации противостояния разум (рефлексия) мог в какой-то момент воспри-

ниматься как преимущественно отрицательная сила. В самом деле, разум подрывает и опрокидывает авторитеты, разрушает базовые очевидности житейского сознания, а что же предлагается взамен? Какая-то высоко абстрактная практика разумной ориентации, характеризующаяся к тому же, в частности, принципами типа «я знаю, что я ничего не знаю», т. е. практика какого-то радикального культурного эксперимента. Кроме того, следует упомянуть и о недостаточной институционализации рефлексии в эпоху Сократа. Все это может рассматриваться как основание предъявления Сократу обвинения в подрыве традиционных установлений.

Обращаясь к анализу этико-философского творчества великого ученика Сократа и продолжателя его идей – Платона, Новгородцев широко использует работу В.С.Соловьева «Жизненная драма Платона». Это касается в первую очередь изображения философско-мировоззренческой эволюции Платона. Вслед за Соловьевым Новгородцев выделяет в творчестве Платона два периода – отрешенного и положительного идеализма, о чем выше мы уже кратко упоминали.

Коренную особенность философии Канта, ее основное разделение Новгородцев усматривал в присущем ей разделении сфер теоретического и практического разума, в том, что область опытного знания с господствующим в ней законом причинности отделялась от сферы «чаяний и упований, постулатов и императивов»¹². Смысл этого фундаментального разделения в философии Канта Новгородцев усматривал в том, что здесь воспроизводится вечная мысль о двойственности человеческой природы: стесненный оковами внешнего мира человек сознает в себе потребность нравственной свободы, желание добра и жажду высшей правды. Это противоречие Кант выражает в противопоставлении свободы и необходимости, причем за каждым из этих начал он признаёт самостоятельное значение. Сферой необходимости является внешний мир явлений, но за этим миром лежит царство свободы, открывающееся чаяниям нравственного сознания.

Новгородцев подчеркивает, что кантовская критика чистого (теоретического) разума завершается констатацией наличия в сознании человека идеалов и стремлений, которым нет удовлетворения в теоретической области. Соответственно, разум покидает сферу теоретического, чтобы обрести почву для выражения этих стремлений в сфере практического, в области морали.

В сфере чистого практического разума обнаруживается не только свобода воли человека, но и не встречающаяся в природе идея долга как центра нравственного сознания. Долженствование из чистого понятия означает для разума возможность создания с полной самопроизвольностью собственного порядка мира идей, к которому он стремится приблизить действительные условия.

Каким образом может быть объяснена эта независимость нравственного сознания? Здесь возможен целый ряд указаний – на психологический факт; на самобытную и законодательную силу разума; на методологическое основание, но основополагающим указанием здесь, по мнению Новгородцева, является учение Канта о различии явлений и вещей в себе, разрешающее вопрос о конечной причине противоречия морали и познания и дающее всей проблеме метафизическое истолкование.

Характеризуя такую особенность этического учения Канта, как априорность нравственного сознания, Новгородцев подчеркивает, что априорность относится к самому критерию нравственности, к идее долга и к условиям ее возможности. И такая априорность оправдана методологически, ибо нравственный долг представляет собой идею, непосредственно данную сознанию и не разложимую далее ни на какие составляющие элементы.

Подчеркивая, что в этике Канта воля рассматривается со стороны ее самозаконности, Новгородцев также отмечает, что не менее важна и вторая сторона этической проблемы, а именно, вопрос об осуществлении нравственной воли в действительности.

Нравственный закон должен осуществляться в действительной жизни в виде установления гармонии между идеалом и действительностью. Кант, справедливо указавший в своем категорическом императиве на инвариантную форму нравственных законов, по мнению Новгородцева, был не прав в том, что он превратил логическую формулу категорического императива в единственно возможный для нравственного исполнения мотив¹³.

В этике Канта потребность в общении является недостаточно обоснованной, поскольку кантовский этический формализм обращается индивидуализмом. В этом отношении субъективная этика Канта нуждается в восполнении объективной этикой, классически разработанной в философии Гегеля.

Как же можно оценить осуществленную Новгородцевым реконструкцию основных положений этики Канта? Действительно ли в своей интерпретации он отразил все главные особенности этического учения Канта? К сожалению, на последний вопрос нельзя ответить утвердительно. Дело в том, что, рассуждая об этике Канта, Новгородцев практически игнорирует одну из примечательнейших ее особенностей – ее этико-теологический (термин Э.Ю.Соловьева), или просто теологический аспект.

Ту область, которую Новгородцев называет сферой морали и истолковывает в противопоставлении сфере познания, более точно, т. е. в большем согласии с духом и буквой этического учения Канта, следует называть областью морали и моральной веры. На первый взгляд кажется, что это чисто терминологическое, номинальное уточнение, но не все так просто.

Объяснить эту особенность трактовки Новгородцевым этики Канта в одной из крупнейших работ первого об этике немецкого философа непросто. Собственно говоря, здесь возможно лишь предположительное объяснение. В первую очередь, вероятно, во внимание следует принять то, что теологический аспект никак не вписывался в концепцию этики Канта как фундамента естественноправового мышления, которой придерживался Новгородцев. Кроме того, следует указать и на особенности философско-мировоззренческих исканий Новгородцева в этот период, когда его в большей мере привлекала философская идеалистическая этика с ее верой в идеалы, чем традиционная религия.

Вместе с тем, нельзя не подчеркнуть того, что игнорирование теологического аспекта этики Канта отрицательно сказалось на трактовке и понимании Новгородцевым этики и философии Канта. Дело не только в том, что фактически было упущено важное звено в трактовке предмета, но и в том, что это упущение привело к недопустимым смещениям в изображении основных контуров философии Канта. Прежде всего, следует сказать, что недостаточное внимание Новгородцева к кантовской проблематике морально-религиозной веры привело его к неверному заключению, что в учении Канта может быть найден новый синтез науки и религии, отвечающий научному духу современности.

Такое мнение Новгородцева подводит читателей к мысли, что Канту удалось разработать чуть ли не новое научное (гносеологическое) доказательство правомерности религиозных суждений.

Вопреки указанному мнению, Кант не стремился ни к какому научному (научно-философскому) доказательству правомерности религиозных суждений, прекрасно отдавая себе отчет в том, что религиозно-метафизическая проблематика не относится к компетенции теоретического разума и научно-философского знания. Интеллектуальным основанием религии является вера. В полном согласии с этим принципом Кант постулирует ряд значимых для этики религиозно-метафизических положений. Здесь можно также отметить, что в пользу религии могут быть сформулированы негносеологические рациональные аргументы, например, практические (ценностные, моральные), психологические, социальные, политические и др., что, в частности, имеет место в религиозно-философской мысли.

Ошибочная интерпретация Новгородцева дает основания для причисления Канта к сторонникам рационалистической метафизики, каковым он, по крайней мере в период написания своих центральных работ, не являлся, будучи сторонником трансцендентальной метафизики и метафизики веры.

Другое дело, что Кант в своей философии выступал не в роли сторонника исторической религии, а в полном соответствии с рационалистическим духом эпохи Просвещения как приверженец религии в пределах только разума, т. е. религии, находящейся под неусыпным контролем просвещенного разума, что, конечно же, не может рассматриваться как основание для сомнений в искренности религиозных намерений самого немецкого философа, но лишь как основание для зачисления Канта в категорию религиозных модернистов, противостоящих традиционалистам.

Новгородцев уделяет меньше внимания рассмотрению философских и этических воззрений Гегеля в сравнении с Кантом. Вместе с тем, суждения Новгородцева о творчестве Гегеля складываются не только в историко-философскую картину творчества великого немецкого мыслителя, но представляют для русского философа актуальный теоретический интерес в связи с представлениями о цельной этической системе.

Последняя, по Новгородцеву, должна включать в себя две части: этику субъективную и объективную. Классическим выражением этики второго типа и являются, согласно Новгородцеву, воззрения Гегеля.

Наиболее обстоятельно творчество Гегеля исследуется Новгородцевым в неоднократно упоминавшейся докторской диссертации. Философия Гегеля рассматривается через призму идейной эволюции немецкого мыслителя. В свою очередь эта идейная эволюция на ранних ее этапах рассматривается Новгородцевым как находящаяся в существенной связи с влиянием на Гегеля Канта и Шеллинга.

Вместе с тем, уже при характеристике ранних юношеских философско-мировоззренческих исканий Гегеля отмечается отличие его ранних замыслов от философии Канта. Уже в ранних работах Гегель, в отличие от Канта, – последовательного сторонника философии субъектно ориентированной, тяготеет к синтезу принципов субъективного и объективного.

Но окончательный философско-мировоззренческий перелом у Гегеля наступил позднее, когда в ходе дальнейшего идейного развития он испытал сильное влияние Шеллинга и из сторонника субъективного идеализма превратился в последователя объективного идеализма.

В свете новых установок у Гегеля категорический императив Канта перешел из области должного в область сущего, но, разумеется, не эмпирического сущего, а вечного и абсолютного. Теперь осуществление должного представляется Гегелю не во временном историческом проявлении в эллинской действительности, но в изначальном и вечном совершенстве абсолютного духа.

В философии тождества «принцип автономии совершенно бледнеет перед созерцанием вечной гармонии Абсолютного, с которым личность должна слиться»¹⁴.

В новых воззрениях Гегеля индивидуализм Канта сменяется представлением об органическом значении общества, отражающего собой общественную нравственность.

Но философская эволюция Гегеля не завершилась на философии тождества Шеллинга. Философия Шеллинга, позволявшая вывести все мироздание из общей основы и преодолевавшая дуализм духа и природы, присущий воззрениям Канта и Фихте, вместе с тем не позволяла вывести из абсолютного единства область частных и единичных явлений.

Именно эту задачу и взялся решить Гегель, который к этому времени уже пришел к идее диалектического метода, основанного на представлении о развитии духа через противоречие. Эти

намерения и мысли подвели Гегеля к оригинальной и самостоятельной трактовке истины, абсолютного духа как живого процесса развития и результата, а не как первоначального и непосредственного единства, раз и навсегда определенного в своем абсолютном совершенстве.

Сильной стороной диалектического метода Гегеля являлось указание на процесс мысли как развивающийся от определений абстрактных и односторонних к конкретным и целостным. Истину сразу невозможно уловить в каком-либо суждении¹⁵. Слабой стороной метода Гегеля была искусственность переходов от одного понятия к другому¹⁶.

Новгородцев верно отмечает, что, в отличие от Канта, философским воззрениям которого была присуща критическая осторожность, Гегелю свойственна вера в безграничную силу разума, в то, что скрытая сущность вселенной не в состоянии устоять перед мощью познающего разума; именно из этой веры вырастает его абсолютистская философия.

Но, несмотря на то, что философия Гегеля во многом лишена критической осторожности, именно общие принципы этой философии позволили Гегелю получить целый ряд значимых научных результатов, в том числе и этико-правового плана.

К числу несомненных достижений Гегеля Новгородцев относит не только позитивную сторону диалектического метода, но и разработку Гегелем понятия свободы личности, ряда положений философии права, понятия гражданского общества, а также трактовку социально-философского метода, в котором отдельные стороны общественной жизни рассматриваются в совокупном единстве.

Вместе с тем, с кантианских позиций Новгородцев упрекал Гегеля за то, что отождествление абсолютно существующего с процессом мирового развития привело немецкого философа к устранению противопоставления идеальных начал и действительных явлений, а это послужило основанием для убеждения Гегеля в том, что должное не есть абстрактная норма, но живая сила, проявляющая себя в действительности¹⁷.

Важнейшую черту учения Гегеля о свободе воли Новгородцев усматривал в полагании связи свободы воли с понятиями закона и общения. По Гегелю, истинная свобода проявляется в двух по-

следовательных и взаимосвязанных моментах: 1) в бесконечной возможности выбора; 2) в свободном определении известного содержания. Если первый момент характеризует свободу с отрицательной стороны, то второй момент выражает способность воли к определению известного содержания и полаганию границы. Поскольку Гегель утверждал, что существу свободной воли нисколько не противоречит ее самоограничение, отсюда легко выводится связь свободы с законом и личности с обществом.

Новгородцева, разумеется, интересуется и вопросом о гегелевской трактовке морали. Разделяя ряд положений этики Канта, в частности, таких как трактовка морали личности как области ее внутреннего самоопределения, как признание в моральной сфере за субъективной волей права быть приверженной только тому, что она считает своим, Гегель критикует Канта, отмечая, что моральная точка зрения не исключает субъективного удовлетворения, а лишь требует согласования личных целей с общими.

Кроме того, по Гегелю, субъективно-моральный принцип личности есть чисто формальный, лишенный определенного содержания и требующий восполнения. В этом проявлении субъективно-моральная воля как еще не совпадающая с объективно-разумной основой не является действительной, и потому она выступает в форме требования.

Другой ее недостаток – из субъективной воли могут проистекать как действия моральные, так и аморальные.

Рассматривая учение Гегеля о государстве, Новгородцев стремится показать основания признания Гегелем государства в качестве нравственного организма.

По Гегелю, государство, в котором не нашла достаточного воплощения сила разума, есть незаконченное государство, которое существует, но не имеет действительности.

Каков же, по Гегелю, критерий силы разума или действительного существования государства современного типа? В своем философском содержании критерий этот есть указание на синтез общего и частного, объективного порядка и личной веры, а в историческом воплощении – конституционная монархия.

Смысл конституционного устройства, по Гегелю, заключается в удовлетворении принципа новоевропейской субъективности (все, что делает человек, должно пройти через его волю).

Такова третья универсальная стадия мирового духа, заключающая развитие самосознания как сущности истории и осуществляющая примирение божественного и человеческого, абсолютно-го и субъективного.

Поскольку развитие абсолютного духа пришло к тому моменту, когда примирение стало возможным, можно требовать, чтобы оно стало действительным.

Поскольку об историческом аспекте этической рефлексии Новгородцева выше было сказано достаточно, пора перейти к рассмотрению теоретического аспекта этой рефлексии. Как представляется, основное проблемное содержание теоретико-этической рефлексии Новгородцева определяется такими вопросами, как критерий цельности этической системы (о субъективной и объективной этике), программа личной этической ориентации, соотношение морали и права.

По Новгородцеву, цельная этическая система должна была включать два раздела – этику субъективную и объективную. Идея субъективной этики в классическом виде была разработана в философии Канта, а идея объективной этики – в философии Гегеля. Правда, по мнению Новгородцева, никакое механическое соединение этических учений Канта и Гегеля невозможно, поскольку в каждой из доктрин усматриваются свои ошибки и односторонние увлечения.

Только в прошедшем через горнило критики и в освобожденном от ошибок и односторонностей виде эти учения раскрываются в своем взаимодополняющем существе.

Ошибки этической доктрины Канта – это ее формализм (в той мере, в какой он обуславливает замкнутый, «изоляционистский» индивидуализм), в то время как важнейшую ошибку этико-философского учения Гегеля Новгородцев усматривает в присущей этому учению тенденции к поглощению обществом – нравственным организмом нравственного субъекта – личности.

Соответственно освобожденная от ошибок и односторонностей субъективной этики Канта и объективной этики Гегеля схема цельной этической системы Новгородцева выглядит следующим образом.

Содержание морали черпается личностью из воспитывающей человека общественной среды, однако отсюда вовсе не следует, что общественный авторитет является вместе с тем и основанием морали.

Высшим основанием морали является убеждение личности, имеющей право критиковать всякое данное содержание. По сравнению с нравственным призванием лица общественная задача представляется задачей низшего разряда¹⁸.

Начала моральной оценки и субъективной автономии не должны втискиваться в не подходящие для них рамки объективного рассмотрения. С другой стороны, преодоление этического индивидуализма и признание задачи осуществления нравственного идеала в обществе означает ликвидацию препятствия в виде исключительного господства субъективизма для признания нравственной организации и общественного прогресса морали.

Как же можно изобразить принципы личностной этической ориентации, разработанные Новгородцевым и изложенные им в своей самой крупной работе – монографии «Об общественном идеале»?

Духовное рождение личности можно связать с началом углубленных мировоззренческих размышлений. Существо этой рефлексии заключается в поиске оснований для этико-философского самоопределения. Такая активность личности есть реализация нравственной автономии личности – фундаментального принципа рациональной этики¹⁹.

К каким же результатам приходит субъект в ходе мировоззренческих исканий? Позитивный результат мировоззренческого поиска определяется, по Новгородцеву, тем, что личность «силою своего сознания возвышается к представлению о вечном и бесконечном», но вместе с тем человек сознаёт, что он также принадлежит к миру конечному и преходящему²⁰. Соответственно, личность обнаруживает, что в ее душе отражается неустранимое противоречие между двумя мирами. «Как след ... причастности этим двум мирам, он (человек. – С.Б.) носит в своей душе вечный разлад, вечную тоску, “желанье чудное”, которому нет удовлетворения в этом мире»²¹.

Но самое замечательное заключается в том, что из этого положения Новгородцев делает не пессимистические выводы в духе изображения трагического разлада человека с самим собой, но реалистические и, в сущности, оптимистические. Дело в том, что Новгородцев истолковывает абсолютный идеал как требование «бесконечного совершенствования»²². Но, очевидно, что само «бесконечное совершенствование» можно понимать по-разному, например, в духе идеала мистико-аскетического подвижничества

либо идеала индивидуального нравственного совершенствования в связи с рациональной преобразовательной деятельностью в мире и т. д.

Поясняя, как именно Новгородцев конкретизировал вышеуказанное этическое положение, необходимо обратиться к трактовке русским философом понятия бесконечности.

Новгородцев подчеркивал, что мысль о бесконечности миров производит целый переворот понятий²³. Подобно тому, как видимый физический горизонт «не более как иллюзия ... за этим мнимым пределом простирается бесконечность», так же человек должен свыкнуться с мыслью о том, что «такой же иллюзией является и мыслимый им моральный горизонт и что за этим кажущимся пределом исканий лежит бесконечность усилий и действий»²⁴.

Новгородцев выдвигал требование, чтобы и моральная философия усвоила то понятие бесконечности, которое стало фундаментом общего миропонимания²⁵.

Но что будет означать для моральной философии усвоение понятия бесконечности? Разъяснение Новгородцева имеет принципиальное значение: «Не останавливаться ни на чем данном, но вечно стремиться вперед, вечно искать, бороться с собою и с внешними препятствиями – вот что значит исполнять нравственный долг, вот в чем задача морального прогресса»²⁶. Этот идеал требует веры, энергии и неустанной работы, как бы ни складывались внешние обстоятельства.

«В области исторического и относительного сила не в достижении вечных и неизменных результатов, а в неустанном стремлении к осуществлению вечного идеала ... Так приходим мы к выводу, что нравственный идеал требует постоянного действия. Не земной рай, как *вечная награда за употребленные ранее усилия*, а неустанный труд, как *долг постоянного стремления к вечно усложняющейся цели*»²⁷ – такова задача общественного прогресса. Такова же, по Новгородцеву, и задача, стоящая перед личностью.

Полагаем, что приведенные соображения разъясняют, почему в этике Новгородцева на первом плане оказалось не положение о трагическом разладе человека с самим собой (хотя в принципе от этого положения Новгородцев не отказывается), а требование бесконечной деятельности, не считающейся с внешними результатами.

Как видно, существенное влияние на рассматриваемые этические представления Новгородцева оказало учение об идеале Канта, утверждавшего, что моральное состояние человека, в котором «он всегда должен находиться, есть *добродетель*, т. е. моральное настроение *в борьбе*, а не *святость* в виде мнимого обладания полной чистотой настроений воли»²⁸. В духе учения Канта Новгородцев отмечал, что нравственная область есть сфера «вечного стремления, в котором нет остановки и предела. Остановка означала бы здесь лишь усталость духа, сломленного препятствиями; достижение предела было бы наступлением святости вечно покоящегося совершенства»²⁹.

Таким образом, одним из основных положений этических воззрений Новгородцева является обращенное к личности требование непрестанных нравственных усилий, ориентированных на решение бесконечной задачи воплощения абсолютного идеала в относительной действительности.

Выше уже отмечалось, что этические воззрения Новгородцева характеризуются чертами реализма и оптимизма. Поясняя эту мысль, отметим, что утверждение для человека перспективы непрерывных нравственных (и трудовых) усилий и нравственной борьбы есть, несомненно, реалистическое утверждение, а возможность (и долг) обращения человека к активной осмысленной деятельности есть, в сущности, утверждение оптимистической перспективы.

Какой этической позиции Новгородцев противопоставлял свои воззрения? Ответ найти несложно – вслед за Кантом Новгородцев подвергал критике этику эвдемонизма. Философ отмечал, что «в области моральных исканий самые лучшие и горячие стремления отданы были в новое время на то, чтобы развенчать эвдемонизм, который концом всех стремлений и личных, и общественных ставит стремление к счастью, – стремление, глубоко присущее человеческой природе, всем понятное и доступное, но обманчивое как мираж, если сделать из него цель жизни и основу морали»³⁰.

Почему же эвдемонизм обманчив как мираж? Дело в том, что поиски счастья по какому-то конкретному рецепту каждый раз заканчиваются тем, что создают новые задачи, и из этой перспективы человеку не дано выйти. По Новгородцеву, человек должен научиться не смущаться тем обстоятельством, что каждый достигну-

тый рубеж готовит новые и более сложные задачи, а это возможно лишь при условии отказа от иллюзий эвдемонизма и перехода на позиции вышеозначенной этики нравственного долга.

У Новгородцева этическая проблематика входит в состав философии права. Происходит это в силу своеобразия конструкции естественного права как позиции нравственного критицизма по отношению к положительному праву. Это своеобразие нельзя упускать из виду, в противном случае произойдет подмена своеобразной синтетической этико-правовой конструкции Новгородцева традиционным дисциплинарным разделением права и этики.

Каким же образом можно оценить этические рассуждения Новгородцева? Надо сказать, что в отношении преобладающей кантианской этической ориентации Новгородцева в силе остается реалистическое утверждение Гегеля о том, что в характеристике моральной точки зрения акцент должен быть сделан вовсе не на принципе отказа от субъективного удовлетворения, а на идее согласования личных интересов с общественными.

Поддержанная Новгородцевым идея синтеза в рамках цельной этической системы субъективной и объективной этики, безусловно, заслуживает самого пристального внимания в силу того, что в этической теории и в наши дни едва ли не преобладающими являются подходы, основанные либо на разделении и противопоставлении субъективно-личностной и социальной сторон моральной ориентации, либо на внешнем механическом их соединении.

Примечания

- 1 *Новгородцев П.И.* Сократ и Платон // *Его же.* Соч. М., 1995. С. 240.
- 2 Там же. С. 241.
- 3 Там же. С. 242.
- 4 Там же.
- 5 Там же.
- 6 Там же.
- 7 Там же. С. 243.
- 8 Там же. С. 244.
- 9 Там же. С. 241–242.
- 10 Там же. С. 244.
- 11 Там же. С. 245.

- ¹² *Новгородцев П.И.* Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве. СПб., 2000. С. 128.
- ¹³ Там же. С. 164.
- ¹⁴ Там же. С. 258.
- ¹⁵ Там же. С. 290–291.
- ¹⁶ Там же. С. 315.
- ¹⁷ Там же. С. 299.
- ¹⁸ Там же. С. 320.
- ¹⁹ Здесь рациональная этика понимается как противоположность традиционной системе социорегуляции.
- ²⁰ *Новгородцев П.И.* Об общественном идеале. М., 1991. С. 156.
- ²¹ Там же.
- ²² Там же. С. 102.
- ²³ Там же. С. 46.
- ²⁴ Там же.
- ²⁵ Там же.
- ²⁶ Там же.
- ²⁷ Там же. С. 46–47.
- ²⁸ Там же. С. 68.
- ²⁹ Там же. С. 69.
- ³⁰ Там же. С. 5.

Библиография

- Кацапова И.А.* Идея естественного права в философии права П.И.Новгородцева // Филос. науки. 2001. № 2.
- Кацапова И.А.* Философия права П.И.Новгородцева // История философии. 2002. № 9.
- Кацапова И.А.* Философско-правовые идеи П.И.Новгородцева // Вестник славян. культур. 2002. № 5–6.
- Кацапова И.А.* Основные темы и философские основы творчества П.И.Новгородцева // III Рос. филос. конгр.: Тез. Ростов н/Д., 2002.
- Кацапова И.А.* Русская школа права: П.И.Новгородцев о необходимости этико-нормативного анализа права // Вопр. философии. 2003. № 4.
- Кацапова И.А.* Философия права П.И.Новгородцева. М., 2005.
- Кацапова И.А., Бажов С.И.* Философское мировоззрение П.И.Новгородцева. М., 2007.
- Новгородцев П.И.* Об общественном идеале. М., 1991.
- Новгородцев П.И.* Соч. М., 1995.
- Новгородцев П.И.* О своеобразных элементах русской философии права // Русская философия права: философия веры и нравственности. Антология. СПб., 1997.

С.М. Половинкин

**Персонализм и особенности социальной стратегии
(христианский персонализм П.А.Флоренского
в контексте русской мысли)***

Для русского персонализма, сложившегося в конце XIX – первой половине XX вв., характерно полагание мира аритмологически расчлененным – счётным, зернистым, состоящим из отдельных единиц-монад. В этом заключается своеобразный неопифагореизм русского персонализма. При этом единицы-монады понимаются как одушевленные, разомкнутые, способные сочетаться в сложные монады, являющиеся новыми единицами-монадами. В этом заключается своеобразная неолейбницианская монадология – метафизическая основа русского персонализма. Человеческие личности, ангелы и Бог находятся на вершине иерархии монад. Русский персонализм понимал личность как некую монаду-единицу, созданную Богом по собственному образу и подобию, т. е. обладающую богоподобной творческой свободой по отношению к самому себе, к миру, к обществу. Личности способны сочетаться в соборное единство. Единица-монада есть субстанция, т. е. она способна к творческим актам, способна быть источником своих внутренних изменений и внешних действий. Русский персонализм в личности сочетает ряды эссенциальный (монада, субстанция, сущее) и экзистенциальный (действие, свобода, любовь, творчество). В существовании есть сущий, в сознании есть сознающий, в действии есть действующий, в свободе есть свободный, в любви есть любящий, в творчестве есть творя-

* Работа написана при поддержке РГНФ, проект № 13-03-00552а.

щий. Сознание без сознающего Я представлялось русским персоналистам неким софизмом. Личность есть неизменное в потоке изменений, но не сам этот «поток сознания». Личность имеет мета-физическое происхождение и существование, она не сводима ни к какой совокупности ее «физических» проявлений (явлений себя в мире), она существует вне них. Русский персонализм можно назвать «экзистенциальной метафизикой».

Русский персонализм выступал против односторонностей и материализма, и спиритуализма, и ратовал на цельную душевно-телесную личность. Русский персонализм выступал против деперсонифицирующего влияния немецкого идеализма – против трансцендентального субъекта вообще Канта, против безликого Я Фихте, против панлогизма Гегеля. Русский персонализм выступал против растворения личности в материальном субстрате, в совокупности общественных отношений, в коллективе и т. п. Преобразование общества возможно только через преобразование человека, а не наоборот: преобразование человека через преобразование общества. Всем абстракциям-отвлеченностям русский персонализм противопоставлял конкретную живую одушевленную личность. Он был близок к тому, чтобы личность полагать единственным видом бытия. Всё это обусловило то, что немецкие и русские мыслители второй половины XIX в. устремили свои взоры к монадологии Лейбница. В XVIII–XIX вв. шла борьба за свободу индивида, но за свободу внешнюю. К середине XIX в. выявились неприглядные черты свободы эгоистического индивидуализма. Перед философией выявилась проблема сочетания индивидуальных свобод и человеческих сообществ. Русский персонализм активно включился в решение этой проблемы. «Антропологический поворот» произошел не в Германии 1920–1930-х годов вместе с появлением экзистенциализма и философской антропологии, а в России конца XIX – начала XX вв.

Неолейбницианство Германа Лотце (1817–1881), Густава Тейхмюллера (1832–1886), Шарля Ренувье (1815–1903) упрочивало метафизические основания персонализма. Наряду с лозунгом «Назад к Канту!» появился лозунг «Назад к Лейбницу!» Густав Тейхмюллер, последователь Лотце, преподавал в Юрьевском (Дерптском, Тартуском) университете. Его учениками были неолейбницианцы А.А.Козлов (1831–1901), Я.Ф.Озе (1860–1919) и Е.А.Бобров

(1867–1933). Вслед за ранним Соловьевым они связывали неолейбницианство с персонализмом. Под влиянием Козлова находились неолейбницианцы-персоналисты: его сын С.А.Алексеев (Аскольдов, 1871–1945), П.Е.Астафьев (1846–1893) и Н.О.Лосской (1870–1965). В той или иной мере дань Лейбницу отдали почти все крупные философы-персоналисты Серебряного века. К такому можно причислить С.Н.Булгакова (1871–1944), Н.А.Бердяева (1874–1948), В.В.Зеньковского (1881–1962), Л.П.Карсавина (1882–1952), кн. Н.С.Трубецкого (1890–1938) и др. Неолейбницианство отнюдь не было маргинальным течением русской мысли. Стремление русской философии к индивидуализированной конкретности зачастую находило философский язык именно в монадологии. Характерными особенностями русского неолейбницианства, в отличие от монадологии Лейбница, были следующие: 1) способность монад преодолевать свою самозамкнутость, например, в «источающей любви»; 2) возможность образования «сложных монад». Такое понимание монадологии давало возможность персонализму преодолевать эгоистическую самозамкнутость личностей и соборно их соединять. Всеединству соответствует организм, где всё во всём; соборное же единение персоналистично. Это более высокая степень единения, чем всеединство, ибо здесь единятся свободные личности в любви к Богу и ближним.

Однако не из Тартуской школы родилось русское неолейбницианство. Первым русским неолейбницианцем-персоналистом оказался ранний В.С.Соловьев (1853–1900). По всей видимости, Соловьев увлекся монадологией Лейбница под влиянием своего учителя П.Д.Юркевича. Позже Соловьев вспоминал о Юркевиче: «Я помню, что в том же мае 1873 года он целый вечер объяснял мне, что здравая философия была только до Канта, и что последним из настоящих великих философов следует считать Якоба Бема, Лейбница и Сведенборга. От Канта философия начинает сходить с ума, и это сумасшествие принимает у Гегеля неизлечимую форму мании величия»¹. Не мог не прочесть Соловьев и статью Юркевича «Идея» (1859), где Юркевич пропел гимн монаде Лейбница². В своей магистерской диссертации «Кризис западной философии (против позитивистов)» (1874) Соловьев констатирует, что философия как отвлеченное чисто теоретическое познание окончило свое развитие³. Понятия монадологии Лейбница помогли ему в

преодоления «отвлеченных начал» философии. Положительное содержание монадологии Лейбница, по Соловьеву, есть «утверждение исключительной самостоятельности и первоначальности за психическим, или субъективным бытием», выражение «во всей силе и полной логической ясности момента множественности и самостоятельности отдельного частного бытия»⁴. В «Чтениях о богочеловечестве» (1877–1881) Соловьев наиболее полно представил свою систему монадологии. Здесь отчетливо видно, что он пытался сделать монадологию метафизическим основанием персонализма. Отметим два важных отличия монадологии Соловьева от монадологии Лейбница: 1) Соловьев разомкнул лейбницевы самозамкнутые монады; 2) у Соловьева «мир не есть только простая совокупность единичных существ, а их логический и телеологический порядок – космос»⁵. Космос есть результат свободно и в любви единения монад, которые создают новую «сложную монаду». Назовем такой тип единения монад их «соборным единством». Эти отличия характерны для всего русского неолейбницианства. В конце 1880-х годов Соловьев перешёл из поклонников Лейбница в стан его непримиримых противников. По какой причине произошел этот переход? Укажем на одну из возможных причин. Соловьеву хотелось верить, что процесс единения монад завершится «всеединством», т. е. объединением всех и вся. Возможно, что Соловьев увидел опасность для «всеединства» в крайнем эгоизме подпольного человека Достоевского, который способен предпочесть «благоразумно выгодному хотению» желание «по своей воле пожить»⁶, который вопреки разуму и своей выгоде готов язык выставить и кукиш в кармане показать всем хрустальным дворцам, строяемым теориями всеобщего прогресса человечества⁷. Более того, подпольный «парадоксалист» готов предпочесть свой мелкий эгоистический интерес бытию всего света: «Да я за то, чтоб меня не беспокоили, весь свет сейчас же за копейку продам. Свету ли провалиться, или вот мне чаю не пить? Я скажу, что свету провалиться, а чтоб мне чай всегда пить»⁸. Конечно, не только в подпольном человеке Соловьев видел крайние проявления злого парадоксального эгоизма. Все это подталкивало его к попыткам нивелировать человеческую «самость», как возможный источник противления «всеединству», которое становится тем самым «нирваническим всеединством», в котором всякая «самость»

растворяется без остатка. Лишь в конце жизни, в «Краткой повести об антихристе», Соловьев говорил о разделении в конце времен слуг Христа и слуг антихриста. Слуги Христа соборно единятся, а слуги антихриста проваливаются в преисподнюю – всеединения, к которому стремился антихрист, не произошло. Можно предположить, что в образе антихриста Соловьев преодолел свое прежнее стремление к всеединству. У раннего Соловьева упоминаний имен Лотце, Тейхмюллера и Ренувье нет.

Другом юности Соловьева был Л.М.Лопатин (1855–1920), который стал известным философом, построившим систему конкретного субстанциального спиритуализма, основой которого является понятие «субстанциального деятеля», т. е. неуничтожимого одухотворенного деятельного существа. Лопатин нелицеприятно спорил с теорией «нирванического всеединства» позднего Соловьева. Спор велся вокруг метафизических оснований философской глобалистики (судьба всех «самостей» – влиться во всеединство и раствориться в нем, как в нирване) и персонализма (множество свободных субстанций, способных соборно единиться, но и способных эгоистически замыкаться, т. е. отпасть от всеединства). В самом конце XIX в. спор Соловьева и Лопатина знаменовал стадию перехода философии от глобалистики к персонализму. У Лопатина есть несколько незначительных ссылок на Лотце, а ссылок на Тейхмюллера и Ренувье вовсе нет.

Флоренский свою книгу «Столп и утверждение Истины» полагал «стоящей по духу антиномичности против примирительной философии Вл.Соловьева»⁹. Идея всеединства Соловьева была выражением прекраснодушия XIX в., все снова и снова искавшего идеальных сообществ для всего человечества, всеединств и синтезов. Флоренский был философом трагического XX в. и говорил о «трещинах» в бытии, углубляемых злом и грехом каждой личности, о «трещинах» в каждой личности. Флоренский в Московском университете слушал лекции Лопатина, выступал с рефератом в его семинаре. Философию Лопатина он считал одним из знамений эпохи Нового средневековья¹⁰, переходной эпохи от владычества общего, отвлеченного к конкретному, персональному. Конкретность «конкретной метафизики» Флоренского и состоит в его персонализме. Флоренский прокладывал путь своего персонализма между крайностями всеединства и эгоистического индивидуализма.

Самое сильное влияние Флоренский испытал со стороны Московской философско-математической школы и, главным образом, со стороны ее главы Н.В.Бугаева (1837–1903), который был учителем Флоренского на физико-математическом факультете Московского университета. Бугаев развил оригинальное учение, названное им аритмологией. Он противопоставлял аритмологию – теорию разрывности как мировоззренческий принцип – аналитике как мировоззрению, основанному на принципе непрерывности. Ввести число и меру в области мысли, чувства и воли было задачей аритмологии Бугаева, которого можно назвать своеобразным неопифагорейцем, представлявшим мир счётным. В области собственно философии аритмология воплощалась в монадологию русского типа. Идеи Бугаева развивали другие представители Московской философско-математической школы П.А.Некрасов (1853–1924) и В.Г.Алексеев (1866–1944?). Флоренского, особенно раннего, можно считать выразителем идей Школы. Однако оптимистической картине возрастающей эволюции каждой монады к Безусловному (Бугаев) он противопоставил антиномическое противостояние Логоса и хаоса. В атмосфере монадологического персонализма формировались и развивались взгляды Флоренского.

Флоренский принадлежал к школе русского богословского онтологизма, к «школе верующего разума», впитал и развил традиции преподавания истории философии в Московской Духовной Академии, традиции, идущие от прот. Феодора Голубинского (1797–1854), В.Д.Кудрявцева-Платонова (1828–1892), Алексея И.Введенского (1861–1913), после смерти которого Флоренский занял кафедру истории философии МДА. Персонализм Флоренского исходил из провозглашенной Иисусом Христом бесценности души человеческой: «Какая польза человеку, если он приобретёт весь мир, а душе своей повредит? или какой выкуп даст человек за душу свою?» (Мф. 16, 26). Персонализм Флоренского онтологичен. Он исходил из того, что человек создан по образу и подобию Божию. Образ Божий в человеке существует неслиянно и нераздельно с телесной природой человека, в разной степени уподобляющегося этому образу.

На пересечении всех этих влияний и обстоятельств находился персонализм Флоренского. Основными его источниками были Свв. Писание и Предание. Особым источником для него явилось

Богослужение, культовая практика Церкви¹¹. Личный духовный опыт Флоренский полагал в основание постижения истин богословия, догматов Церкви, богослужебной практики. Богословие он считал «наукой *опытной*»¹². И бытие истины и свое бого-подобие мы познаем лишь в опыте жизни: «Итак, бытие истины *не выводимо*, а лишь *показуемо* в опыте; в опыте жизни познаём мы и свое бого-подобие и свою немощь; лишь опыт жизни открывает нам нашу личность и нашу духовную свободу»¹³. «Конкретную метафизику» Флоренского В.П.Визгин назвал «мистическим духовным эмпиризмом»¹⁴. Но личный духовный опыт нельзя сводить к «опыту чувственного восприятия»¹⁵. Мышление Флоренского имело художественный характер. Он был чужд построению философских систем, его сочинения – это «соцветие, даже соцветия, вопросов, часто лишь намечаемых и не имеющих еще полного ответа, связанных между собою не логическими схемами, но музыкальными перекличками, созвучиями и повторениями»¹⁶. Эти вопросы находятся «около самых *корней* мысли»: «У первичных интуиций философского мышления о мире возникают сначала вскипания, вращения, вихри, водовороты – им не свойственна рациональная рас-планировка»¹⁷. По верному замечанию В.П.Визгина, Флоренский «был художником метафизики, а не ее систематиком»¹⁸. Любая попытка систематизировать персоналистические воззрения Флоренского идет вразрез с его принципиальной антисистемностью.

Здесь возникает вопрос: «А существует ли особый «русский персонализм» в рамках «христианского персонализма вообще»? Поэтому выделим особенности «русского персонализма»: 1) поиски метафизических оснований в аритмологии и монадологии; 2) соборное единение личностей есть новая личность; 3) содержание понятия «личность» шире совокупности человеческих личностей; существует иерархия соборных личностей, идущая вверх, – семья, род, Церковь и т. д.; существует иерархия одушевленных организмов, идущая вниз, – животное, растение, клетка, молекула, атом и т. д.

Признаюсь в неудачности термина «персонализм», происходящего от латинского слова *persona*, имеющего значения «маска», «харя», «морда» и т. п. Вроде бы, слово «персонализм» следует переводить словами «мордизм». «харяизм» и т. п. Однако другого слова мне придумать не удалось. Корнем такого слова должно

стать слово «личность», но слово «личнизм» и т. п. слова здесь не подходят. Поэтому пришлось оставить слово «персонализм» и поставить его в ряд наполняющих его содержание слов – личность, лик, образ и подобие Божие, дух, свобода, творчество, вера, любовь. Слово «персонализм» я предпочитаю слову «антропология», которая, наряду с личностью (далеко не всегда), исследует биологическую, психологическую, социальную, культурную, религиозную и т. п. природу человека. Я солидарен с И.А.Едошиной, которая утверждает, что «правильнее было бы, вместо дефиниции «антропоцентризм» использовать – «персоноцентризм»»¹⁹.

История персонализма вообще, в том числе и история персонализма Флоренского не нашла себе достойного места в истории русской философии. Н.О.Лосский в «Истории русской философии» в главе «Русские персоналисты» причислил к персоналистам только А.А.Козлова, Л.М.Лопатина, Н.В.Бугаева, П.Е.Астафьева и Е.А.Боброва. Даже себя, разработавшего развитейшую систему иерархического персонализма, он не причислил к персоналистам, а поместил в главу «Интуитивисты». Возможно, что свой интуитивизм он ценил выше своего же персонализма²⁰. Персонализма на основе неолейбницианства у Флоренского Лосский не заметил. Монадологии раннего Флоренского Лосский не знал, однако отметил учение Флоренского «об идеях Платона как живых конкретных личностях, а не абстрактных понятиях». Личностями у Флоренского являются и многоличностные личности: «Он мыслит при этом преимущественно личности более высокого порядка, чем человеческое я, напр., личность Народа, Нации, Человечества»²¹. Такое понимание идей как личностей более высокого порядка у Флоренского близко учению Лосского о «центральных субстанциальных деятелях» союзов субстанциальных деятелей. Лосский неоднократно писал о различии Флоренским единосущия и подобосущия: омоусианской философии – христианской, духовной философии «личности и творческого подвига» – и омиусианской философии – рационалистической философии «вещи и безжизненной неподвижности»²². У Флоренского все тварные личности единосущны друг другу в любви, любовь есть основа живого бытия личности, потому что любовь есть выход существа из уединенности, установления единосущия с другими личностями и, следовательно, обретение себя в них. Любовь Божия – связь не только

личностей, но и самой личности; без этой любви личность распадается²³. Лосский отметил онтологичность понимания любви у Флоренского. Однако ни понимания центрального положения персонализма в философии Флоренского, ни целостной его картины у Лосского нет.

В.В.Зеньковский в «Истории русской философии» в главе, посвященной неолейбницианству в русской философии, причисляет к таковому А.А.Козлова, С.А.Алексеева (Аскольдова), Л.М.Лопатина, Н.О.Лосского, а также Я.Озе, Е.А.Боброва, Н.В.Бугаева. Центральной фигурой здесь он считал находившегося под влиянием Тейхмюллера Козлова – «первого яркого представителя философского персонализма (в духе Лейбница) в России, – а через Козлова возрождение лейбницианства широко распространилось в русской философии»²⁴. В указанной главе Зеньковский адекватно и сочувственно передает взгляды перечисленных персоналистов. Центральной идеей философии Н.А.Бердяева Зеньковский верно назвал персонализм²⁵. А вот персонализма Флоренского Зеньковский – сам персоналист – не заметил. О.Т.Ермишин верно отметил ограниченность взгляда Зеньковского, обусловленную тем, что он в основном опирался на «Столп» и не мог знать антроподицеи Флоренского, развитой в книгах «У водоразделов мысли» и «Философия культа», опубликованных лишь недавно²⁶. Зеньковский причислил Флоренского к метафизикам всеединства. Он же указал принципиальное различие Соловьева и Флоренского: всеединство – антиномизм²⁷. Как совместить антиномизм и всеединство, приписываемое Флоренскому, Зеньковский не указал. В конце концов, он пришел к верному выводу, что у Флоренского «“всеединства” всё же не получилось»²⁸.

Н.А.Бердяев в книге «Русская идея» близок к отрицанию персонализма Флоренского: «П.Флоренский пытается скрыть, что он живет под космическим прельщением и что человек у него подавлен»²⁹. Бердяев приписывал Флоренскому «отсутствие темы о свободе»³⁰. В книге «Самопознание» Бердяев обвинял Флоренского в противлении индивидуалистической культуре и в поисках органической, коллективной, соборной культуры³¹. Отметим здесь нарочитое смешение столь разнородных понятий, как «коллективное» (близкое к «всеединному»; и то, и то растворяет в себе личность) и «соборное» (понятие персоналистическое, означающее свобод-

ное единение личностей в любви к Богу и ближним). Выходит, что личность в понимании Флоренского не обладает свободой, она подавлена космическим прелщением и коллективом, к которому она принадлежит. Можно показать, что человек у Флоренского отнюдь не подавлен, а темы «личность», «свобода», «творчество» являются у него основными. Эти ведущие темы являются основными не только у Флоренского, но и во всей русской религиозной философии конца XIX – начала XX в. Основные они и у Лосского, Зенковского, Бердяева.

Отметим попытки отрицания персонализма и антропологии у Флоренского. В статье, написанной в 1971–1972 гг., С.С.Хоружий признавал, что христианская метафизика Флоренского «есть по преимуществу метафизика личности». Здесь Хоружий близок тому, чтобы отождествить бытие с бытием личности: «Лишь то онтологично, бытийно, обладает смыслом, причастно Богу (всё это синонимы!), что – *лично и личность*»³². Бытие «есть существо, личность и ипостась»³³. А в книге, написанной в 1974 г., Хоружий утверждал, что «личное бытие и христианство» находятся за пределами философии Флоренского³⁴. Аналогичное утверждается и в статье 1988 г.: «Как всякий символизм, философия Флоренского чуждается антропологии и желала бы, елико возможно, растворить ее в философии природы»³⁵. Также и С.С.Неретина писала о «далеком от персонализма Флоренском»³⁶. Можно показать, что персонализм Флоренского отнюдь не маргинален ни для его философии, ни для истории русской философии, магистральным путем которой является именно персонализм.

В начале XX в. русская религиозная философия подвергалась уничижительной критике со стороны представителей позитивизма, материализма, марксизма, неокантианства, феноменологии и др. Ее обвиняли в реакционности, в ретроградности, в средневековой отсталости, в ненаучности, отказывали в звании философии. Ей противопоставляли якобы «научную философию» и якобы «автономную философию». Однако все попытки построить «научную философию» – неопозитивизм, «научный коммунизм», фрейдизм и т. п. – оказались несостоятельными. А в любой «автономной философии» выявлялось столько явных и скрытых предпосылок, до всякого философствования принятых (на веру? личным волевым началом? и т. п.) начал, принципов, исходных установок, ориенти-

ровок, что говорить об автономии философии это все равно, что говорить о самозарождении бактерий в чистой воде. Любая философия быстро догматизируется. Философы свободны делать выбор любой философии или придумать любую свою. Философы свободны выбрать и философию религиозную, которых тоже много. Тем более, что слухи о смерти Бога оказались сильно преувеличенными. Выбор философа – выбор ответственный, за него придется отвечать перед реальностью. В отличие от «научной философии» русский христианский персонализм оказался новаторским и оказал влияние на такие течения, как экзистенциализм, французский персонализм (Эмманюэль Мунье и др.). В отношении выявленности личностного начала в России существуют крайние точки зрения, между которыми располагается весь спектр мнений: в России личности нет – в России личность более выражена, чем на Западе³⁷.

В современной философии проблема личности, проблема человеческого Я является одной из основных. В современной философии чредой идут попытки дезавуировать человеческое Я: отрицается автономность человеческого Я, ибо личностью правит либо бессознательное, либо социальное, экономическое, политическое и т. п. Аналитическая философия предлагает отказаться от «эгологического словаря», постмодернизм провозглашает «смерть субъекта» и т. п. Общим местом в современной философии стал отказ от эссенциального понимания личности, неприятия догм и мировоззрений в персонологии. Эти установки стали новыми догматами философии. Характерен обмен мнениями между русскими и немецкими философами на страницах книги «Персональность», а перед этим на одноименной конференции. Высказаны эти догматы и в книге: «Следует избегать эссенциалистских подходов, приписывающих личности такие сущностные определения, как образ Божий или субстанциальность. Такого рода определения по праву лишены значимости в рамках современной методологии»³⁸. Следует обратить внимание, что понятие «современная методология» употреблено здесь вместо понятия «современная философия». Путьуказчики заняли место любомудров. А лишила человека образа Божьего и субстанциальности «современная методология», которой приписывается могущество, равное могуществу Божию: Бог сотворил человека по образу Своему, а «современная методология» лишила человека этого образа. Что же это за «современная методология»? Какой путь укажет она

современной философии? Как она ориентирует, готовя философа в путь? В чем тайна ее «богоподобного» могущества? В книге признается, что эта методология «отягощена большим числом предпосылок»³⁹. «Современная методология» прежде, чем посылать философа в путь, ориентирует его и отягощает множеством догматически и категорически высказываемых предпосылок, указаний и запретов. В частности, запрещено приписывать человеку образ Божий и субстанциальность. Почему? Потому, что это несовременно и непутево, немодно. Такой шляпки сейчас не носят. Образ Божий в человеке вышел из моды. Сейчас примеряют экзистенции, а не субстанции. Субстанции вышли из моды, да и экзистенции тоже устарели. «Богоподобное» могущество «современной методологии» коренится во всевластии моды. Однако мода переменчива, сегодня одна, завтра другая. Да и в рамках сегодняшней моды существует разнообразие направлений. Единственной «современной методологии» нет, есть некоторое множество современных методологий. Мода склонна возвращаться к моде прошлого, существует ретро-мода. Переменчивость философской моды обнажает невиданную свободу философии выкраивать всё новые и новые философские моды. Однако каждая философская мода прошлого и настоящего имеет свои строго утвержденные каноны, нормы, догматы, запреты. Вариативность этих догматик огромна, но каждая из них тшится утверждать свои догмы как непреложные, а чуждые догмы дезавуировать и, по возможности, запретить, а то и вовсе уничтожить вместе с догматизаторами. Критика религиозной, да и всякой другой философии, со стороны марксизма перешла в уничтожение самих критикуемых философов. Были казнены Флоренский, «научный философ» Г.Г.Шпет и даже множество марксистов не тех оттенков. «Современная методология», следуя традициям материализма, позитивизма, марксизма, феноменологии и т. п., допускает многое, но отказывает в существовании религиозной философии, совершает над ней «философскую казнь» – отсекает от философии. Каждая из «современных методологий», будучи догматической по существу, отказывает откровенно опирающейся на догматику религиозной философии в праве на существование как философии. Чем догмат «Человек создан по образу и подобию Божию» хуже догмата «И не существует, видимо, более опасной деформации человеческого опыта, акцентирующей Я»⁴⁰. В этом направлении была предпринята попытка очистить опыт от Я.

Здесь полагают, что наиболее опасной деформацией человеческого опыта является перенос удара с «Я *воспринимаю*» на «Я *принимаю*»⁴¹. Не представления и переживания исходят из Я, но Я происходит из деформации опыта, когда претендует на роль «центра опыта»⁴². В отличие от «опыта определенного Я» существует «сам опыт», который сводится к опыту различений без Я различающего. Очищенный от Я «сам опыт» требует «дескриптивного языка различений» и отказа от «Я-языка»⁴³. «Сам опыт» призван предотвращать гипертрофию Я, сдерживать формирование «Я-фикций»⁴⁴. Эта «Я-фикция» может стать опасным замещением опыта, предательством опыта, ведущим к жертве окружающим миром. Здесь сочувственно приводятся примеры Маркса и Ницше, по разному нивелировавших человеческое Я: один растворял его в социальной материи, другой – в безликой биоподобной «воле к власти»⁴⁵. Но ведь не гипертрофия Я, а именно это нивелирование Я привело их последователей к Архипелагу ГУЛАГу и концентрационным лагерям уничтожения. В книге «романтическое возвеличивание творческой личности»⁴⁶ звучит как отлучение от философии. Но если невозможно себе представить отвлечение восприятия от Я, то и вовсе нелепостью выглядит свобода без Я, творчество без Я. Правда, есть в книге и другая точка зрения, выделяющая в понятии личности некоторое «семантическое ядро, смысл которого состоит в том, что понятие личности относится к актору, обладающему самосознанием, телесно наличествующему в социальном пространстве и действующему в пространстве оснований в качестве субъекта»⁴⁷. Фактически личность здесь является субстанцией, т. е. деятельным источником своих внутренних состояний и внешних действий. Однако преобладающими в книге являются все же попытки меонизации и обезбожения личности, т. е. то, против чего боролся Флоренский.

Примечания

- ¹ Соловьев В.С. Собр. соч. Т. 8. СПб., б/г. С. 428.
- ² Юркевич П.Д. Соч. М., 1990. С. 44.
- ³ Соловьев В.С. Полн. собр. соч. и писем. Т. 1. М., 2000. С. 39.
- ⁴ Там же. С. 51.
- ⁵ Там же. С. 198.
- ⁶ Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. Т. 5. М., 1973. С. 113.

- 7 Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. Т. 5. С. 120.
8 Там же. С. 174.
9 Флоренский П.А. Соч. Т. 1. М., 1990. С. 612.
10 Флоренский П.А. Соч.: В 4 т. Т. 3(2): У водоразделов мысли. М., 1999. С. 364.
11 См.: Флоренский П.А. Философия культа (Опыт православной антропологии). М., 2004.
12 Флоренский П.А. Соч. Т. 1. М., 1990. С. 122.
13 Там же. С. 144.
14 Визгин В.П. Опыт в творчестве Павла Флоренского // Визгин В.П. На пути к Другому. От школы подозрения к философии доверия. М., 2004. С. 347.
15 Хоружий С.С. Миросозерцание Флоренского. Томск, 1999. С. 12.
16 Флоренский П.А. Соч.: В 4 т. Т. 3(1): У водоразделов мысли. М., 1999. С. 34.
17 Там же. С. 35–36.
18 Визгин В.П. Указ. соч. С. 347.
19 Едошина И.А. Концепт «культура» в антропологии отца Павла Флоренского // Энтелехия. 2004. № 8. С. 81.
20 См.: Половинкин С.М. Иерархический персонализм Н.О.Лосского // Вестн. Православн. Свято-Тихонов. Гуманитарн. Ун-та. 2004. № 3; 2006. № 1(15).
21 Лосский Н.О. История русской философии. М., 1994. С. 204.
22 Там же. С. 195.
23 Там же. С. 200.
24 Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 2. Ч. 1. М., 1991. С. 176.
25 Там же. Т. 2. Ч. 2. М., 1991. С. 80.
26 Ермишин О.Т. П.А.Флоренский и В.В.Зеньковский // Энтелехия. 2004. № 8. С. 50–51.
27 Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 2. Ч. 2. С. 183–184.
28 Там же. С. 196.
29 Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской философской культуре. М., 1990. С. 254.
30 Бердяев Н.А. Самопознание. М., 1991. С. 61.
31 Там же. С. 152–153.
32 Хоружий С.С. Священник Павел Флоренский: основные начала его православного богословия // Энтелехия. 2002. № 4. С. 41.
33 Там же. С. 43.
34 Хоружий С.С. Миросозерцание Флоренского. С. 134.
35 Хоружий С.С. Философский символизм Флоренского и его жизненные истоки // Историко-философский ежегодник – 88. М., 1988. С. 191.
36 Неретина С.С. Бердяев и Флоренский: о смысле исторического // Вопр. философии. 1991. № 3. С. 70.
37 Персональность. Язык философии в русско-немецком диалоге. М., 2007. С. 10.
38 Там же. С. 39.
39 Там же. С. 38.
40 Там же. С. 41.
41 Там же.
42 Там же. С. 44.

- 43 Персональность. Язык философии в русско-немецком диалоге. С. 62.
 44 Там же. С. 63.
 45 Там же. С. 42.
 46 Там же. С. 41.
 47 Там же. С. 40.

Библиография

- Андроник (Трубачёв)*, игумен. Обо мне не печальтесь... Жизнеописание священника Павла Флоренского. М., 2007.
- Бердяев Н.А.* Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской философской культуре. М., 1990.
- Бердяев Н.А.* Самопознание. М., 1991.
- Визгин В.П.* Опыт в творчестве Павла Флоренского // *Визгин В.П.* На пути к другому. От школы подозрения к философии доверия. М., 2004.
- Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч. Т. 5. М., 1973.
- Едошина И.А.* Концепт «культура» в антроподицее отца Павла Флоренского // *Энтелехия*. 2004. № 8.
- Ермишин О.Т.* П.А.Флоренский и В.В.Зеньковский // *Энтелехия*. 2004. № 8.
- Зеньковский В.В.* История русской философии. Т. 2. Ч. 1–2. М., 1991.
- Лосский Н.О.* История русской философии. М., 1994.
- Неретина С.С.* Бердяев и Флоренский: о смысле исторического // *Вопр. философии*. 1991. № 3.
- Персональность. Язык философии в русско-немецком диалоге. М., 2007.
- Половинкин С.М.* Иерархический персонализм Н.О.Лосского // *Вестник Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного Университета*. 2004. № 3; 2006. № 1 (15).
- Свящ. Павел Флоренский.* Соч.: В 4 т. Т. 3 (1). У водоразделов мысли. М., 1999.
- Свящ. Павел Флоренский.* Соч. в 4 тт. Т. 3 (2). У водоразделов мысли. М., 1999.
- Свящ. Павел Флоренский.* Собр. соч. Философия культа (Опыт православной антроподицеи). М., 2004.
- Свящ. Павел Флоренский.* Столп и утверждение Истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. М., 1914 (*Флоренский П.А.* Соч. Т. 1. М., 1990).
- Соловьев В.С.* Собр. соч. Т. 8. СПб., б/г.
- Соловьев В.С.* Полн. собр. соч. и писем. Т. 1. М., 2000.
- Хоружий С.С.* Священник отец Павел Флоренский: основные начала его православного богословия // *Энтелехия*. 2002. № 4 <написано в 1971–1972 гг.>.
- Хоружий С.С.* Мирозерцание Флоренского. Томск, 1999.
- Хоружий С.С.* Философский символизм Флоренского и его жизненные истоки // *Историко-философский ежегодник–88*. М., 1988.
- Юркевич П.Д.* Соч. М., 1990.

А.В. Черняев

«Гамлет русской революции» (к 150-летию Е.Н.Трубецкого)

Феномен русской религиозной философии Серебряного века непостижим вне социального контекста второй половины XIX – начала XX вв., когда общественная атмосфера была, словно грозовая туча, насыщена революционными настроениями. «Старый порядок» уже качался и судорожно искал панацею в таких подпорках самодержавия, как православие и «народность». Но русская церковь сама пребывала в глубоком кризисе – как сообщается в воспоминаниях митрополита Евлогия (Георгиевского), на рубеже веков ощущался даже дефицит кадров для высших церковных должностей, ибо прогрессивная образованная молодежь из числа выпускников духовных академий не желала принимать монашество и связывать жизнь с церковью¹. Русское православие очевидным образом нуждалось в «перезагрузке», попыткой чего и явился т. н. русский религиозный «ренессанс»², лидеры которого предложили новое, рафинированное прочтение православной традиции – сквозь призму новомодных доктрин философского идеализма и в обрамлении respectable политического либерализма.

Правда, по многим свидетельствам, – например, Н.С.Арсеньева, – личная религиозность русских религиозных философов была «в значительной степени вне-церковная, или, точнее, не-церковная, рядом и с церковной, а главное, вливалась сюда порой и прятая струя “символического” оргазма, буйно-оргастического, чувственно-возбужденного (иногда даже сексуально-языческого) подхода к религии и религиозному опыту»³. При этом лидеры религиозной философии –

вчерашние марксисты и революционеры – после возвращения в церковь оставались вольнодумцами и продолжали мыслить политически, вынашивали политические по своей сути проекты, только на иной идеологической платформе, создав авангардную версию архаической доктрины христианского «преображения мира».

Таков контекст, в котором протекала деятельность Евгения Николаевича Трубецкого (1863–1920). В русском религиозно-философском «ренессансе» ему принадлежала особая роль: прежде всего, он был одним из немногих ближайших друзей провозвестника этого идейного движения В.С.Соловьева (который даже умер в принадлежавшей Трубецким усадьбе Узкое) и выступал продолжателем соловьевской миссии; он был наиболее активно вовлечен в общественно-политическую деятельность, пытаясь тем самым проводить в жизнь религиозно-философские социальные идеалы; наконец, эксклюзивность его отношений с М.К.Морозовой способствовала концентрации меценатских инициатив последней на поддержке крупных проектов, фактически обеспечивших некую институционализацию религиозно-философского «ренессанса».

Трубецкой был отпрыском знаменитого княжеского рода, в эпоху развития российского капитализма оказавшегося, подобно многим другим аристократическим семьям, в оскудении, так что пришлось даже продать родовое имение Ахтырку, где прошли детские годы Евгения и его старшего брата Сергея. Золотой век русского дворянства, когда жизнь была сплошным праздником с псовыми охотами, балами, веселыми представлениями в усадебном театре и досужими литературными и философическими экзерсисами, – навсегда остался в прошлом. Братья-княжата, словно простые разночинцы, вынуждены были всерьез задумываться о хлебе насущном и осваивать профессию, что привело их в Московский университет. Обладавший более деятельной натурой Сергей Трубецкой становится в 1905 г. первым свободно избранным ректором, однако умирает в том же беспокойном году от кровоизлияния в мозг. Академическая карьера Евгения развивалась не столь стремительно: два десятилетия ушло на преподавание в Ярославле и Киеве, и лишь в 1906 г. он получает кафедру в Alma Mater, откуда через пять лет уходит в знак протеста против нарушения правительством принципов университетской автономии, утверждению которых посвятил свои последние силы его старший брат.

За профессорским сюртуком Евгения всегда скрывалась натура политика и общественного деятеля, и не случайно обе свои диссертации⁴ он посвятил проблеме теократии, анализу роли христианства в политике и исторических форм его взаимодействия со светской властью. Революционные события 1904–1905 гг. пробудили у русской интеллигенции мечты о реализации самых дерзновенных проектов социального переустройства России; пришло время переходить от абстрактных размышлений о религиозно-общественном идеале к попыткам его реализации в современной жизни, в гущу которой врывается и Евгений Трубецкой. Он заседает в Думе и Государственном совете, основывает политические партии и злободневные периодические издания, сам активно и успешно выступает в роли публициста, на протяжении нескольких лет неутомимо публикуя острые редакционные статьи в «Московском еженедельнике». В конце 1905 г., после издания манифеста 17 октября и назначения С.Ю.Витте председателем правительства, Трубецкой получает приглашение на пост министра народного просвещения. Однако в итоге назначение не состоялось, поскольку при более обстоятельном знакомстве князь произвел на графа впечатление человека наивного и непрактичного: «Совершенный Гамлет русской революции»⁵.

Эту характеристику дополняет словесный портрет, оставленный младшим братом – Григорием Трубецким: «У Жени была какая-то своя особая простота – дар Божий. Он был похож на огромную неотесанную глыбу гранита. Он и в обществе сидел всегда так, как если бы кругом никого не было. Он был немножко первобытным человеком. Никакие впечатления и мысли никогда не были скрыты у него. Один или в обществе, он продолжал жить поглощавшей его мыслью, и на лице его слишком ясно написана бывала скука, если общество, в котором он находился, не отвечало его интересам... Трудно было представить себе более цельного непосредственного человека, с счастливой ясной и чистой душой»⁶.

Годы, посвященные изнурительной борьбе на общественно-политической передовой, не принесли желанных результатов, приведя только к усталости и разочарованию. В 1911 г. Трубецкой пишет статью с красноречивым названием «Над разбитым корытом», где констатирует «крушение русской революции, крушение русской конституции, крушение попыток создать “сильный и ра-

ботоспособный центр”, крушение всех попыток создать что-либо мало-мальски приличное и сносное в нашей государственной и общественной жизни». Но даже из негативного опыта можно извлечь полезный урок, и «сиденье над разбитым корытом всегда предрасполагает к философским размышлениям»⁷, – мудро заключает князь.

Трубецкой не отказывается от своей программы политическо-го христианства, но приходит к мысли, что прямая общественно-политическая работа и злободневная журналистика недостаточно эффективны. В результате принимается решение о закрытии «Московского еженедельника» и продолжении деятельности в принципиально ином формате – книгоиздательства религиозно-философской литературы, получившего название «Путь». «Чтобы оказывать глубокое духовное влияние, мысль должна очиститься и углубиться. Должны зародиться новые духовные силы... Публицистика, как я ее понимаю, должна питаться философией и углубленным религиозным пониманием! Стало быть, философия – первая задача, а публицистика вторая и даже третья»⁸. Приведенные слова – из письма Трубецкого Маргарите Кирилловне Морозовой, с которой он познакомился в 1905 году и нашел в ней ближайшую подругу и сподвижницу.

В истории русской культуры Серебряного века этой необыкновенной женщине принадлежит исключительная роль. Вдова крупного московского промышленника Михаила Морозова, она была одной из богатейших – не только в материальном, но, пожалуй, и в духовном отношении – женщин России. Вот как запечатлел ее образ Андрей Белый в своей книге воспоминаний «Начало века»: «У нее были изумительные глаза, с отблеском то сапфира, то изумруда; в свою белую тальму, бывало, закутается, привалится к дивану; и – слушает... Мы звали в шутку ее – “дамой с султаном”»; огромного роста, она надевала огромную шляпу с огромным султаном; казалась тогда “великаншею”; если принять во внимание рост, тон “хозяйки салона”, – то она могла устроить с непривычки»⁹.

Неудивительно, что после смерти мужа за Маргаритой Кирилловной ухаживали многие, в частности, известный историк и политический деятель П.Н.Милюков, но ее сердце уже принадлежало Трубецкому. Ближайшая подруга и наперсница Морозовой

Е.Полянская сравнила этих двух мужчин с героями известного романа И.А.Гончарова; в ответ Маргарита Кирилловна писала: «...насчет Обломова и Штольца Вы правы и неправы. Житейски это так, Штолец мог бы мне многое дать, но никогда не мог бы дать того, что может дать он»¹⁰. Однако отношения развивались медленно. Спустя три года Морозова сообщала той же корреспондентке: «Я приехала вчера, он уже звонил и сейчас же пришел. Мы провели вечер очень хорошо, читали Соловьева и беседовали радостно... На другой день он пришел ко мне опять, не хотел в редакцию, и целый день мы просидели!»¹¹

Чтение и обсуждение философских сочинений Соловьева тут не случайно: в это время Трубецкой работает над главной книгой своей жизни «Миросозерцание В.С.Соловьева», которая была адресована не в последнюю очередь лично Морозовой, ибо ей одной была понятна реальность, стоящая за развиваемой Трубецким философией Эроса. Евгений Николаевич сам признавался Маргарите Кирилловне: эта работа «затрагивает смысл моих с тобой отношений»¹². Демонстрацией того, к чему могло привести последовательное применение принципов соловьевской философии любви на практике, может служить брачный союз Александра Блока и Любви Менделеевой. В свою очередь, дополнительная драматургия в отношениях Трубецкого с Морозовой была связана с тем, что князь состоял в законном браке и православная мораль не позволяла ему оставить жену. Однако такая непростая ситуация лишь дополнительно разжигала огонь страстей, бесконечно сближая и отдаляя влюбленных друг от друга.

В то же время, эта мучительная, едва утоляемая страсть не осталась совсем бесплодной: детищем ее сублимации стало не только книгоиздательство «Путь», но по большому счету и весь религиозно-философский «ренессанс», который в противном случае, не обладая столь мощной организационно-материальной поддержкой, имел бы куда более скромный масштаб и, скорее всего, остался бы явлением исключительно маргинальным. По словам историка Владимира Кейдана, «здесь мы видим редкий пример того, как драма “незаконной любви” была превращена в источник творчества, на протяжении многих лет питавший своей энергией целое религиозно-философское и общественное движение, большинство участников которого вряд ли до конца это понимало... Любовь эта

выросла в созданной ее энергией питательной среде, где накануне революции возникло едва ли не самое “беспочвенное” явление начала XX века – “русское религиозное возрождение”¹³.

«Грешная любовь» вдохновила Маргариту Кирилловну на поддержку грандиозных политических и идеологических проектов. Считая своего возлюбленного самым выдающимся русским философом, преемником Владимира Соловьева, продолжателем его «вселенского дела», Морозова всеми силами стремилась предоставить ему самую высокую трибуну, сделать его лидером «христианской общественности» России. Поэтому Морозова оплачивала создание Конституционно-демократической партии, в центральный комитет которой вошел Трубецкой, финансировала «Московский еженедельник», который Трубецкой редактировал, религиозно-философское общество памяти Соловьева, где он был одним из руководителей, а собрания проходили прямо в московском особняке Морозовой в районе Пречистенки. Но крупнейшим ее проектом стало религиозно-философское книгоиздательство «Путь». Формально в редакционном комитете «Пути» Трубецкой обладал такими же правами, что и остальные члены-учредители (Н.А.Бердяев, С.Н.Булгаков, В.Ф.Эрн), однако в спорных ситуациях его мнение обычно оказывалось решающим, ведь именно ему неизменно отдавала предпочтение «хозяйка». Такие ситуации возникали нередко, поскольку князь был не чужд аристократического высокомерия и считал своих сотоварищей «пигмеями». Его высокую самооценку поддерживала Маргарита Кирилловна: «Я так горжусь тобой, – писала она князю в личном письме, – так радуюсь и вижу, как во всем и везде, сколько раз уже на моей памяти, ты умнее, благороднее, талантливее всех»¹⁴.

Первая мировая война вновь стимулирует социальный активизм Трубецкого, и в ноябре–декабре 1914 г. он вместе со своим учеником философом И.А.Ильиным совершает поездку по городам России, где выступает с публичными лекциями на тему «Война и мировая задача России» и т. п. Патриотический прилив национальной гордости отражается и на философском творчестве князя, пишущего во время войны книгу «Метафизические предположения познания. Опыт преодоления Канта и кантианства», задачу которой в письме Морозовой он выражает так: «Надо *in vide послушания и служения своему отечеству* покончить с этими немцами... нужно,

наконец, дать законченную *русскую* теорию познания»¹⁵. Правда, «преодолевать» Канта пришлось по большей части при помощи кантианских же методов... Одновременно Трубецкой создает книгу, где излагает собственную «положительную» философию: «Смысл жизни». На ее страницах он указывает, что видимость патриотического подъема не должна обманывать, когда «нет основной, религиозной скрепы, которая одна может сообщить народной жизни характер нерушимой целостности»¹⁶. Таким образом, именно Трубецкому мы обязаны столь популярным ныне словосочетанием «духовные скрепы»...

В 1917 г. Трубецкой активно включается в церковную жизнь: избирается делегатом Всероссийского съезда духовенства и мирян («предсобора»), который по инициативе князя принимает воззвание к армии и флоту о необходимости продолжать войну. Затем Трубецкой становится членом и заместителем председателя Всероссийского поместного собора 1917–1918 гг., принимая активное участие в подготовке соборных политических деклараций по вопросу об отношениях церкви с государством, смысл которых сводился к тому, что «в условиях русского быта невозможно полное отделение церкви. Церковь должна быть в союзе с государством, сохраняя независимость во внутренней жизни и самоопределении»¹⁷.

В статье 1919 г. «Православная церковь и государственное строительство будущего» Трубецкой писал, что союз с государством не только необходим, но и должен быть максимально тесным. В статье того же года «Церковь и современное общественное движение» князь призывал церковь не отказываться от помощи «всех тех православных, инославных и неверующих, которые, хотя бы и не ведая Христа, осуществляют дело любви христовой на земле»¹⁸. При этом не было дано убедительного объяснения, почему инославные и неверующие должны признать духовное руководство православной церкви. Попытаться ответить на этот вопрос следовало бы тем более, что Трубецкой настаивал на исключительном праве церкви вмешиваться в решение политических вопросов: по его мнению, церковь «должна возвыситься над борьбою партий и общественных групп. Но она должна признавать и освящать все то положительное, ценное и истинное, что есть в программах отдельных политических и общественных партий, отделяя зерно от мякины»¹⁹.

Увы, все эти красивые слова оказались лишь декларациями, столь же бесконечно далекими от реалий общественной жизни, как и их сегодняшние повторения. Во время гражданской войны Трубецкой примкнул к лагерю белых и вместе с осколками денкинской армии в 1920 г. оказался в Новороссийске, где умер от тифа и, таким образом, не покинул родной земли. Действительно, трудно представить этого аристократа, антизападника и мечтателя о просвещенной православной державе в условиях белой эмиграции, вынужденной привыкать к жизни на эгалитарном, «еретическом» Западе.

Примечания

- ¹ См.: *Евлогий (Георгиевский), митрополит*. Путь моей жизни. М., 1994. С. 42 и др.
- ² Термин вошел в обиход благодаря одноименному названию книги Н.М.Зернова: *The Russian Religios Renaissance of XX Century*. L., 1963. Учитывая публицистичный, а не научный характер данного выражения, я употребляю его в кавычках.
- ³ *Арсеньев Н.С.* Дары и встречи жизненного пути. Франкфурт на Майне, 1974. С. 61–62.
- ⁴ *Трубецкой Е.Н.* Религиозно-общественный идеал западного христианства в V в. Ч. 1: Миросозерцание Блаж. Августина. М., 1892; *Его же*. Религиозно-общественный идеал западного христианства в XI в. Ч. 2: Идея Царства Божия в творениях Григория VII и публицистов его времени. Киев, 1897.
- ⁵ *Витте С.Ю.* Воспоминания. Т. 3. М., 1960. С. 70.
- ⁶ Цит. по: *Половинкин С.М.* Кн. Е.Н.Трубецкой. Жизненный и творческий путь. М., 2010. С. 14.
- ⁷ Цит. по: *Голлербах Е.А.* К незримому граду: Религиозно-философская группа «Путь» (1910–1919) в поисках новой русской идентичности / Под общ. ред. М.А.Колерова. СПб., 2000. С. 63.
- ⁸ «Наша любовь нужна России...» Переписка Е.Н.Трубецкого и М.К.Морозовой / Публ. А.А.Носова // *Новый мир*. 1993. № 9. С. 216.
- ⁹ *Андрей Белый*. Начало века. М., 1990. С. 508
- ¹⁰ Цит. по: Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках / Сост. В.И.Кейдан. М., 1997. С. 49.
- ¹¹ Цит. по: Там же. С. 50.
- ¹² Цит. по: *Носов А.А.* История и судьба «Миросозерцания Вл.С.Соловьева» // *Трубецкой Е.Н.* Миросозерцание В.С.Соловьева. Т. II. М., 1995. С. 578.
- ¹³ *Кейдан В.И.* На путях к граду земному // Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках / Сост. В.И.Кейдан. М., 1997. С. 36–37.
- ¹⁴ «Наша любовь нужна России...» Переписка Е.Н.Трубецкого и М.К.Морозовой / Публикация А.А.Носова // *Новый мир*. 1993. № 10. С. 198.

- ¹⁵ Цит. по: *Носов А.А.* Политик в философии // *Трубецкой Е.Н.* Миросозерцание В.С.Соловьева. Т. I. М., 1995. С. XII, примеч.
- ¹⁶ *Трубецкой Е.Н.* Смысл жизни. М., 1994. С. 210.
- ¹⁷ Цит. по: *Голлербах Е.А.* Указ соч. С. 27.
- ¹⁸ Цит. по: Там же. С. 28.
- ¹⁹ Там же.

Библиография

- Андрей Белый.* Начало века. М., 1990.
- Арсеньев Н.С.* Дары и встречи жизненного пути. Франкфурт на Майне, 1974.
- Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках / Сост. В.И.Кейдан. М., 1997.
- Витте С.Ю.* Воспоминания. Т. 3. М., 1960.
- Голлербах Е.А.* К незримому граду: Религиозно-философская группа «Путь» (1910–1919) в поисках новой русской идентичности / Под общ. ред. М.А.Колерова. СПб., 2000.
- Евлогий (Георгиевский), митрополит.* Путь моей жизни. М., 1994.
- Кейдан В.И.* На путях к граду земному // Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках / Сост. В.И.Кейдан. М., 1997.
- «Наша любовь нужна России...» Переписка Е.Н.Трубецкого и М.К.Морозовой / Публикация А.А. Носова // Новый мир. 1993. № 9–10.
- Носов А.А.* Политик в философии // В кн.: *Трубецкой Е.Н.* Миросозерцание В.С.Соловьева. Т. I. М., 1995.
- Носов А.А.* История и судьба «Миросозерцания Вл.С.Соловьева» // *Трубецкой Е.Н.* Миросозерцание В.С. Соловьева. Т. II. М., 1995.
- Половинкин С.М.* Кн. Е.Н.Трубецкой. Жизненный и творческий путь. М., 2010.
- Трубецкой Е.Н.* Религиозно-общественный идеал западного христианства в V в. Ч. 1: Миросозерцание Блаж. Августина. М., 1892.
- Трубецкой Е.Н.* Религиозно-общественный идеал западного христианства в XI в. Ч. 2: Идея Царства Божия в творениях Григория VII и публицистов его времени. Киев, 1897.
- Трубецкой Е.Н.* Смысл жизни. М., 1994.
- Zernov N.* The Russian Religious Renaissance of XX Century. L., 1963.

А.В. Соболев

О духовно-нравственной атмосфере в семье Трубецких

Публикуемые ниже фрагменты из воспоминаний¹ Григория Николаевича Трубецкого (1873–1929) посвящены его старшему брату Сергею Николаевичу, выдающемуся философу, первому избранному ректору Московского университета, и младшей сестре Марине. Но, предворяя эту публикацию, я хочу подчеркнуть, что сама эта семья является, на мой взгляд, выдающимся памятником культуры. То, что она дала России трех выдающихся философов, – совсем не случайно. Сама духовно-нравственная атмосфера, сложившаяся в этой семье, была как бы заряжена философичностью. Но что такое – философичность мысли? На этот труднейший и очень важный вопрос невозможно ответить, не прибегая к намекам и метафорам. Я думаю, что философичность предполагает, с одной стороны, так ценимую С.С.Аверинцевым «несмутимую внятность, благую членораздельность» мысли, но, с другой стороны, способность самой тональностью нашей речи выразить меру условности этой «внятности» и ее ситуационную обусловленность. Философичность мысли также предполагает острое переживание того, что только верно интонированная речь (о чем отлично осведомлены драматические актеры) способна передать «многомерность» философской мысли, присутствие в ней не только рационального, но также художественного и религиозного измерения, т. е. присутствие в ней ярко выраженной «глубины».

Трудность состоит в том, что в отличие от науки, где глубина или высота измеряется путем сопоставления с «вещью» и выражается числом, в философии мыслитель только путем собственного духовного возрастания может создать из своей личности «прибор», способный «измерять» духовную «глубину» или «высоту» явлений.

В семье Трубецких так уж сложилось, что главными средствами «углубления» души, воспитания способности различения между «выше» и «ниже», а также радостной устремленности ввысь явились музыка и духовно-нравственный пример родителей. «Мой отец, – вспоминает Григорий Николаевич, – был необыкновенной доброты и незлобности <...> При этом никогда никакое мелкое чувство и мелкая мысль не имели доступа в его чистое сердце. Ему органически были чужды тщеславие и зависть. Ему дана была простота от Бога <...> Только получившие дар Божий чистоты сердца могут быть так просты и непосредственны <...> быть так цельны и настолько чужды мысли и старания чем-то такое казаться, а не просто быть. Изю всех детей моего отца в наибольшей мере этот дар непосредственности был унаследован моим братом Евгением <...>

Но главным его интересом и его страстью была музыка <...> Для чистых душ музыка это та же молитва <...> Вот эта музыка-молитва звучала в чистой душе моего отца так же, как и моего брата <...>»²

О принципах воспитания в семье философов Трубецких ярко свидетельствует также письмо их матери. «Еще до рождения детей, – пишет она своим сестрам, – во время беременности, я молилась и особенно любила слова: “Даруй им души всеразумные к прославлению Имени Твоего”. Дай Бог, чтобы до конца жизни сыновья мои продолжали искать свет и совершенствовались по возможности. Высшего счастья нет на земле. Я мечтаю о том, чтобы со временем они были миссионерами. Но миссионерами не в Японии и даже не в России, а в своей собственной среде. Лишь бы гордость не примешалась к желанию распространения истины. Если двигателем будет сознание обязанностей, возлагаемых на них тем сокровищем веры, которое дано им от Бога, тогда нет места гордости»³.

Приведя в своих воспоминаниях эти строки Софьи Алексеевны, ее младший сын, автор цитируемых воспоминаний, восклицает: «Господи Боже мой! Когда я читаю это письмо, по неизреченной милости Божией сохранившееся в копии у меня в беженстве, – слезы умиления и благодарности проступают у меня в душе, и я думаю: может ли погибнуть страна, где есть такие матери, которые так думают, так чувствуют и так молятся <...> Пусть рухнет, что тлен, пусть отгорят все фейерверки человеческой пошлости. Огнем познается всякое дело. Но не умрет и не погаснет то, чем из века в век жила Россия. Молитвы русских матерей и молитвы русских праведников не останутся не услышаны перед Престолом Господа, и да оправдают их дела сыновей»⁴.

И сыновья в полной мере оправдали молитву матери. В том числе и сам автор этих воспоминаний – дипломат, бывший посланником в Сербии, а затем в беженстве один из создателей центра русского правосла-

вия, Сергиевского подворья недалеко от Парижа. Здесь, я думаю, уместно привести слова, сказанные о нем по поводу его смерти видным историком русской Церкви А.В.Карташевым.

«Умер наш боярин Григорий <...> Из высокоталантливой семьи рода Рюриковичей⁵. Эти даровитые варяги нашего времени не замерли и не оскудели духом в отрыве от своего народа, как случилось со многими другими. В духовном труде и подвиге культуры Трубецкие неленостно напрягали свои моральные мускулы, чтобы сообща вести воз русской культуры, в который быстро впрягались все новые и новые силы из толщи народной. Они служили мостом, соединявшим источники высокого культурного предания, благородной наследственности и – с другой стороны – девственной силы народной, поднимавшейся навстречу просвещению <...>

Князь Григорий Николаевич был, как его старшие и великие братья, воплощением образа нашей старой аристократии крови и дарований. Образование, ум, семейные заветы высокого идеализма и более чем рыцарское, я сказал бы русско-рыцарское, блюдение моральной чистоты, бескорыстия и благоволения к людям – вот что влекло к нему всех знавших его... Цари, князья, иерархи, политики, философы, литераторы имели его своим советником и другом. От таких людей, чтимых столь многими, прежде начинались династии...»⁶.

Быть может, это вызовет у кого-то раздражение, а по причине раздражения и нежелание вдуматься, но я все же в дополнение к сказанному А.В.Карташевым приведу слова Н.А.Бердяева из книги с шокирующим названием «Философия неравенства». «...Объективная, незаинтересованная наука должна признать, что в мире существует дворянство не только как социальный класс с определенными интересами, но и как качественный душевный и физический тип, как тысячелетняя культура души и тела <...> Подбор благородных черт характера совершается тысячами. Психических результатов этого долгого процесса не могут истребить никакие революции»⁷.

Конечно, истребить революция может многое. Но ценности и ей не по зубам. И тем, кого слова Бердяева раздражают, лучше бы совершить ценностную революцию в своей собственной душе и начать в себе самом культивировать «благородные черты характера», а затем завещать своим детям продолжить путь духовного возрастания. Глядишь, через три-четыре поколения потомки уже не с раздражением, а с благодарностью будут читать процитированные бердяевские строки. Особенно такая ценностная революция необходима тем, кто выбрал для себя философскую стезю, и им я хочу, в который уж раз, напомнить великие слова Платона о том, что благородство есть непременно условие философичности мысли.

«В том-то и состоит ошибка нашего времени, – убеждал своих учеников Платон, – и потому-то недооценивают философию, что за нее берутся не так, как она того заслуживает <...> Не подлым надо бы людям за нее браться, а благородным»⁸.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Г.Н. Трубецкой

Облики прошлого

Брат Сережа

Переезд в Москву совпал с большим событием в нашей семье. Мой старший брат Сережа стал женихом Паши Оболенской.

Брат Сережа занимал совсем особое положение в семье. Мама могла уверять себя и других, что у нее нет любимцев, что для нее все дети равны, но, конечно, ее первенец, ее Сережа был для нее совсем особое отдельное существо, и его она любила так, как никого не могла любить. И я уже говорил, нам казалось это совершенно справедливым и естественным. Сережа был тоже наш общий любимец и существо высшего порядка.

Что было в нем в эту пору детства, юности и молодости особенно привлекательно и что впрочем осталось у него до конца – это необыкновенно живая чуткая отзывчивая на все и любящая душа. Его душа и ум были всегда открыты на все, и никогда не затемнялись какими-нибудь предубеждениями и предрассудками. По своей природе, но вернее по складу, он во всем и в каждом видел всегда то положительное, что в нем было, движущую им искру Божию. При этом сам он сохранил полную трезвость души и суждения. Ему чужда была всякая сентиментальность. Душа глубоко целомудренная, он таил в себе святая святых и свои чувства не расточал на ветер, не потому, что он был себе на уме – этого совсем не было, так же как не было скрытности, – а именно из целомудрия. И так как он весь искрился талантом и остроумием, то он часто примешивал самые смешные шутки к тому, что для него было всего дороже. Он мог покоробить хорошего, но неповоротливого мозгами человека. Вместе с тем, какое нежное прикосновение было у него к чужой душе! Никто не мог подойти так легко, так деликатно, с таким сердечным участием и простотой к чужому горю, мучительным сомнениям, разочарованию. А сам он, когда ему бывало всего тяжелее на душе, тут-то и становился наружно как будто всего веселее, всего остроумнее, заражал всех этим блеском и веселостью. В нашей семье была вообще большая

чуткость ко всему показному и не настоящему. Малейшая попытка кого-нибудь из нас порисоваться, принять позу немилосердно осмеивалось и пресекалось в корне. С той же, быть может, превеличенной чуткостью подмечались у посторонних все казавшиеся нам смешными и неестественными повадки, манера говорить и держать себя, и мы их передразнивали, в чем особое мастерство обнаруживала Ольга. Это имело свои отрицательные стороны, ибо порою обижало людей, которые могли перехватить насмешливые взгляды, а кроме того в нас самих порою развивало ложный стыд и самолюбие. Во мне лично до известного возраста эта черта выработала большую скрытность. Настоящее движение сердца пряталось из страха, что покажется сентиментальным. Но в общем такая постоянная семейная самокритика имела много хорошего, ибо делала невозможной всякую позу. В этом отношении, как и в других, Сережа задавал тон и был самым чутким, но он же старался проникнуть во внутреннюю жизнь каждого из нас младших. Он был на 11 лет меня старше, и, конечно, внутри я почитал его и он был для меня авторитетом. Однако, попробуй он навязать мне этот авторитет внешним путем, – из этого ничего бы не вышло. Гонору было у меня, хоть отбавляй, с раннего детства. Он все это отлично понимал и подходил ко мне умеючи. Благодаря этому он сыграл огромную роль в моем развитии.

Когда я поступил в III класс гимназии, Мама уехала в Крым, куда после свадьбы отправились молодые Осоргины. Я был оставлен на попечение Сережи. Я сразу натолкнулся на грубые нравы и грубые разговоры и, возвращаясь домой, повторял иногда ужасные слова, смысл которых не понимал. Сережа понял, что меня надо заранее оградить от скверного влияния, и имел со мной один из тех разговоров, секрет коих он унаследовал от Мама. Он расшевелил мою детскую душу до самой ее глубины, он сумел внушить и укоренить во мне сознание святости целомудрия и создать во мне внутреннюю броню против всех покушений в будущем на это святая святых. Это влияние, так же как и облик моей матери, в которой я видел олицетворение чистоты и который я боялся оскорблять, предохранили меня в самые опасные для меня годы от нечистых воздействий и влияний. Я мог быть шалопаем, распущенным, лентяем, порой лгунишкой, я мог слушать и повторять сальные анекдоты, которые были в ходу в

гимназии, но это все-таки не задевало какой-то внутренней моей душевной сути, не вносило органической порчи в душу, ибо она была предохранена броней, созданной во мне Мама и Сережей. Ибо в облике Мама и в словах Сережи чувствовалась не мораль, не педагогия, а святость внутренней чистоты.

Сережа в это время работал над неоконченным юношеским своим трудом о святой Софии и Вселенских соборах. Он иногда читал мне отдельные места оттуда. Видимо, у него была мысль, что тайны, недоступные отвлеченному мышлению, могут быть открыты младенцам. Он с таким серьезным убеждением хотел передать мне свои мысли, что я напрягал величайшие усилия, чтобы понять его, но конечно, мне это было недоступно. После обеда, до приготовления уроков, мы играли с ним в домино, причем за каждый проигранный point⁹ надо было отсчитать 10 подсолнухов. Проигрывал, конечно, всегда я, и мне приходилось отсчитывать несколько сотен, иногда больше тысячи. Замечательно, что я, не готовивший уроков и старавшийся содрать, что мог для заданного, добросовестно отсчитывал эти подсолнухи и мне и в голову не приходила возможность в этом надуть Сережу. И все это потому, что там была педагогия, а здесь игра на равных основаниях.

Сережа воздерживался от всякой «педагогии». Когда нам нужно было чего-нибудь добиться от Мама и мы не рассчитывали на свои силы или не решались приступить к ней, мы подсылали его. И Сережа умел добиваться, умел и любил приставать к ней и побеждать ее отказы, вырывать у нее согласие. При этом он также немножко побаивался Мама, т. е. она импонировала ему, как и всем нам, что не мешало ему, а впоследствии и всем нам, когда у нас прошел внешний страх перед Мама, приставать к ней изо всех сил и находить наслаждение в том, чтобы добиваться от нее согласия на то или другое, о чем мы к ней приставали. Было бы менее весело и приятно добиться ее согласия без приставания.

Помню, как в том же III-ем классе учитель русского языка Рождественский задал нам на Рождество написать святочный рассказ. Я придумал какую-то невероятную ерунду из жизни Индии, и Сережа, безо всякой педагогии, помогал мне придумывать различные подробности. К моему удивлению, рассказ имел успех, и учитель только спросил, самостоятельно ли я его придумал.

И вот этот самый Сережа, наш любимый старший брат, стал женом и уходил из семьи. Его невеста оказалась нам сначала такой чужой и далекой. Как часто бывает в дружных семьях, свадьбы вызывают сначала ревнивое предубеждение против человека, который вырывает из семьи одного из ее членов, притом любимого.

Нам, младшему пятку, Оболенские были совсем чужие, хотя брат Петя¹⁰ женился на одной из сестер, но старшие братья с детства дружили с ними. Роман брата Сережи длился годами, и Паша несколько раз отказывала ему. Как раз когда у нас шло шумное веселье и Сережа ставил свое «Последнее слово науки», ему было всего горче на душе.

Сестры Оболенские рано осиротели. У них была сестра много старше их, от общей матери, но от другого отца. Это была гр. Апраксина, жившая в Петербурге, в свое время известная красавица. Муж ее имел огромное состояние и был флигель-адъютантом императора Александра II-го. Отец их кн. Владимир Андреевич Оболенский был двоюродным братом моей бабушки В.А.Лопухиной, так что сестры Оболенские приходились троюродными сестрами моей матери, хотя были поколения ее детей.

У Владимира Андреевича было четыре дочери. Старшая Соня молодой девушкой сошла с ума и умерла уже при большевиках. Это была вечная забота-обуза, которую свято несли сестры. Кроме нее были три сестры: Паша, Татя и Лиза. Старшей Паше минуло 16 лет, когда скончался отец и они остались полными сиротами. С ними поселилась их двоюродная тетка княжна Аграфена Александровна Оболенская, которую все знали под именем «Тетя Груша». Были даже привычные извозчики, которые знали, кто тетя Груша, и везли к ней. – Иногда к ее имени прибавляли: «бессемянка» – «тетя Груша бессемянка».

Тетя Груша была добрейшее существо и очень добродушное. Она требовала к себе respekта, и все охотно оказывали его ей. Она была почтенным патроном своих племянниц, но, конечно, не могла оказывать на них особенного влияния, она была для этого слишком проста и другого поколения. Племянницы сами себя воспитали.

Старшая Паша имела необыкновенно тонкий, благородный и аристократический облик, как внешний, так и внутренний. Она была болезненна, малейшее прикосновение к спине было для нее мучительно, и она всегда держалась необыкновенно прямо, elle

paraissait raide¹¹. Я слишком привык к ее внешности, чтобы сказать, что это ее портило, ибо, с другой стороны, это так подходило ей. У нее было редко прекрасное лицо, точеное, мраморное, с нежным румянцем, легким пушком и поразительной правильностью и благородством всех линий. Глубокие глаза казались еще больше, благодаря синеве, которой были окружены. Она могла быть привлекательна, как никто, и она же могла совершенно оттолкнуть и заморозить человека резкостью и гордостью. В ней было все обаяние очаровательной женственности, блестящего тонкого женского ума, художественной и музыкальной натуры, с горячим сердцем и страстным темпераментом. И рядом с этим могла быть убийственная насмешливость, ледящее презрение и сокрушающий гнев.

Такая женщина могла или отталкивать или внушать безумную страсть. В ней не было тени вульгарности. Она была цветком аристократизма, и она была аристократкой по убеждению и по плоти, цельная, в крупном и мелочах. Она могла быть очень мила и добра с людьми низшего происхождения, но она органически не признавала их такими же людьми, как она сама, и когда «парвеню» с претензиями пытались с ней завязать более близкое знакомство, то они не могли не чувствовать ее ледящего презрения. Гордость у нее была непомерная. Она ни от кого не согласилась бы ничего принять <...> Она не допускала фамильярности <...>

Но этот внешний облик только подчеркивал прямоту ее характера. Она не способна была покривить душой, не способна была даже удержаться своих резких прямых суждений и говорила их прямо в лицо людям. Она могла быть крайне бестактна, оскорблять людей, но если она кого-нибудь любила, то также не умела любить наполовину, но со всем пылом своей души. Она была первоклассная музыкантша. Она не любила играть в большом обществе и вообще для других, но делала это для немногих, кого любила, и в музыке выражались все обаятельные стороны ее характера – женственность, благородство, тонкость, блеск и темперамент. Она была исключительно образована и могла разделять все философские и религиозные интересы своего мужа. При этом она обладала тонким критическим чутьем и была незаменимым для него цензором.

Такую обаятельную и исключительную со всеми своими качествами и недостатками женщину полюбил мой брат, и ему не скоро удалось победить гордую красавицу. Во многих отношениях он был совершенно другой человек.

Внешней гордости, внешнего аристократизма в нем не ночевало. Он относился с полным равнодушием ко всему, что отвечало аристократическим вкусам и оценкам предмета его любви. Насколько она была резка и gaïde, настолько он был воплощенная мягкость, человечность и деликатность. Его шутки и остроумие, несмотря на весь свой блеск, также могли коробить ее аристократизм. Наконец, он не имел средств, и в будущем не мог удовлетворить тем представлениям о подобающем *train de vie*¹², которые у нее были. Словом, вся внешность была против него.

Но мой брат был еще гораздо более исключительный человек, еще более существом высшего порядка, чем она. Это была такая высокая чистая душа, и его жизнь была непрерывным духовным полетом, он был так обаятелен, талантлив, умен, обладал такой художественностью, остроумием, живостью, отзывчивостью и добротой, что его нельзя было не любить, и нельзя было не почувствовать счастья быть им любимым. В нем был высший духовный аристократизм, утверждавшийся вне и выше всяких сословных перегородок и предрассудков. Его чистота и благородство коренились выше. Если гордости в нем не было и не могло органически быть, то в нем естественно и просто, сама собою, сказывалась хорошая кровь, и конечно не даром он был потомком рода, связавшего свое имя с историей России. Может быть, высший аристократизм и требует именно того, чтобы все это было и чувствовалось само собой, без стараний и внешнего доказательства.

Свадьба не легко далась моему брату. С характером Паши ей трудно давалось сближение с семьей своего жениха, и бедной Мама, которая так исключительно любила Сережу и так хотела любить его будущую жену, пришлось, можно сказать, выстрадать это сближение раньше, чем оно состоялось. Конечно, и Сереже, для которого обе они были дороже всего на свете, приходилось не легко. Характер Паши был с надрывом, и счастье их было более сильное, чем спокойное. Но для такого, как он, незаурядного человека, нужна была и незаурядная жена, и такой, конечно, была Паша. Можно сказать, что оба они не останавливались в своем духовном росте, и у нее с годами все сильнее росло к нему чувство, особенно, когда она сознала, как приходилось беспокоиться за него. — Беречь себя — этой мысли он не допускал, когда дело шло о служении Богу, родине и лю-

дям, и она, как бы остра ни была у нее тревога за здоровье мужа, была слишком самоотверженной и героической натурой, чтобы не поставить долг выше всего.

Кроме трудностей психологических, у Сережи была другая мучившая его забота, связанная со свадьбой. Он был слишком церковный человек, чтобы легко обойти каноническое запрещение двум братьям жениться на двух сестрах. Его мучило сознание, что он нарушает канон, установленный Церковью, и он не легко победил свои сомнения. Его совесть успокоило другое древнее церковное постановление, которое он вычитал в церковных актах: разрешение ввести в церковь стадо, застигнутое бурей в поле, если рядом нет другого помещения. Если из сострадания к бессловесной твари Церковь позволяла нарушение святости помещения храма, то неужто нельзя рассчитывать на милосердное снисхождение ее к формальному нарушению канона в таком важном случае, когда идет речь о судьбе двух человеческих существ, ищущих ее благословения своему союзу... Закроет ли она им свои двери, когда они в них стучатся...

В то время на правильность канонических условий при совершении брака смотрели вообще гораздо строже, чем впоследствии, когда, по циническому замечанию еп. Антония Храповицкого, бывшего членом Синода (ныне митрополита), «если нам черного борова прикажут обвенчать, так мы и его обвенчаем» (писано в 1925 г.). Поэтому решили венчание сделать в тесном семейном кругу, в Сергиевском, и пригласить для совершения его священника Киевского Гренадерского полка. Полковые священники не были подведомственны местной епархиальной власти, и потому вообще легче относились к каноническим неправильностям.

«Самых близких» было, однако, достаточно много, чтобы наполнить весь поместительный сергиевский дом. Свадьба состоялась в начале октября. Кроме всей нашей семьи, были Самарины (дядя Петя и тетя Лина), сестры Оболенские, тетя Груша, Василий Васильевич Давыдов, который был посаженным отцом у Паши, ее двоюродная сестра и самый большой ее друг Груша Панютина, преданный Оболенским кузен, Сережа Озеров, шафер Паши, и, наконец, свежеиспеченный студент Боря Лопухин, только что приехавший из Орла, сентиментально и благонравно самодовольный и пристававший к «кузиночкам» и «тетичкам», вследствие чего тетя

Лина Самарина клокотала и еле переносила его. В сергиевском доме на три дня почувствовался «клан Оболенских», противопоставленный семье Трубецких.

За час до свадьбы прибежал взволнованный брат Женя с известием, что священник вдруг в церкви разыграл сцену терзания совести, как он будет венчать такой неправильный брак. Решили, что для успокоения его совести требуется прибавки 100 рублей вознаграждения. Узнав, что полковой священник ломается, старый заштатный священник Сергиевской церкви заявил, что он будет венчать, если тот откажется. Оба аргумента оказали свое воздействие, и совесть полкового священника успокоилась. Этот неприятный инцидент был скоро забыт. Я в первый раз был шафером на свадьбе и должен был держать венец над Пашей, потому что по росту это мне было легче, и мне было обидно, что Сережа Озеров не давал мне держать венец, как следует.

После свадьбы молодые уехали через Москву за границу. Я ехал тем же поездом, порученный попечению В.В.Давыдова, который возвращался в Москву. На какой-то станции мы зашли к ним в купе. Паша лежала в гамаке и поразила меня своей хрупкой красотой <...>

* * *

Живал я также у брата Сережи, и пребывание у него имело большое влияние на общее мое развитие и направление моих интересов. В начале 1890 года он выпустил первый свой большой труд: «Метафизика в Древней Греции». Печатание этого труда было большим семейным событием. Корректуры держала Мама. Ее способность всецело отдаваться увлечению данной минуты сказалась тут со всей силой. Мама прямо жила этой книгой, впивала в себя каждую страницу. Это были, поистине, какие-то духовные роды. Вся ее жизнь была полна этим, и когда работа кончилась, для нее было тяжелым переживанием оторваться от интереса, который всецело захватил ее.

Теперь уже 36 лет прошло с того времени, как вышла эта книга. И как давно уже нет в живых тех, кто близко принимали к сердцу ее появление. И я, тогда едва начинавший мыслить птенец,

остаюсь теперь один из последних и, переживая прошлое, измеряю пройденную жизнь и думаю о том недалеком свидании, которое воскресит для меня этих близких.

Во внутреннем росте Сережи «Метафизика в Древней Греции» обозначила пору духовной возмужалости. Когда его знаешь так близко и хорошо, как, мне кажется, я его знал, то в этой книге проступает весь он как живой, и обидно, что другие не могут увидеть его таким же живым и что для них это просто книга, а не то живое, в чем мне светится его душа.

Прежде всего «Метафизика» – серьезная научная работа, требовавшая большого пристального труда. Все, что могло дать тщательное самостоятельное изучение текстов, археологических изысканий, последних трудов, ученых историков и философов, – все это легло в основание его работы, в которой он был вооружен трезвым критическим чутьем и полной самостоятельностью суждения.

Объективности и добросовестности исследователя несколько не противоречило определенное и целостное мирозерцание, которым он был проникнут и которого он не скрывал, как свой *standpunkt*¹³, как основной критерий непонимания, применяя его и в данном случае. Молодая честность мысли побуждала его даже с самого начала выложить основы того мирозерцания, которое легло в основу его исследования. Технически это было недостатком молодости, ибо нельзя на протяжении менее 50-ти страниц введения обосновать свой философский подход к избранной теме, но для меня, которому сквозь призму книги дороже всего живой человек, этот недостаток понятен и дорог как выражение крайней искренности. Если Бог даст мне силы и времени и у меня будут материалы под рукой, я бы мечтал попробовать дать характеристику общего религиозно-философского стимула жизненной задачи обоих братьев. Конечно, для этого нужно было бы иметь общее философское образование, которого у меня нет. Зато я чувствую ту внутреннюю близость к ним, которую не имеют другие и которую не могут заменить другие методы постижения.

Самый выбор предмета для своего первого большого труда, в качестве магистерской диссертации, был сделан Сережей далеко не случайно. В греческой философии был для него ключ для основных проблем философии, религии и истории человечества. Он изучал ее как своего рода Ветхий Завет христианского откровения и прида-

вал особое значение оценке Св. Иустина мученика, который называл Сократа и Платона христианами до христианства. Изучить все, что могло дать человеку естественное откровение, все, до чего могла дойти вершина самой совершенной языческой культуры и гениальной человеческой мысли и прозрения, предоставленные себе самим, показать, какое место в истории заняли эти искания и достижения, как с высшей логической необходимостью они должны предшествовать пришествию Спасителя, – все эти стимулы налицо в этой книге, хотя и не все высказаны. Но та же красная нить проходит через следующий труд Сережи, появившийся через 10 лет после первого, – «Учение о Логосе в его истории». Вместе с тем, греческая философия в своем примитивном цикле завершила весь повторяющийся круг человеческого мышления, выдвинула все вековечные проблемы философии, материализма, скептицизма, нигилизма, идеализма, мистицизма и, наконец, эклектиков. Эти проблемы варьируются, углубляются, развиваются в новые акты драмы человеческой мысли, но вечно повторяются в своей основе, отвечая неизменным стимулам человеческой души и природы, и потому для основательного философского образования древняя философия представляет незаменимое опытное поле, как, в то же время, и необходимый исторический первоисточник.

Вместе с тем, все эти философские системы только условно получают клички отвлеченной терминологии. Каждая из них воплощает жизненную драму своего творца, у нее есть свои плоть и кровь, и задача историка воссоздать художественный ее образ. Это отвечало всем запросам и таланту Сережи, и высшего достижения <оно> достигло в духовном образе Сократа, который является вообще гениальной синтетической фигурой древней философии.

Припоминая свою юность, могу сказать, какое глубокое поворотное влияние в моем внутреннем духовном и нравственном развитии имел облик Сократа. Может быть, ни одна книга в жизни не оказала на меня такого влияния, как книга Alfrède Fouillée: *La philosophie de Socrate*¹⁴, которую дал мне прочесть Сережа. Он сам очень высоко ценил ее. Я хотел бы проверить свое впечатление: отвечала ли эта книга тогдашним общим моим настроениям, или она действительно является таким прекрасным возбудителем духовных и философских запросов для пробуждающегося юношеского мышления.

В моем дневнике того времени подробно записаны были все перипетии диспута Сережи. К сожалению, дневник этот, как и другие бумаги, оставался в шкафу в Васильевском и, конечно, погиб во время пожара. Мне не жаль дневников, но жаль некоторых страниц, как те, на которых я заносил, стараясь быть точным, то, чему был свидетель. Помню успех диспута, слабые, как мне казалось, возражения оппонентов, что и не мудрено, ибо трудно, особенно в России, найти двух специалистов по одному и тому же предмету, и часто оппоненты мучаются необходимостью найти серьезные возражения в вопросе, к которому мало подготовлены. Помню также трогательное волнение брата Жени, который интенсивно переживал за Сережу, все подробности диспута.

Если не ошибаюсь, осенью 1890 года Сережа с семьей уехал в Берлин и там провел всю зиму. Эта зима была полна для него самого живого интереса. В это время были еще живы и процветали такие столпы науки, как Курциус¹⁵, Моммзен¹⁶, Дильс¹⁷. Сереже удалось не только познакомиться с ними, но и войти и сблизиться с этим обществом. Иногда он слушал их лекции. Всего более заинтересовало его знакомство с Гарнаком. Интересы его всецело разделяла Паша, которая знакомилась с женами ученых и профессоров, которые, впрочем, были не так интересны, как их мужья. От того времени сохранились интереснейшие ее письма и более редкие письма Сережи. В Берлине он со свойственной ему чуткостью вдыхал в себя атмосферу западной науки и просвещения, проверял свои прежние выводы, сохраняя вполне независимую оценку новых впечатлений. Поездка в Берлин была для него как бы завершением духовной и культурной возмужалости <...>

Сестра Марина

<...> Незаметно катятся дни, похожие один на другой, но полные своего интереса для каждого из молодежи, для которой в эти годы роста один месяц не похож на другой и все меняется – словно незримое наливание колоса в поле. Незаметно подходит дело к 17 августа. В этом году (1894) Марине в этот день минет 17 лет – девичье совершеннолетие младшей общей любимки. Готовится большое торжество. Ожидается съезд всех гостей. Дядя Петя с

циркулем в руках на полу террасы чертит и вырезает огромный транспарант, будет фейерверк. Раскладывается огромный стол в саду, звенят бубенчики с подъезжающими гостями. Нет незаполненного угла в доме. Только Лиду Лопухину оставляют в покое в ее апартаментах, но к ней бегают поминутно сообщать последние новости, и она с улыбкой их слушает и постепенно диктует мне длинное письмо своей сестре тете Эмили Капнист с описанием хода событий, пересыпая их своими словечками, которые мы все так ценим. В них дается добродушная характеристика действующих лиц, и каждый хочет прочесть, что про него написано. Папа утром приехал из города, куда постоянно ездит по делам больницы и Института, – где летом обычно производится ремонт, за которым он наблюдает. Он читает газеты у себя в кабинете или возится в цветнике, в чесунчевом или бледно-зеленом полотняном сюртуке, который у него существует с незапамятных времен. И то и дело идет к Мама обо всем с ней советоваться и говорить. Неизменное благодушие старших, и такое спокойствие и беспечность нас детей, под их крылышком и с переложением на взрослых всех ответственных решений. – А для нас беззаботное веселье. Конечно, не одно это настроение. У каждого из нас свои вопросы и запросы, подчас сложные, с которыми мы уходим уединяться в сад и лес. Всегда с весны целая программа на лето. То-то сделать, прочесть, передумать, изучить. Конечно, программа эта остается мало выполненной, но все же не одно благодушие и безделие наполняют жизнь.

Марина сияет в день своего рождения, получая ото всех заранее обдуманнные подарки, чувствуя, что все ее любят и что хорошо жить на свете, и заливается от беспричинного смеха, после чего я всегда ей кричу: «Звонче и беспечней», – и она опять смеется. Конечно, приехал Николай, но кроме него еще толпа двоюродных братьев и молодежи. Шум, гам, всем весело. За обедом окрошка, цыплята, мороженое, ланинское шампанское и многочисленные тосты. Когда темно, зажигается иллюминация, великолепный транспарант и фейерверк. Из деревни пришел народ в сад, и раздаются типичные подмосковные песни: «Щука-рыба плыла в море, А я девушка в неволе», с неподражаемыми вторыми голосами. Приехали и старшие братья, Женя от Щербатовых, где проводит лето с семьей, Сережа с Пашей, которые наняли дачу в нескольких верстах от Меньшово.

Проходит лето. В Меньшове остаются Папа, сестра Ольга, которая занята пристройкой к дому двухэтажного помещения, где устраиваются улучшенные удобства вместо прежних весьма примитивных и где Ольга устраивает еще специальную «больничную» комнату с «койкой» на случай холеры. Она оклеивает комнату различными изречениями и правилами, которыми ее дразнят. Над дверью <поговорка> «береженного Бог бережет». Я сочиняю воображаемую проповедь акулининского батюшки, когда его позовут освящать помещение с «удобствами». Батюшка говорит высоким фальшивым фальцетом с большим чувством, и я хорошо подражаю ему.

Мама с сестрами и Мариной уехали в Ялту к Самариным. Туда же, в Крым, поспешил, конечно, Николай. Оттуда приходят восторженные письма Мама, влюбленной в море, камушки, небо и солнце. И в этой лазури быстро наступает развязка романа – Марина становится невестой. Хотя это могло быть всего менее неожиданным, Мама озабочена: ей всего 17 лет, а ему 20 лет, он студент III курса, все это рано слишком, и хотелось бы попридержать. Но ничего не поделаешь. Решено только ждать год или два, но удастся ли столько ждать с бурным Николаем, которого земля не носит! Родители его счастливы, они любят Марину и, главное, обожают своего Николая, ни в чем не могут ему отказать и так рады счастием своего первенца. А в письмах из Крыма чередуются – поездки в Ореанду, Массандру, Лестничество, закаты солнца, переливы моря и песни любви... Марина – невеста! Это трудно осознать. Для нас она младшая, еще ребенок, и всем она так близка, а ее отнимают от нас. И возникает семейная ревность, и даже не всегда благожелательное чувство к Николаю. Достоин ли он нашей Марины... – У меня, который особенно близок с нею, уже давно острая братская ревность. Я порою не переношу Николая, его частых посещений и того, что он чувствует себя у нас, как у себя дома. Это мешаает немного дружбе и товариществу. Я отдаю себе отчет в том, что его винить не за что и что я должен быть рад за Марину, но мне это трудно. – Кому скоро это становится более чем трудно, кто прямо страдает – это Мама. Она так жила с Мариной, так следила за каждым ее шагом и теперь начинает чувствовать, что совершенно неизбежно, при всей своей любви и близости к Мама, Марину охватывает чувство, которое все же отделяет ее, потому

что у нее другой центр тяготения. Она другими, его глазами начинает смотреть на многое, он линияет на нее. По-прежнему Марина любит Мама, может быть еще сильнее; по-прежнему поверяет свои невинные тайны, ищет поддержки, но для того, чтобы она научила ее, как лучше войти в его жизнь, стать одно с ним. Она идеализирует своего Николая, видит в нем все совершенства и сознает себя недостойной его, а в душе Мама настоящая глубокая драма. Она не может не быть счастлива за Марину, но не может, конечно, разделять ее ослепляющего увлечения. В Николае она видит милого чистого мальчика, которого полюбила, но не может заставить себя видеть в нем исполнения всех совершенств. Наоборот, материнским сердцем она прозревает опасности слишком раннего брака с мальчиком, не перебесившимся и у которого еще столько соблазнов впереди. И в той же мере она, конечно, видит превосходство Марины, но боится за ее чрезмерную способность к самоотвержению, радостную готовность распластаться перед тем, кому отдалась раз и навсегда, без всякой мысли и политики и желания подчинить себе будущего мужа. На это Марина не способна. Она всю себя отдает без счета и расчета, беспрекословно, без условий и требований, с осознанием, что она ничто, а он все, и что он делает ей великое счастье, избрав ее женой. Такой Марина родилась, выросла, такой стала невестой и женой – на всю жизнь. Но, отдав свою жизнь мужу, она не могла измениться в духовном облике, и она осталась с той же ясной, кроткой, любящей младенчески чистой душой, с какой-то высшей мудростью, которую получила в дар от Бога. . .

Брат Сережа, ее крестный отец, как-то сказал про нее, что она из тех малых сих, про которых Господь сказал, что «ангелы их на небесах всегда видят лицо Отца Моего небесного».

Милая, милая Марина! Как она была прелестна и светла своим счастьем. Как они были милы вместе. Какая красивая юная любовь несла их на своих крыльях! – Конечно, не выдержали ни двух лет, ни одного года и венчались 2 июля 1895 г. в церкви Рождества Богородицы в Кудрине – приходе Гагариных, в ясный солнечный день, после чего уехали в Меньшово, дорогое им обоим.

Примечания

- ¹ *Трубецкой Г.Н.* Облики прошлого (Машинопись. С. 1–275. Хранится в семейном архиве Трубецких).
- ² Там же. С. 74–75.
- ³ Там же. С. 86.
- ⁴ Там же.
- ⁵ Ошибка. Князья Трубецкие принадлежат к выходцам из Литвы рода гедиминовичей.
- ⁶ Памяти кн. Гр.Н.Трубецкого: Сб. ст. Париж, 1930. С. 25–26.
- ⁷ *Бердяев Н.А.* Философия неравенства. М., 1990. С. 133–134.
- ⁸ *Платон.* Соч.: В 3 т. Т. 3. Ч. 1. М., 1971. С. 347.
- ⁹ Пункт, очко (*англ.*).
- ¹⁰ Петр Николаевич Трубецкой – сводный брат философов Трубецких, сын Николая Петровича от его первого брака.
- ¹¹ Она казалась жесткой, непреклонной (*франц.*).
- ¹² Образ жизни (*франц.*).
- ¹³ Точка зрения (*нем.*).
- ¹⁴ «Философия Сократа» – книга французского философа-электика Альфреда Фуйе (1838–1912).
- ¹⁵ Курциус, Эрнст (1814–1896) – историк, специалист в области истории Древней Греции.
- ¹⁶ Моммзен, Теодор (1817–1903) – историк, юрист, филолог, специалист в области истории Древнего Рима, лауреат Нобелевской премии по литературе.
- ¹⁷ Дильс, Герман (1848–1922) – филолог-классик и историк философии.

Публикация и примечания А.В.Соболева

В.В. Ушаков

Марксизм в контексте русской философской культуры рубежа XIX–XX вв.

Марксистская философия появляется в России одновременно с такими явлениями, как литературный и философский символизм, декадентство, модернистское искусство. В современной историографии эта эпоха часто называется русским Серебряным веком. Данный литературоведческий термин порой используется в расширительном значении, в том числе применительно к истории философии, в рамках которой подразумевает господство модернизма, символизма, религиозного мистицизма. В действительности контекст эпохи не столь однозначен. Рубеж XIX–XX вв. характеризуется не только апокалипсическими настроениями и сомнениями в рациональности мироустройства, но также и интенсивными поисками новых путей развития общества. Основная дилемма эпохи состояла в том, что восхищению достижениями цивилизации сопутствовало отторжение «бездуховного» мира современности. Научный пафос переплетался с иррационализмом и религиозным мистицизмом, а также мифотворчеством: мессианством, профетизмом, утопизмом. Научное мировоззрение, успехи социальных и естественных наук не препятствовали процессу созидания новой мифологии. Достижения науки сами становились предметом религиозных и мистических интерпретаций. Идея о том, что ход истории может быть не только осмыслен человеком, но и сознательно направляем, оказалась чрезвычайно плодотворной. В этом пункте соединились духовные искания эпохи. Поиск новых целей развития человечества стал главной задачей, которую ставили перед собой философы и литераторы Серебряного века.

Судьба философии русского марксизма в таком культурном контексте представляет безусловный интерес. Несмотря на то, что марксизм существенно отличался от таких направлений мысли, как декадентство, в нем можно обнаружить мотивы, характерные для интеллектуальных поисков рассматриваемой эпохи в целом. Задача статьи – не только продемонстрировать многообразие русской марксистской философии конца XIX – начала XX в., но и предпринять ее анализ как феномена философской культуры Серебряного века.

В советской историографии история развития марксизма в России была искажена и нагружена идеологическими установками, а в современной отечественной истории философии марксизм в России почти выпал из поля зрения исследователей. Изучение этой темы фактически отдано на откуп «новым левым», для которых полемика и политическая борьба значат больше, чем исследование историко-философских аспектов проблемы. Если марксизм советского периода (от В.И.Ленина до Э.В.Ильенкова) еще вызывает интерес у исследователей, то марксисты дореволюционного периода остаются малоизученными.

Метафизика всеединства и русский марксизм, на первый взгляд, не имеют ничего общего. Однако в русской философии можно найти тенденцию к сочетанию марксизма и идеалистической философии. В историографии русской философии часто пользуются удачной и емкой формулой, найденной С.Н.Булгаковым: «От марксизма к идеализму». Под идеализмом здесь следует понимать метафизику всеединства, софиологию и онтологию, основанную на религиозных догматах. В предисловии к своему сборнику с вышеуказанным символическим названием Булгаков отмечал, что между его идеализмом и марксизмом есть много общего. И это общее сосредоточено в социальной философии. Булгаков отмечал: «Между марксизмом и идеализмом, при всей противоположности их в сфере “теоретического разума”, существует значительная близость в сфере “разума практического”, социальных стремлений и идеалов. Идеалы социальной справедливости и общественного прогресса, свободы и равенства, политического либерализма и социального демократизма или социализма с необходимостью вытекают из основных принципов философского идеализма»¹.

Таким образом, в системе взглядов Булгакова материализм и идеализм согласны в том, что в общественной жизни довлеют идеи или идеалы. Однако материалисты считают, что идеалы – это продукт реальных материальных отношений, сложившихся внутри общества. А идеалисты полагают, что идеалы сами определяют общественные отношения. Поэтому легко возникает синкретическое учение, в соответствии с которым существует некий неизменный общественный идеал, определяющий жизнь общества. Подобное представление рождает своеобразную идеалистическую историософию. Учение марксизма о стадиях развития общества как объективной исторической тенденции смешивается с религиозными представлениями о стадиях развития человечества, стремящегося к «Новому Иерусалиму». Идея социального прогресса легко может обернуться идеей массового духовного совершенствования, «возрастания» (в терминах П.А.Флоренского). Следовательно, возникает представление о том, что «марксистского идеала» можно достигнуть с помощью некоего сверхмощного усилия, подобного религиозному «подвигу»². Плеханов в ходе своей полемики с Богдановым выразительно говорил об опасности гибрида идеализма и марксизма: «Идеализм всех цветов и оттенков справляет в нашей литературе настоящие оргии и когда некоторые идеалисты, вероятно, в интересах пропаганды своих идей, объявляют свои взгляды марксизмом самоновейшего образца. Я твердо убежден, что теоретическое размежевание с этими идеалистами необходимо нам теперь больше, чем когда-нибудь»³.

Мессианский утопизм характерен и для русской религиозной философии, и для русского революционного движения. Марксистское учение в представлениях радикальных революционеров приобретало характер предмета субъективной веры. В среде русских марксистов циркулировала идея об особом историческом пути России и русского народа, а соответственно – особом характере будущих революционных преобразований в стране. Для русской религиозной философии еще в большей степени характерны неоромантические представления об уникальном общественном идеале русского народа. России отводится роль духовного вождя мира, подобно тому как религиозная метафизика ждала от русского православного мировоззрения «нового слова» о грядущем человечестве. В основании мессианского утопизма лежит новоевропейская концепция о

возможности осмысленного управления социальными процессами и форсирования прогресса общества. Как и многие западные концепции развития, относящиеся к эпохе конца XIX – начала XX в., она отягощена идеями «духовности», «самобытности», «народного духа». Не случайно в русском марксизме сливаются понятия «соборности» и «коллективизма», идеи Маркса и «духовность», социализм и «национальная идея».

Из концепции русской специфичности возникла большевистская идея о том, что российский капитализм – это «слабое звено» мирового империализма. Поэтому неразвитость России – не препятствие, а условие неизбежности пролетарской революции в стране. Эта идея противоречила основным положениям марксизма о возможности социалистической революции только в развитых странах. Еще Энгельс высмеивал подобные представления, говоря об идее «избранного народа социализма»⁴. Тем не менее, правы оказались русские марксисты. Социалистическая революция действительно победила только в одной стране мира, а построенный на основе марксизма общественный строй оказался наделенным уникальными особенностями, которые лишь отчасти были предсказаны классиками марксизма.

В русском марксизме конца XIX – начала XX в. предпринимались попытки последовательно развивать идеи Маркса и Энгельса в применении к России. Главный представитель данного направления – Г.В. Плеханов. Если русские «идеалисты» от марксизма всячески разрабатывали идею национальной специфики, то классический марксизм строго разделяет формальные особенности развития тех или иных народов и единообразный подход к изучению такого развития. Анализируя русскую историю и современность, Плеханов решительно отверг теорию «самобытности» русской общественной жизни. Исследуя формировавшуюся в конце XIX – начале XX в. капиталистическую экономику России, Плеханов пришел к выводу, что Россия идет тем же самым путем, что и остальные европейские страны. Идеалистические представления о том, что ценности, сложившиеся в эпоху феодализма, являются основанием для общественного идеала России эпохи капитализма, Плеханов считал всего лишь свидетельством страха перед прогрессом. Он констатировал, что «теория русской самобытности становится синонимом застоя и реакции»⁵. Плеханов отрицательно отнесся также к большевистской

идее «слабого звена» и исключительной роли России в пролетарском революционном движении. Он не принял и большевистскую идею форсирования социального прогресса, полагая, что социальные изменения могут являться лишь следствием развития производительных сил. Вначале требовалось, по его мнению, восполнить «нехватку капитализма» в России, о которой говорил Ленин, – в противном случае революция приведет к социальному регрессу.

Плеханов ратовал за тотальное переустройство всей социальной действительности, не приемля идеологии постепенного реформирования общества. Он фактически призывал уничтожить все, что создано в ходе исторического развития общества, и построить новый мир. Определенным образом, идеи марксизма приобретают здесь почти эсхатологический характер. Необходимость тотальной деструкции привычных социальных отношений становится идеей, так или иначе близкой и религиозным мыслителям Серебряного века, и русским марксистам. Чувство гибели старого мира оборачивается ожиданием рождения нового миропорядка. Как отмечал философ: «С тех пор, как я правильно понял марксизм, я всегда считал, что революционер изменяет самому себе и своему “новому принципу”, если ограничивается одним “внешним революционированием”»⁶. Социальная реформа останется только внешним явлением и утратит свой смысл, если не будет сопровождаться решительной борьбой с историческим наследием, составляющим внутреннее содержание реформируемых институтов. Невозможно оставлять старые социальные институты и модели общественного устройства, это приведет только к регрессу. Для Плеханова, как последовательного марксиста, вся история представляет собой последовательную смену господства тех или иных общественных классов. Когда тот или иной класс ведет борьбу за власть, он является передовым, потому что его интересы вынужденно выражаются в идеологии, объективно выгодной всему обществу. А всякий господствующий класс неизбежно разлагается морально. Так, в эпоху буржуазных революций передовая часть общества воевала с «безнравственной» аристократией и тем самым произвела новое представление о нравственности и гражданских свободах.

Для Плеханова XX век является временем, когда возник новый претендент на место господствующего класса. Это «четвертое сословие», пролетариат, наемные работники капиталистических

предприятий. Лишенные равных прав с господствующими условиями, пролетарии производят общественный идеал всеобщего равенства и социального обеспечения. Отвечая объективным интересам рабочих, этот идеал одновременно является новой декларацией прав человека и гражданина, выгоден для всех без исключения подчиненных членов общества. Здесь русский (и не только русский) марксизм делает переход от логики существования к логике должного. Класс, поднимающийся вверх, пролетариат, становится у Плеханова носителем новой моральной и нравственной чистоты. Здесь происходит некая подмена: новый общественный порядок объявляется наилучшим. Если следовать положениям марксизма, конечно, каждая новая общественная формация приближается к реализации большей свободы для большего количества людей. Но ясно, что социализм будет иметь и свои недостатки, породит новые войны и преступления, новые репрессивные машины и новую эксплуатацию. Еще Энгельс выступал против прямолинейного представления о будущем: «История так же, как и познание, никогда не получают окончательного завершения в каком-то совершенном, идеальном состоянии человечества; совершенное общество, совершенное государство, это – вещи, которые могут существовать только в фантазии. Все общественные порядки, сменяющие друг друга в истории, представляют собой лишь преходящие ступени бесконечного развития человеческого сообщества от низшей ступени к высшей»⁷.

Труды Плеханова имеют характерную для философии *fin de siècle* особенность: интерес к психологии личности и проблемам творчества. Личность творца – это не изолированная метафизическая сущность, а социальный субъект, в котором исходная психологическая природа постоянно проявляется и изменяется через различные общественные отношения. Творчество должно заменить подневольный труд, а удовольствие от производства и созерцания искусства – некритическую веру в общественные иллюзии. Плеханов вообще полагал, что искусство должно заменить религию. По его мнению, религия, будучи лишь продуктом воображения, выдает себя за действительность, а искусство, отражая действительность, не скрывает того, что оно есть плод художественного воображения. Для культурного контекста конца XIX – начала XX в. вообще характерна повышенная оценка роли искусства.

В нем видят сочетание интимного с общественным. Философская эстетика получила в это время серьезное развитие: исследования, например, романов Достоевского фактически приравнивались к выработке философской позиции. Философия сама заговорила языком художественной прозы и искусства. У Флоренского православная онтология предстает в виде писем интимному другу, а в сочинениях Розанова «уединенное» переплетается с общемировым. Е. Трубецкой находит в русской иконе «умозрение в красках». Такое сочетание личного и общественного, художественного творчества и философии привело к пророчеству. Пророк ценен своей творческой индивидуальностью, но его идеи носят общественный, даже «всемирный» характер. Создателем нового мира становится поэт, живущий идеей «искусства для искусства», предполагающей одновременно проповеднический пафос, отторжение современной реальности, утопическую мечту о «новом мире». Цель человечества, согласно Плеханову, – мир, в котором люди не будут нуждаться в слепой вере в религию и мифы, а станут сознательно использовать свои творческие способности. Плеханов говорил о том, что всякий творческий процесс отражает социально-экономические условия жизни творца. Идея «искусства для искусства» на деле является выражением разлада между индивидом и окружающей его общественной средой. Этот разлад имеет революционный потенциал: новые творцы, освободив себя, освободят весь мир и вернут его человеку. Еще в ранней работе Плеханов так изобразил роль творческой личности и ее гибели за дело освобождения мира: «Личности погибли, но масса знает, за что они погибли, борьба дала ей опыт, которого она не имела раньше, борьба рассеяла ее иллюзии, она осветила настоящим светом смысл существующих общественных отношений. Такие уроки не пропадают даром. Личности гибнут, но революционная энергия единиц переходит сначала только в оппозиционную, а затем, мало-помалу, в революционную энергию масс. В этом заключается весь смысл борьбы, этим объясняется также тайна иногда поистине невероятных успехов гонимых и преследуемых религиозных сект и политических учений»⁸. У Плеханова революционер обретает некие черты прежнего героя – поэта, отрицающего мир. Не случайно в марксистской литературе много места уделяется теме гонимого революционер-творца, чья гибель не напрасна, а революционеры часто сравнива-

ются с религиозными протестантами. Представители Серебряного века видели «роковую о гибели весть» (А.Блок) во всех явлениях жизни и своей личной биографии, а гибель за свои идеалы представляла высшим выражением творчества. Мандельштам скажет: «Смерть художника не следует выключать из цепи его творческих достижений, а рассматривать как последнее заключительное звено». В своей работе «Евангелие от декадана» Плеханов разбирает тезис известного литератора Серебряного века Н.Минского о союзе революционного и декадентского движений. Минский писал: «Когда же вместо словесных призывов к свободе над Россией пронеслось живое дыхание свободы – совершилось нечто, с точки зрения либеральной критики, непонятное, а на самом деле необходимое и простое. Все, я подчеркиваю это слово, все без исключения представители новых настроений: Бальмонт, Сологуб, Брюсов, Мережковский, А.Белый, Блок, В.Иванов – оказались певцами в стане русской революции. В лагере реакции остались поэты, чуждавшиеся символизма и верные старым традициям: Голенищевы-Кутузовы и Цертелевы. То же самое произошло и в семье русских художников. Утонченные эстеты из “Мира Искусства” создают революционно-сатирический журнал в союзе с представителями крайней оппозиции, между тем как старые рыцари тенденциозной живописи, столпы передвижных выставок, с первым громом революционной грозы попрыгали по углам»⁹. Плеханов указывает, что такая революционность поэтов носит эстетический и подражательный характер. Так Бодлер был попеременно то реакционером, то поклонником революции: «Почему Бодлер, в 1846 г. умолявший душу-городового колотить республиканца по лопаткам, два года спустя оказался “певцом в стане революции”? Потому ли, что он продал себя революционерам? Конечно же, нет. Бодлер оказался “в стане революции” по той все-таки гораздо менее постыдной причине, что его, совершенно неожиданно для него самого, забросила в революционный лагерь волна народного движения. Впечатлительный, как истеричная женщина, он неспособен был плыть против течения, и когда вместо “словесных призывов к свободе” над Францией “пронеслось живое дыхание свободы” он, еще так недавно и так грубо издевавшийся и над призывами к свободе, и над активной борьбой за нее, подобно бумажке, летящей по ветру, полетел в лагерь революционеров. А когда восторжествовала ре-

акция, когда затихло живое дыхание свободы, он стал находить смешной идею прогресса»¹⁰. Плеханов воспроизводит типичные для Серебряного века культурные мифы. Это миф о стремлении к революционным преобразованиям и неспособности их совершить, о слабости, истеричности и подражательности современного человека культуры, погруженного в мир ненавистных капиталистических отношений и лишённого способности к действию. Это и миф о новом «человеке из народа», полном неистраченных сил, который должен прийти и дать начало новой культуре. Эстетика отрицания «мещанского» мира перерастает в эстетику борьбы за новый социальный порядок.

В эпоху между двумя русскими революциями (1905 и 1917 гг.) получил развитие и еще один вариант марксизма, связанный с либеральной идеей. Здесь можно говорить о переходе «от социализма к либерализму». Для марксизма всякое новое общество – это способ достижения большей свободы. Но всякая свобода должна быть, прежде всего, экономической. О таком понимании Маркс и Энгельс писали еще в «Манифесте Коммунистической партии» и отвергли его: «Под свободой, в рамках нынешних буржуазных производственных отношений, понимают свободу торговли, свободу купли и продажи»¹¹. Марксисты отрицают необходимость рыночных свобод в обществе будущего, а либеральная мысль выражает надежду на позитивную роль свободы предпринимательства. Поэтому, сохраняя ценные положения социального анализа, предпринятого марксизмом, «либеральные» марксисты постепенно отходят от революционного пафоса. Наиболее значимо здесь имя П.Б.Струве. Он считается основателем русского «легального марксизма». После знакомства русской философии с марксизмом в России, как и в иных странах, сложилась научная школа, которая использовала и творчески развивала многие его важнейшие положения. Эта школа получила название «легальный марксизм», потому что, в отличие революционеров, ее представители выступали в легальных печатных изданиях. «Легальные марксисты» отказались от практической революционной борьбы, сосредоточив свои усилия на развитии научного представления об устройстве социальной жизни.

Согласно Струве, философия Маркса не просто является содержательным исследованием капиталистического общества, но «по мысли ее творца, обнимает всевозможные изменения обще-

ственных форм, как в прошлом, так и в будущем; это смелая попытка из одного начала объяснить весь исторический процесс»¹². Поскольку марксизм – научная идеология, ей должен быть чужд дух необоснованных оценочных суждений. Марксизм не выдвигает общественный идеал, а изучает способы функционирования общественных идеалов. Струве защищает марксизм от обвинений в отсутствии этики. Он говорит, что «учение Маркса, как научная доктрина, не носит “антиэтического” характера; она просто объективная теория, исследующая то, что было, есть и будет, как необходимый закономерный результат прошлого и настоящего»¹³. Струве-марксист выступил против представлений о том, что общественные ценности и идеалы реализуются «сами собой», вслед за экономическим прогрессом. Струве полагал, что политический и социальный прогресс невозможен без сознательной борьбы граждан за свои права. Экономика может развиваться, а общественные отношения – оставаться не развитыми в должной мере.

Уже в ранних работах Струве содержались важные критические замечания по поводу базовых положений революционного марксизма. Для марксизма государство представляет собой организованное насилие, призванное обеспечить торжество эксплуататорских классов. Однако Струве отмечает, что для Маркса и Энгельса государство есть, прежде всего, «организация порядка; организацией же господства (классового) оно является в обществе, в котором подчинение одних групп другим обуславливается его экономической структурой»¹⁴. Струве сдержанно относится к социализму как единственной альтернативе капитализма. Согласно логике самого марксизма, общественные идеалы суть продукт существующих общественных отношений. Современное представление о социализме – это, практически, не более чем пустое отрицание существующих порядков. Но капитализм развивается, изменяется, производительные силы общества вырастают, что будет способствовать изменению представлений о желаемом общественном устройстве. Поэтому более развитые капиталистические отношения породят и более развитые представления о целях исторического развития. Струве критиковал как народников и «русских социалистов», призывавших опереться на крестьянскую общину, так и родственный им «феодальный социализм», предлагающий вернуться к ранним способам общественной жизни.

Струве характеризует капитализм как в высшей степени прогрессивный общественный строй, развитие которого позволит осуществиться идеалам гражданской свободы. Капитализму присущ сильный общественный антагонизм, который заставляет общество развиваться невиданными ранее темпами. Струве приветствует разрушение прежних общественных норм под натиском капитализма: «Капитализм разрушает так называемые “устои”, но это удастся ему только потому, что “устои” никуда не годны и сами разваливаются»¹⁵. Цель истории для Струве – государство, призванное выполнять единственную роль обеспечения равенства гражданских прав и свобод. Способ достижения – мирное преобразование общества, которое будет возможно благодаря организованности сознания индивидов. Именно понятие индивида, связанное с идеей частной собственности и свободной экономической деятельности, постепенно отвратило Струве от марксизма. Струве начал протестовать против утопических марксистских представлений, в которых, как ему стало казаться, человек нивелируется. Идея индивида и его борьбы за новый мир связывает философскую позицию Струве с культом рефлектирующего индивида, характерным для идеализма Серебряного века. Согласно Струве, в подлинном смысле целью истории является личность, а общество – всего лишь средство ее осуществления. Марксизм стал для Струве лишь одним из этапов на пути формирования либеральной демократической политической и социальной философии.

Последняя выделенная нами тенденция в русском марксизме начала века связана с именем М.И.Туган-Барановского. Основные черты такого марксизма – это большое внимание к этическим ценностям, учение о свободе личности как высшей ценности, отказ и от свободного рынка, и от государственного планирования в пользу кооперации. Туган-Барановский достаточно критически освоил труды Маркса и Энгельса. Он указывал, что в этих трудах невозможно найти никакой связной теории. Вся теория у классиков марксизма остается лишь рядом отрывочных афоризмов. Возражения у Туган-Барановского вызывали основные положения марксизма. Он указывал на нечеткость определения роли производительных сил для общественного развития, неубедительное отождествление цены и стоимости, противоречия в определениях базиса и надстройки. Туган-Барановский предложил заменить

многозначные термины «общественное производство», «производительные силы», «производственные отношения» одним термином «хозяйство» и описывать с его помощью как экономические, так и духовные составляющие общественной жизни. «Хозяйство» оказывается исторически развивающейся основой всей жизни общества. Широкое использование в марксизме понятия «производства» также не устраивает Туган-Барановского. Он приходит к выводу, что производство, понимаемое как основа всех иных общественных отношений, само зависит от непродуцированных отношений: «Сказать, что производство есть основа жизни, значит, сказать весьма мало. Состояние производства зависит от самых различных социальных моментов – так, например, от состояния науки, правового строя, господствующих нравов и т. д. Если общественный строй зависит от условий производства, то и производство зависит от условий общественного строя»¹⁶.

Общественные взгляды Туган-Барановского в ходе его научной деятельности неоднократно варьировались в деталях, но сохраняли черты, характерные для марксистского учения. Главным препятствием на пути к общественному благу Туган-Барановского полагал частную собственность. Он называл ее корнем всякого социального зла. Идеалы его носят кооперативный характер. По его мнению, политика неограниченной конкуренции и свободного рынка исчерпала себя к началу XX в. Экономика нуждается в регулировании со стороны кооперативного сотрудничества людей. Как он писал в одной из своих первых работ, «на смену принципу индивидуальной свободы выдвигается теперь новый великий принцип – ассоциации, который должен избавить человечество от потрясений и несчастий, сопровождающих в настоящее время промышленный прогресс. Важнейшая задача нашего времени заключается в социальной реформе»¹⁷.

Туган-Барановский, повторяя типичные для марксистов инвективы против конкуренции и рыночной экономики, призывал решительно сражаться с самыми основами рынка. Согласно его выводам, причиной постоянных экономических кризисов является непропорциональность хозяйственной жизни рыночной экономики, порождающей перепроизводство и недопотребление. Коллебаясь временами между реформизмом и революционным учением, он в целом принимал пролетарскую революцию. Туган-Баранов-

ский отрицательно относился к идеям постепенного угасания капитализма и мирного построения социалистического общества. Философ считал, что капитализм не умрет естественной смертью: он будет разрушен сознательной волей человека, разрушен эксплуатируемым классом общества, т. е. пролетариатом. Пролетариат сможет стать общественной силой при помощи кооперативного движения. Противник сильного государства, Туган-Барановский полагал, что мелкие хозяйства составят фундамент нового типа общественных кооперативных отношений, где уважение к затраченному труду станет основой этического отношения к трудящемуся.

Туган-Барановский ставил вопрос о необходимости не только экономического, но и этического обоснования социализма. Для Маркса всякая мораль является превращенной формой общественного сознания, она не показывает положение дел в обществе, а искажает и маскирует их. Однако Туган-Барановский полагал, что общество невозможно без развитого позитивного представления о ценностях. Общественные ценности он описывал как продукт, производимый тем же способом и по тем же универсальным законам спроса и предложения, что и материальные вещи. Следуя этой логике, можно сказать, что общественный спрос на идеалы порождает соответствующее предложение. Этика Туган-Барановского выражается в суждении, получившем в истории название «теоремы Туган-Барановского»: предельная полезность общественного блага прямо пропорциональна затраченному труду. Это учение стало синтезом марксизма и теории предельной полезности. Связать этическую и экономическую теорию – задача, для решения которой философ обратился к неокантианскому этическому учению.

Неокантианство являлось одной из самых развитых и популярных новых философских учений в России эпохи, связанной с культурой Серебряного века. Туган-Барановский вполне недвусмысленно заявлял, что философская позиция марксизма представляется ему слабой, и высказывал предположение о том, что синтез марксизма с кантианством позволит подтвердить догадки Маркса более основательным философским учением. Он писал: «Форлендер неопровержимо доказал, что единственно возможным этическим обоснованием социализма является кантовская идея самоцельности человеческой личности. Весь этический пафос социализма вытекает из этой идеи, которая сознательно или бессознательно предполагает

ется каждым социалистом. С другой стороны, логическое развитие ее неизбежно приводит к социализму. А так как социализм не есть чисто теоретическое построение, но относится к практике общественной жизни и, следовательно, лежит в сфере этики, то названная идея должна быть признана центральной идеей социализма»¹⁸. Примечательно, что марксист Туган-Барановский считает необходимым дополнить марксизм именно теми моментами, которые основатели марксизма решительно и сознательно отбрасывали. Прежде всего, это потребность в «вечных ценностях». В работе «Людвиг Фейербах и конец классической немецкой философии» Энгельс говорит: «Для диалектической философии нет ничего раз навсегда установленного, безусловного, святого. На всем и во всем видит она печать неизбежного падения, и ничто не может устоять перед ней, кроме непрерывного процесса возникновения и уничтожения, бесконечно восхождения от низшего к высшему»¹⁹.

Можно подвести некоторые итоги. Марксизм в России сохранил себя как альтернативу идеалистической философии Серебряного века. Но, безусловно, русский марксизм приобрел в ходе своего развития некоторые черты, сближающие его с духовными исканиями эпохи. При этом один из вариантов русского марксизма связан с синтезом марксистских идей с идеями «нового религиозного сознания». Булгаков, совершивший переход «от материализма к идеализму», не случайно писал, что «несмотря на его относительную научность, в марксизме бьет горячий ключ социального утопизма, питающий чисто религиозное одушевление»²⁰. Социал-демократическое движение, опиравшееся на наиболее последовательное применение идей исторического материализма к изучению России, выразилась в идеологии политического освобождения и создания новой морали. «Легальные марксисты» критиковали революционных марксистов за догматизм. Одни легальные марксисты, в частности, Струве, отошли как от революционных взглядов, так и от радикальных идеалов отрицания частной собственности, перейдя на либеральные конституционно-демократические позиции. Струве призывал к мирному преобразованию капиталистического общества, которое станет возможным благодаря организованному сознанию индивида. Другие легальные марксисты пытались оставаться в рамках социалистической идеологии. Туган-Барановский предложил дополнить марксизм этикой, соединяющей в себе кан-

тианский идеализм и теорию предельной полезности. Идеология «нравственного социализма» сочетает положения о насильственном уничтожении свободного предпринимательства и формировании свободного кооперативного общественного устройства. Различные варианты марксизма, сложившиеся в процессе апробации идей Маркса и применения их к русской действительности, так или иначе связаны с идейным контекстом эпохи.

Критическое отношение к развитию капиталистических отношений в России, поиск альтернатив развития России и поиск новой культуры – эти идеи сближают искания религиозных философов и марксистов. Марксизм и русскую религиозную философию объединяет потребность вывести философию, науку и искусство за пределы узкопрофессиональной деятельности. И для марксистов и для религиозных идеалистов философская идея должна стать самой жизнью. Также и творчество должно осуществляться не в замкнутом кругу художников и ценителей, а изменять саму жизнь людей. Марксистская философия, получив развитие в России конца XIX – начала XX в., быстро распалась на несколько конкурирующих научных и политических движений. Главным предметом дискуссии марксистов в России (и не только) было не изучение нынешнего состояния общества, а поиск черт грядущего мира, который предполагалось реализовать на практике. Марксистская философия в России поставила такие вопросы, которые до сих пор представляются актуальными: политическая и философская дискуссия в России, так или иначе, до сих пор связана с истолкованием марксистских идей.

Примечания

- ¹ Булгаков С.Н. От марксизма к идеализму. СПб., 1903. С. VI.
- ² Соединение религиозного и марксистского мировоззрения нашло выражение в философии «богостроительства» (А.В.Луначарский, В.А.Базаров, Максим Горький). Деятельность этого движения не рассматривается в данной статье из-за нехватки места.
- ³ Плеханов Г.В. *Materialismus militans* // Плеханов Г.В. Соч. Т. 17. М., 1924. С. 4.
- ⁴ Энгельс Ф. Об общественных отношениях в России // Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произведения: В 2 т. Т. 2. М., 1948. С. 43.
- ⁵ Плеханов Г.В. Социализм и политическая борьба // Плеханов Г.В. Соч. Т. 2. М., 1922. С. 27.
- ⁶ Плеханов Г.В. Предисловие к 1-му тому первого Собрания сочинений // Плеханов Г.В. Соч. Т. 1. М., 1922. С. 28–29.

- ⁷ *Энгельс Ф. Л. Фейербах и конец классической немецкой философии // Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произведения: В 2 т. Т. 2. С. 343.*
- ⁸ *Плеханов Г. В. Закон экономического развития общества и задачи социализма в России // Плеханов Г. В. Соч. Т. 1. С. 73–74.*
- ⁹ *Цит. по: Плеханов Г. В. Евангелие от декаданса // Плеханов Г. В. Соч. Т. 17. С. 292.*
- ¹⁰ *Плеханов Г. В. Евангелие от декаданса // Там же. С. 294.*
- ¹¹ *Маркс К., Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии // Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произведения: В 2 т. Т. 1. М., 1948. С. 23.*
- ¹² *Струве П. Б. Критические заметки к вопросу об экономическом развитии России. СПб., 1894. С. 45.*
- ¹³ *Там же. С. 68.*
- ¹⁴ *Там же. С. 53.*
- ¹⁵ *Там же. С. 287.*
- ¹⁶ *Туган-Барановский М. И. Теоретические основы марксизма. СПб., 1906. С. 7.*
- ¹⁷ *Туган-Барановский М. И. Промышленные кризисы в современной Англии. СПб., 1894. С. 512.*
- ¹⁸ *Туган-Барановский М. И. Кант и Маркс (по поводу русского перевода сборника статей Форлендера о Канте и Марксе) // Туган-Барановский М. И. К лучшему будущему. СПб., 1912.*
- ¹⁹ *Энгельс Ф. Л. Фейербах и конец классической немецкой философии // Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произведения: В 2 т. Т. 2. С. 343–344.*
- ²⁰ *Булгаков С. Н. От марксизма к идеализму. СПб., 1903. С. X.*

Библиография

- Маркс К., Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии // Маркс К., Энгельс Ф. Избр. произведения: В 2 т. Т. 1. М., 1948.*
- Плеханов Г. В. Закон экономического развития общества и задачи социализма в России // Плеханов Г. В. Соч. Т. 1. М., 1922.*
- Плеханов Г. В. Евангелие от декаданса // Плеханов Г. В. Соч. Т. 17. М., 1924.*
- Плеханов Г. В. Предисловие к 1-му тому первого Собрания сочинений // Плеханов Г. В. Соч. Т. 1. М., 1922.*
- Плеханов Г. В. Социализм и политическая борьба // Плеханов Г. В. Соч. Т. 2. М., 1922.*
- Плеханов Г. В. Materialismus militans // Плеханов Г. В. Сочинения. Т. 17. М., 1924.*
- Струве П. Б. Критические заметки к вопросу об экономическом развитии России. СПб.: Тип. И. Н. Скороходова, 1894.*
- Туган-Барановский М. И. Кант и Маркс (по поводу рус. пер. сб. ст. Форлендера о Канте и Марксе) // Туган-Барановский М. И. К лучшему будущему. СПб., 1912.*
- Туган-Барановский М. И. Промышленные кризисы в современной Англии. СПб.: Изд. О. Н. Поповой, 1894.*
- Туган-Барановский М. И. Теоретические основы марксизма. СПб.: Тип. И. Н. Скороходова, 1906.*

Хоу Цзинна

Мистический эмпиризм Н.О.Лосского в смысле и вне смысла мистики*

Главная гносеологическая работа Николая Онуфриевича Лосского «Обоснование интуитивизма» была впервые напечатана в журнале «Вопросы философии и психологии» за 1904–1905 гг. под названием «Обоснование мистического эмпиризма». В первом отдельном издании 1906 г. она получила теперешнее название. При втором издании 1908 г. добавляется подзаголовок «Пропедевтическая теория знания». Следует отметить, что хотя термин «мистический эмпиризм» устраняется из заглавия, но в тексте сохраняется. По словам автора, «поскольку мы оперируем с этим понятием, в нашей теории знания, имеющей пропедевтический характер, нет речи ни о чем таинственном, неопределимом, принадлежащем к мирам иным», т. е. ни о чем таком, что обычно подразумевается под этим понятием¹.

Н.О.Лосский также называл свою теорию знания «универсалистический эмпиризм», в отличие от эмпиризма Локка, Беркли и Юма, который он обозначал термином «индивидуалистический эмпиризм». Последний, исходя из предпосылки обособления Я от не-Я, признает за опыт чувственные образы, как действия объекта на субъект, из которых образуются символы внешнего мира. Универсалистический эмпиризм вопреки размежеванию Я и не-Я подчеркивает, что объект может быть трансцендентным в отношении к субъекту и одновременно имманентным в отношении к процессу знания; таким образом опыт относительно внешнего мира пред-

* Работа выполнена при поддержке Стипендиального фонда Китая.

стает «испытыванием, переживанием наличности самого внешнего мира, а не одних только действий его на Я»². Опыт перестает быть индивидуальным. Лосский характеризовал такой опыт как непосредственное сознание внешнего мира, т. е. интуицию, как мистическое восприятие, а в дальнейшем еще и координацию субъекта с объектом.

Таким образом, в связи с использованием термина «интуиция» также произошла демистификация. Под словом «интуиция» разумеют «нормальные обычные способы восприятия и умозрения», а не «особую загадочную способность, присущую лишь некоторым высокоодаренным лицам». Вместе с тем Лосский пытался показать, что все они (эти способы) «имеют характер непосредственно созерцания бытия в подлиннике»³.

Философ характеризовал эти способы как мистические, исходя из мистического соображения о том, что «Бог и человеческое сознание не отделены друг от друга непроходимую пропастью», во всяком случае, бывают моменты «полного слияния человеческого существа с Богом», когда «человек чувствует и переживает Бога так же непосредственно, как свое Я»⁴. В этом же суть мистического восприятия: транссубъективный мир познается так же непосредственно (интуитивно), как мир субъективный. Лосский в скобках отмечал, что транссубъективный мир включает Бога, если Он есть. Мыслитель в данной работе не выходил за границы констатации того, что Бог познается, в то время как в книге «Мир как органическое целое» (1915 г.) Бог упоминается так же часто, как в «Обосновании интуитивизма» – интуиция⁵.

Надо отметить, что не всякая теория знания предполагает «непроходимую пропасть» между Я и не-Я. Ее не предполагают, по крайней мере, наивный реализм и родственные ему учения. Согласно этой теории, когда на предмет направляют внимание, данный предмет как бы находится сам в сознании познающего. Такое учение называется реализмом потому, что «считает содержание чувственного восприятия не субъективными переживаниями, а самой действительностью, реальностью». Оно называется наивным потому, что «владеет не философствующим умом инстинктивно, безотчетно»⁶. Лосский полагал, что его теория по существу сходна с наивным реализмом. Критикам, утверждавшим, что интуитивизм представляет собой возрождение наивного реализма, он отвечал,

ссылаясь на замечание немецкого философа В.Шуппе о том, что современные учения этого типа возрождают в наивном реализме «его реализм, но освобождаются от его наивности, так как признают транссубъективную реальность объекта не безотчетно, а на основании разработанного учения о строении сознания»⁷.

Сам Лосский разрабатывал учение о строении сознания так, чтобы различить два типа содержаний сознания. Одни содержания «непосредственно испытываются, как проявления моего Я», а другие – «непосредственно испытываются, как что-то чуждое моему Я». При этом первые содержания всегда считаются «психическими и принадлежащими к внутреннему миру субъекта», между тем как вторые сначала рассматриваются как внешний (транссубъективный) мир (наивный реализм), а потом оказываются столь же субъективными и психическими, как первые (индивидуалистический эмпиризм)⁸.

Лосский не просто стоял на чьей-то стороне (хотя известно его одобрение реализма), он был против смешивания содержаний сознания с психическими состояниями. По его мнению, далеко не все психические состояния сознаются (большинство из них существуют вне сознания), и соответственно, далеко не все содержания сознания являются психическими (транссубъективный мир также является содержанием сознания). Все дело в том, что когда внимание направляется на внутренний мир, то он переходит в сферу сознания как собственное свое, а когда внимание направляется на внешний мир, то он вступает в кругозор сознания, оставаясь вне субъекта.

Таким образом, сознание носит, по словам С.А.Левицкого, «по своей исконной природе, открытый, а не закрытый характер... оно подобно не психическому вместилищу, в которое предмет должен попасть, неизбежно субъективно преломившись в нем, а, скорее, средоточию лучей, освещающих своим вниманием те или иные отрезки бытия»⁹.

Внешний мир находится в сознании самолично, в подлиннике, а не воспринимается так, как он дан в опыте (в смысле индивидуалистического эмпиризма). Немалые противоречия и затруднения исходят из насильственного субъективирования внешнего мира, к тому же ничем не оправданного, не обогащающего ни внутренний, ни внешний мир.

Лосский не вычеркнул субъекта из царства знания, а реконструировал состав знания. Он обозначал содержания сознания (психические состояния и внешний мир) как объективную сторону знания, а к субъективной стороне относил внимание и сравнение (акт знания). Впрочем, он говорил, что «объективная сторона знания не может явиться в человеческом сознании без посредства субъективной стороны, т. е. акта знания»¹⁰. Логично возник вопрос о том, что является в процессе сознания (и знания), сам объект или его образ, обработанный актом знания? Если справедливо то, что происходит в последнем случае, то это не противоречит ли тому, что называлось «непосредственным созерцанием»? Лосский отвечал, что «если в результате этого процесса в самом деле получается образ познаваемого объекта (под образом мы разумеем не копию объекта, а самый объект в дифференцированном виде), а не какого-либо иного явления, то цель достигнута, мы обладаем истиною»¹¹.

Разумеется, по Лосскому, такой образ по существу является самим объектом. Этот дифференцированный образ объекта – не психический образ, полученный в опыте (эмпиризм), не образ-копия, созданный врожденными идеями (рационализм), как и не «явление» в кантовском смысле этого слова. Если эмпиризм и рационализм более или менее считаются с тем, насколько их образ сходен с предметом, а критицизм вообще не учитывает связанности явления с вещью-в-себе, которая никак не доступна познанию, то интуитивизм четко заявляет, что образ познаваемого объекта тождествен самому объекту, хотя это тождество предстает не иначе как частичное и неизменно сквозь призму акта знания.

Таким образом, напрасно кто-нибудь воскликнул бы: «...как счастлив интуитивист! ... все ему дано непосредственно и, стоит ему только захотеть, он может сразу оказаться обладателем совершенного знания о всех предметах»¹². На самом деле, от данности предмета сознанию до осознания и опознания всех его элементов лежит далекий путь, не пройденный до конца усилиями актов внимания, сравнения и дифференцирования.

Однако интуитивизм имеет превосходство над эмпиризмом в том, что непосредственное сознание внешнего мира расширяет сферу опыта. Под опытом кроме чувственных качеств разумеются еще и следующие: пространственно-временная форма, субстанции-

альная основа качеств и форм, благодаря которой они воспринимаются как единство, нечувственные процессы – движение, активность и т. п., различные отношения вещи в ней самой и к другим вещам, вспоминаемые субъектом элементы прошлого опыта¹³.

Несмотря на столь универсалистический опыт, до сих пор мы не обнаруживали за ним ничего мистического, кроме метафорического сравнения с философским мистицизмом. Но откуда утверждение, к тому же самого автора, что «наша теория знания опирается на принцип, широко распространенный в мистических философских учениях, и в онтологии открывается простор для некоторых типично мистических построений»¹⁴? Оказалось, для того чтобы разрешить ряд метафизических загадок, вызванных пропедевтической теорией знания о непосредственном созерцании бытия, нужно еще дополнить «метафизические учения о строении мира и его онтологической связи с познающим индивидуумом»¹⁵. Иными словами, необходимо сочетать гносеологию с онтологией, что превращает пропедевтическую гносеологию в онтологическую. Лосский проделал это в книгах «Мир как органическое целое» и «Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция» (1938 г.).

В этой связи нельзя обойтись без упоминания концепции «всеединства» Вл. Соловьева. Лосского иногда рассматривали как одного из преемников этой концепции. Но в отличие от таких прямых продолжателей, как С.Л.Франк, он считался в лучшем случае косвенным преемником. По его словам, он прочитал большую часть произведений Соловьева и других русских религиозных философов лишь после высылки из России в 1922 г. Зато, «заяввшись Соловьевым, я открыл, что русские философы, начинавшие свою деятельность с увлечения идеями Соловьева, кончали тем, что далеко отошли от него, а я, мало знакомый с Соловьевым и исходивший из новоплатонизма, лейбницианства и шеллингианства, в действительности оказался в своей метафизике близким к Соловьеву»¹⁶. Тем не менее он успел разработать собственную оригинальную концепцию, исходящую из положения «все имманентно всему».

Лосский был убежден, как и Франк, в необходимости существования Сверхсистемного начала. Он особенно восхищался утверждениями Франка о том, что определенность подчиняется так называемым логическим законам, а именно закону тождества («всякое А есть А»), закону противоречия («ни одно А не есть не-А») и

закону исключенного третьего («всякая определенность есть или А или не-А»). Причем не-А суть все другие определенности за вычетом А. Всякая определенность мыслима только в комплексе «А+не-А», т. е. в системе всех определенностей. Таким образом, должно быть начало, которое устанавливает отношение А к не-А, само не являясь определенностью, существуя вне системы и относясь к сфере металоогического (сверхлогического).

Лосский развивал мысли о логических законах дальше, утверждая, что эти законы «не только логические, т. е. такие, которым подчиняется наше мышление об определенностях, но и онтологические (бытийственные), т. е. законы о свойствах самого бытия определенностей»¹⁷. Но потом они с Франком разошлись во мнениях, ибо Франк видит основу единения мира в Абсолюте, т. е. во «всеединстве», а по Лосскому, это единение основывается на творчестве субстанциальных деятелей, творящих психические и материальные события по логическим (бытийственным) законам. Нельзя отождествлять мир с Абсолютом, пребывающим выше него, начало мира должно быть вне мира (системы).

Субстанциальные деятели в метафизике Лосского обладают сверхвременным и сверхпространственным бытием (конкретно-идеальным бытием), они творят реальное бытие (временные и пространственно-временные события) по логическим законам, а кроме того, еще сообразно невременным и непространственным идеям (отвлеченно-идеальному бытию). Отвлеченно-идеальное бытие разделяется на два типа: одни идеи, которые называются формальными, суть идеи разных отношений, образующие форму мира (временные, пространственные, количественные и качественные отношения и т. п.). Другие в отличие от первых называются материальными: здесь имеются в виду идеи содержания мира (природность и вещественность), мыслимые в общих понятиях. Таким образом, субстанциальные деятели являются носителями отвлеченных идей, с одной стороны, и творцами реальных событий, с другой стороны. Реальное бытие существует не иначе как на основе идеального бытия, таково метафизическое учение «идеал-реализм». Что касается терминов «конкретный идеал-реализм» и «иерархический персонализм», то имеется в виду органическое миропонимание Лосского, в видении которого мир представляет собой систему личностей, подчиняющихся более высшим по иерархическому порядку.

Тут возникает важное понятие онтологической гносеологии Лосского: «единосущие». Субстанциальные деятели единосущны, как носители общих, сходных и даже тождественных идей, срашиваясь в одно целое. Таким образом, они способны «жить общею жизнью», не похожи на монады Лейбница, которые не имеют «ни окон, ни дверей». «Они так сращены друг с другом, что жизнь каждого деятеля существует непосредственно не только для него, но и для всех остальных: все имманентно всему»¹⁸. В другом месте философ истолковал смысл этой концепции так, что «все существа бессознательно или сознательно имеют при себе жизнь друга друга»¹⁹. Собственно это и есть «онтологическая спайка», которую Лосский объявил предпосылкой координации познающего субъекта с объектами. Элементы мира бытийственно единосущны, а значит, они более чем естественно находятся в сознании друг друга.

Онтологическая гносеология не может быть не мистической, переставая быть пропедевтической. Мало того, Лосский пришел к мысли о единосущии субстанциальных деятелей, вдохновляясь догматом Святой Троицы. Единосущие лиц Святой Троицы он называет конкретным, в то время как единосущие субстанциальных деятелей имеет отвлеченный характер, поскольку они спаяны онтологически отвлеченными идеями.

Следует отметить, что у Лосского металогическое начало разделяется на два вида: Бог и субстанциальные деятели. Если у последних созерцание осуществляется на основе и посредством «отвлеченного логического мышления», то созерцание Бога – «не умом одним, а и чувством или, вернее, любовью»²⁰. Или, еще точнее, верой. Здесь философствование влилось в русло мистики, что является одной из устойчивых традиций русской философии.

Примечания

- ¹ Лосский Н.О. Обоснование интуитивизма // Лосский Н.О. Избранное. М., 1991. С. 13.
- ² Там же. С. 102.
- ³ Лосский Н.О. Воспоминания. Жизнь и философский путь. СПб., 1994. С. 134.
- ⁴ Лосский Н.О. Обоснование интуитивизма. С. 100.
- ⁵ Старченко Н.Н. Мир, интуиция и человек в философии Н.О.Лосского. М., 1991. С. 18.

- ⁶ Лосский Н.О. Идеал-реализм // Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М., 1995. С. 332.
- ⁷ Лосский Н.О. Введение в философию. Ч. 1: Введение в теорию знания. СПб., 1911. С. 241.
- ⁸ Там же. С. 233–234.
- ⁹ Левицкий С.А. Н.О.Лосский // Лосский Н.О. Бог и мировое зло. М., 1994. С. 391.
- ¹⁰ Лосский Н.О. Введение в теорию знания. С. 249.
- ¹¹ Лосский Н.О. Обоснование интуитивизма. С. 195.
- ¹² Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция // Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. С. 159.
- ¹³ Там же. С. 186.
- ¹⁴ Лосский Н.О. Обоснование интуитивизма. С. 13.
- ¹⁵ Лосский Н.О. Воспоминания. Жизнь и философский путь. С. 133.
- ¹⁶ Там же. С. 246.
- ¹⁷ Лосский Н.О. Идеал-реализм. С. 309–310.
- ¹⁸ Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. С. 203.
- ¹⁹ Лосский Н.О. Идеал-реализм. С. 309.
- ²⁰ Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. С. 261.

Библиография

- Левицкий С.А. Н.О.Лосский // Лосский Н.О. Бог и мировое зло. М., 1994.
- Лосский Н.О. Введение в философию. Ч. 1: Введение в теорию знания. СПб., 1911.
- Лосский Н.О. Избранное. М., 1991.
- Лосский Н.О. Воспоминания. Жизнь и философский путь. СПб., 1994.
- Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М., 1995.
- Старченко Н.Н. Мир, интуиция и человек в философии Н.О.Лосского. М., 1991.

В.В. Ванчугов

Философствование в условиях немирного времени: постижение смысла «второй отечественной войны»

Среди переживших Первую мировую войну и выживших в ней особого внимания заслуживают те, кто при всех тяготах быта продолжил интеллектуальную деятельность, включившись в постижение «смысла войны», переосмысливая при этом и прежние свои рассуждения о жизни, о мире, о дружбе. Война оказала и положительное влияние на творчество мыслителей, вынужденных отказаться от привычных схем и искать новые пути решения проблем. Выявление «сущности войны» породило многочисленные опыты постижения «духа народа» (как своего, так и противника) и даже привело к обсуждению темы «национального своеобразия философии» участников конфликта.

По обе стороны фронта академические круги пребывали в патриотическом и националистическом угаре, переходящем в шовинизм. В Германии появляется воззвание 93 крупнейших немецких ученых, озаглавленное «К культурному миру». Воюющие против Германии государства объявлялись злейшими врагами немецкой культуры, а германский милитаризм – ее защитником. «Без нашего милитаризма, – писали авторы воззвания, – немецкая культура была бы стерта с лица земли. На защиту этой культуры возник милитаризм из ее недр... Немецкое войско и немецкий народ составляют одно целое. Это сознание братски соединяет ныне 70 млн немцев без различия уровня образования, сословий и партий»¹. И хотя авторы этого воззвания хотели оправдаться перед мировым сообществом, однако их обращение восприняли как демонстрацию шови-

низма, вызвавшего осуждения и проклятия. Б.В.Яковенко в письме к Г.Г.Шпету (13.11.1914 г.) признавался, что «никогда не предполагал, чтобы интеллигентные люди могли пасть (умственно и нравственно) так низко в общечеловеческом смысле... Да-с! Если так, то и, слава Богу, что ее – Германию – разнесут теперь в пух и прах. Таких людей, такого добра, такой цивилизации – человечеству не надо»². В опубликованном в «Русских ведомостях» 28 сентября обращении от имени писателей, художников и артистов поддерживалась необходимость обуздания германской жестокости праведной силой, при этом авторы указывали на опасность поддаться соблазну мести: «Уже прорастает широко брошенное ее рукой семя национальной гордыни и ненависти; пламенем может перекинуться ожесточение к другим народам, и громко раздадутся тогда голоса ослепленных гневом... и отрекающихся от всего великого и прекрасного, что было создано гением Германии на радость и достояние всего человечества. Но заставим себя помнить гибельность таких путей»³.

Воззвание 93 немецких ученых спровоцировало ответ от имени профессорско-преподавательского состава высшей школы России, составленный советом Петроградского университета. Российские профессора порицали немецких коллег за апологию милитаризма – этого врага не только европейской, но и германской культуры, поскольку он «успел уже оказать свое губительное влияние на всю духовную культуру Германии, в которой былой культ истины, добра и красоты, – стал сменяться с некоторых пор культом грубой силы и стремлением оправдать насилие и вандализм»⁴. «Ответ германским ученым», подписанный 166 представителями университетской общественности Петрограда и Москвы, появился во второй половине декабря и в России, и под этим документом подписался также и Л.П.Карсавин. На основании законодательного постановления Совета министров от 31 октября 1914 г. из состава почетных членов Московского университета и состоявших при нем научных обществ были исключены около 70 подданных Германии, и в числе первых (5 декабря 1914 г.) был исключен профессор философии из Лейпцига Вильгельм Вундт, подписавший известное воззвание немецких ученых «К культурному миру».

Ресурсы периодической печати концентрировались на основном направлении – формировании образа врага. В этом процессе активную роль играли и интеллектуалы. На заседании «Религиозно-

философского общества памяти Вл.Соловьева» в Москве В.Ф.Эрн представлял агрессора следующим образом: «Но вот налетает война. Под мягкой шкуркой немецкой культуры вдруг обнаружались хищные, кровожадные когти. Лик “народа философов” искажился звериной жестокостью» («От Канта к Круппу»⁵). В другом месте он переходит от метафор к фактам, ставящим под сомнение, что Германия представляет культуру Европы: «...ужасы, зверства, бессмысленные массовые расстрелы, разрывные пули, предательское злоупотребление белым флагом, приканчивание пленных, сжигание казаков живыми, калечение бельгийских детей, насильование женщин, систематические грабежи, метание бомб в беззащитные толпы горожан, отравление колодцев, допросы пленных с пытками, сокрушение огнем и мечом величайших памятников культуры – все это тоже Европа, тоже проявление ее исторической сущности?» («Время славянофильствует. Война, Германия, Европа и Россия», Лекция 1-я), затем снова речь становится насыщенной образами: «Поверх всех ужасов физических на духовном экране всечеловеческого сознания вырисовалось... наглое рыльце прусского лейтенанта. На нем все лоснится и светится от бесконечной самоуверенности. С головы до ног и от каски до глубины мозгов, до последней сердечной мысли в нем, все made in Germany»⁶.

Германия, как сторона, напавшая на нас, ставилась заведомо в проигрышное положение. В.В.Розанов в книге «Война 1914 года и русское возрождение» (1915) отмечал, что войны завоевательные «нередко бывали нравственно разрушительны для победителя», а вот оборонительные всегда суть войны нравственно-воспитательные, поскольку они формируют дух народный, «сжигают в нем нечистые частицы, объединяют его, уплотняют его – ведут к жертве и героизму...Такова была у нас война 12-го года; с таковыми же чертами у нас начинается великая война 14-го года» («Войны как великое воспитание»). Также и прочие состояния общественного сознания в стане агрессора принимали отрицательное толкование. В центре внимания были патриотизм, дух нации, национализм. Так, кн. Е.Н.Трубецкой противопоставил агрессивному германскому национализму прогрессивный русский патриотизм. В первом он видел только национальный эгоизм, который ведет лишь к угнетению всех тех, кто не принадлежит к господствовавшей национальности; в русском же патриотизме он отмечает чувство, объ-

единявшее все народы империи, без презрения и ненависти к другим народам, присущего национализму. Трубецкой утверждал, что наш патриотизм – сверхнароден, и в этой войне Россия борется за права всех национальностей. В национальном вопросе, обострившемся теперь уже в контексте войны и применительно к семейству европейских народов, следует занимать такую позицию, которая исключала бы как космополитизм, так и национализм⁷.

Всплеск патриотизма сопровождается ростом национализма, восприятие войны происходит в контексте противопоставления германства и славянства, повышенным вниманием к образу «Святой Руси» и прочим мифологемам. Совет профессоров Петроградского университета в адресе на имя Николая II (29 июля 1914 г.) заверял, что вместе с царем они горят стремлением служить «оружию, поднятому в защиту Святой Руси и всего славянства». «Центр и мощь славянства» России видел и А.С.Изгоев⁸, а В.Ф.Эрн заявлял, что «время славянофильствует». Однако Е.Н.Трубецкой, наоборот, «славянофильские формулы времен турецких войн» считал не соответствовавшими историческому моменту и более приемлемой для России считал «сверхнациональную, универсальную» задачу «политического возрождения всех поработенных национальностей». Их будущее он видел в том, чтобы играть роль «сторожевых постов против Германии»⁹. Сверхнародный, сверхпартийный смысл настоящей войны – вот что, по мнению Трубецкого, составляет силу России, славян и их союзников. Д.С.Мережковский на заседании «Религиозно-философского общества» в Петрограде (26.X.1914) отмечал, что в настоящей войне происходит «торжество славянофильского национализма, окончательно выродившегося в “зоологический патриотизм”». Вот почему исконная задача русской общественности – борьба с национализмом – сейчас труднее и ответственнее, чем когда-либо» (доклад «О религиозной лжи национализма»). К подобному восприятию склонен был и Н.А.Бердяев. Прочитав книжку В.В.Розанова «Война 1914 года и русское возрождение», он отметил, что эта работа «свидетельствует о возрождении славянофильства», однако после В.С.Соловьева нет уже возврата к старому славянофильству, и еще более, чем мыслью, «опровергнуты славянофильские зады жизнью... Я думаю, что нынешний исторический день совершенно опрокидывает и славянофильские, и западнические платформы и обязывает нас к

творчеству нового самосознания и новой жизни... Мировая война, конечно, приведет к преодолению старой постановки вопроса о России и Европе, о Востоке и Западе. Она прекратит внутреннюю распрю славянофилов и западников, упразднит и славянофильство, и западничество, как идеологии провинциальные, с ограниченным горизонтом»¹⁰. Но ему энергично возражал В.Ф.Эрн, отражая нападки на славянофильство, которому, как он полагал, не могут простить того, что «оно воскресает; больше того, воскресает в новых, неожиданных, непредвиденных критикой формах», и это вызывает негодование в самых различных людях, в негодовании этом «шестидесятник А.Кизиветтер встречается с самым авангардным мистиком Н.Бердяевым», реплика которого по поводу книги Розанова «Война 1914 года и русское возрождение» – (статья «О “вечно бабьем” в русской душе») – пример «кавалерийского наезда»¹¹.

Появляются тематические работы, например, «Вопросы мировой войны», подготовленные М.И.Туган-Барановским в 1915 г. – компендиум статей и выступлений профессоров российских высших школ относительно происходящих событий; под редакцией М.М.Ковалевского выходил в 1916–1917 гг. сб. «Россия и ее союзники в борьбе за цивилизацию» (три выпуска из предполагавшихся четырех). Профессора и преподаватели историко-филологического факультета Петроградского университета в 1915 г. участвовали в сборниках статей «Немецкое зло», «Великая война», «История великой войны», «Вопросы мировой войны». Н.А.Бердяев и В.Ф.Эрн в Москве приурочили к Первой мировой войне каждый по сборнику «Судьба России» (1915) и «Меч и крест» (1915), куда вошли размышления на самые разные темы. Появилась также серия книг «Война и культура», издававшаяся в 1915–1916 гг., где свои статьи в виде брошюр опубликовал и И.А.Ильин («Духовный смысл войны». М, 1915). В 1915 г. преподаватели Московского университета прочитали публичные лекции, среди которых «Духовный смысл войны» (И.А.Ильин), а Петербургский университет организовал публичные лекции «Идея нации» (С.И.Гессен), «Война и биология», «Война и право».

Желая послужить Отечеству в своем профессиональном качестве, Е.Н.Трубецкой в ноябре – декабре 1914 г. вместе с И.А.Ильиным совершает поездку по российским городам (Саратов, Воронеж, Курск, Харьков), где выступает с публичными

благотворительными лекциями, сбор от которых идет в помощь всероссийскому союзу городов и разоренному войной населению Царства Польского («Война и мировая задача России»; «Отечественная война и ее духовный смысл»; «Национальный вопрос, Константинополь и святая София»). С лекцией «Лик России. Великая война и русское призвание» выступает в 1914–1916 гг. в Москве, Костроме, Рыбинске и др. городах С.Н.Дурылин. Помощь фронту осуществлялась даже в формате музейной работы – в 1915 г. Общество истории и этнографии Казанского университета открыло «Музей современной войны».

Тема войны поднималась интеллектуалами в публикациях в периодике (литературно-художественные журналы, газеты как главное средство массовой коммуникации того времени), где они выражали свое отношение к происходящим событиям в стане союзников и противников, делились впечатлениями от поездок в прифронтовую полосу (например, поездка Н.О.Лосского на фронт (район Двинска) с делегацией Союза профессоров Петроградских гимназий для раздачи рождественских подарков) в частной переписке, в выступлениях в профессиональных сообществах (в Московском религиозно-философском обществе памяти В.С.Соловьева, Религиозно-философском обществе в Петрограде¹²). 6 октября 1914 г. в Большой аудитории Политехнического музея состоялось открытое заседание Московского религиозно-философского общества памяти В.С.Соловьева, посвященное начавшейся войне. С докладами выступали Рачинский («Братство и свобода»), Трубецкой («Война и мировая задача России»), Вяч. Иванов («Вселенское дело»), Булгаков («Русские думы»), Эрн («От Канта к Крупну»). Однако не все докладчики были согласны друг с другом. Особую полемику вызвало выступление Эрна, который о своей речи сообщал жене, что это «настоящая «мина» под всю германскую культуру» (28.09.1914). «Моя речь, – заявил Эрн во время выступления, – самый страстный протест против этого упрощенного понимания всемирной истории... Я убежден, во-первых, что бурное восстание германизма предрешиено Аналитикой Канта; я убежден, во-вторых, что орудия Крупна полны глубочайшей философичностью; я убежден, в-третьих, что внутренняя транскрипция германского духа в философии Канта закономерно и фатально сходится с внешней транскрипцией того же самого германского духа

в орудиях Круппа»¹³. Для разъяснения своей позиции Эрну пришлось выступить еще несколько раз в более узком кругу – на закрытых заседаниях общества («О нашем отношении к германской культуре» и «Сущность немецкого феноменализма»), на одном из которых его оппонентом был И.А.Ильин.

Среди главных тем для дискуссий тех лет – выявление «смысла войны». Изучив книжку Розанова «Война 1914 года и русское возрождение», Бердяев с иронией замечает, что «славянофильство возродила война, и в этом – основной смысл войны» («О “вечно-бабьем” в русской душе»¹⁴). Многие философы, непременно указывая на отрицательный характер войны, все же пытались найти в ней и положительные моменты, используя диалектические приемы, характерные для В.С.Соловьева, который в «Оправдании добра» (1894–1897) и в «Трех разговорах о войне, прогрессе и конце всемирной истории» (1900), признав войну злом, усмотрел ее положительный смысл в том, что она ведет к «политическому объединению человечества». В работе его последователя Е.Н.Трубецкого «Смысл войны» (М., 1914), где объединены его статьи, напечатанные в «Русских ведомостях», война воспринимается в контексте коллективной рефлексии. Смысл войны Трубецкой видит в том, что Россия совершила огромный шаг в самосознании. Благодаря великой европейской войне «нас как-то глубже захватывает и красота русской природы, и наша своеобразная мелодия, и вся вообще духовная глубина русского искусства» и, что всего важнее, все «прежде отрывочные переживания и впечатления связуются во единый, целостный образ России», при этом «в нас повышается чувство бесконечной ценности всего того индивидуального, незаменимого, единственного в своем роде, что есть в этом лике народном». И в этом новом мироощущении заключается одно из наиболее ясных откровений духовного смысла настоящей войны («Отечественная война и ее духовный смысл»). Бердяев, который, по его признанию, пережил три войны, из которых две мировые, две революции в России, малую и большую («Самопознание: Опыт философской автобиографии»), много внимания уделял «психологии войны», поскольку именно она дает представление о «психологии народных масс» и является наилучшим и очевидным опровержением обоснования общественности как проявления рациональности («Философия неравенства (Письма к недругам по

социальной философии)»). Свои суждения относительно психологии войны и ее смысла он свел воедино в сборнике статей «Судьба России» (1918), с характерными заголовками. При этом он замечает: «...не о нынешней войне хочу я говорить, а о всякой войне. Что являет собою война? Как философски осмыслить войну?»¹⁵. Необычайный патриотический подъем вызвала война у Ильина, откликнувшегося статьями, брошюрами, лекциями и выступлениями. 13-го декабря 1914 года он прочитал доклад «Об основном нравственном противоречии войны», а некоторое время спустя выступил с публичной лекцией «О духовном смысле войны» (1915), где заявил, что последняя «несет людям и народам духовное испытание и духовный суд». Великий народ, т. е. духовно творческий народ, должен воевать, оставаясь на духовной высоте. «Пусть же будет воинственный подъём, – пишет Ильин, – но не озлобление и не ненависть, и не уличные погромы, пусть будет бесстрашие, но не презрение к врагу ...не месть, не жестокость, и не корыстная травля». Свои соображения на эту тему представил и С.Л.Франк¹⁶.

Гуманитарии в целом, и философы в частности, сосредоточились на изучении международного положения воюющих стран, текущих военных событий, состояния экономики, на исследовании причин и характера Первой мировой войны¹⁷. Со стороны некоторых ученых предпринимаются попытки обосновать историческую предопределенность агрессивности германцев. «В германской культуре прошлого и настоящего есть немало образцов этого высокомерного и вообще недолжного отношения к другим народностям и культурам», – отмечал Е.Н.Трубецкой¹⁸. Историки вдруг обнаружили, что нигде агрессивность Германии не проявляется так ясно, так рельефно, как в немецкой исторической науке, и это отмечено было и на одном из заседаний Религиозно-философского общества в Петрограде (21 декабря 1914 г.) в выступлении С.М.Соловьева («О современном патриотизме»).

Из всего военно-политического блока государств, противостоявших державам «дружественного соглашения» (Антанте) в Первой мировой войне, выделена была именно Германия, став основным объектом критики. М.И.Туган-Барановский в прениях после доклада З.Н.Гиппиус «История в христианстве» на поставленный им вопрос «что объединяет Англию, Францию, Россию и Японию?» – отвечал, что, прежде всего, это вражда к Германии,

что «центром войны» является Германия и характеристикой войны «служат свойства самой Германии». Чтобы понять войну, следует понять, «что такое Германия», почему она вызывает ненависть в совершенно различных социальных группах (5 ноября 1914). В процессе постижения сущности войны получил распространение тезис о сосуществовании «двух Германий» – с одной стороны, страны поэтов и философов, с другой стороны, державы кровожадного варварства и милитаризма. «Германия, – писал Розанов, – когда-то бывшая страной Гёте и Шиллера, Шеллинга, Фихте и Гегеля, стала государством “крови и железа”, по формуле и по зову Бисмарка, – но без всякого идеального, светоносного содержания» («Война 1914 года и русское возрождение»). В статье «Религия германизма» (опубликована в июне 1916) Бердяев отмечал наличие двух подходов: для одних не существует никакой связи между Германией старой (страной великих мыслителей, мистиков, поэтов, музыкантов) и Германией новой, страной «материалистической, милитаристической, индустриалистической, империалистической», и связь между «немцем – романтиком и мечтателем» и «немцем – насильником и завоевателем» остается непонятой; для других же германский идеализм и должен был на практике проявиться в жажде мирового могущества и владычества, а потому, следуя логике Эрна, от философии Канта прямая линия к пушкам Круппа («Судьба России»).

Война изучается всесторонне с первого до последнего дня ведения боевых действий, современники всматриваются в происходящее с разных точек зрения. Война воспринимается интеллигентами как столкновение миров, племен, рас: «Ныне разразилась, наконец, давножданная мировая борьба славянской и германской расы», отмечал Бердяев, а для Эрна это был натиск на славян, «налет Валькирий», для Розанова «исполин пошел на исполина», и экспозиция такова: «За нашей спиной – все славянство, которое мы защищаем грудью. Пруссия ведет за собой всех немцев – и ведет их к разгрому не одной России, но всего славянства. Это – не простая война; не политическая война. Это борьба двух миров между собой» («Война 1914 года и русское возрождение»). Аналогия между Германией и монгольскими завоевателями замечена и в суждениях С.Л.Франка, который, анализируя духовные основы германского милитаризма, подчеркнул, что в немцах тесно пере-

плелись высокая научная культура и низкая, варварская мораль. Исходя из этого он назвал Германию, используя давнее сравнение А.И.Герцена, «Чингисханом с телеграфом»¹⁹. Однако С.Н.Булгаков напоминает соотечественникам и о другой тенденции: «Никогда еще за свою историю Россия до такой степени не сближалась с Европой, столь тесно, так органически не входила в ее семью»²⁰. Война воспринималась также и как столкновение двух стихий, как оппозиция «мужского» и «женского» начал. Тема была подхвачена Бердяевым в книге «Судьба России (Опыты по психологии войны и национальности)», где отмечалось, что русский народ не желает быть «мужественным строителем», поскольку его природа определяется как женственная, пассивная и покорная в делах государственных, он «всегда ждет жениха, мужа, властелина»; Россия – «земля покорная, женственная», а вот германская раса – «мужественная, самоуверенно и ограниченно мужественная» («Психология русского народа»).

Следует отметить попытки представления войны и как противостояния конфессий, противоборства протестантского немецкого, католического французского и православного русского народов. Наряду с преобладанием историсофской тематики в суждениях о войне, заметна и религиозная риторика, пронизывающая статьи и выступления. Начало было положено речью Николая II в Государственном Совете и Думе после объявления войны, когда прозвучало: «Велик бог земли русской!» И далее интерпретация происходящего на полях сражений в контексте религиозного только усиливалась. В публичной лекции «Война и русское самосознание» (1915) С.Н.Булгаков заявил, что война означает новый и великий этап в истории русского самосознания, а именно – освобождении русского духа от западнического идолопоклонничества, сокрушение старых кумиров и обретение великой свободы. Он заявил также, что весь мир ожидает от нас «русского слова», всплеска творчества, порыва и вдохновения, и мы должны ему явить русский дух, во всей его мощи, религиозной глубине, а также предъявить контуры чаемого царства – «третьего Рима»». Выступающий также призвал к тому, чтобы явить миру неовизантийскую, русско-православную культуру «христианского востока», и тогда будет достигнута полнота западно-восточного мира и сомкнется круг исторической цепи. В лекции «Лик России. Великая война и русское призвание»,

с чтением которой С.Н.Дурылин выступает в Москве, Костроме, Рыбинске и других городах, война оправдывается провиденциальным предназначением России сберечь Православие, освободить славян и армян от гнета Австрии и Турции, а в книге «Град Софии. Царьград и Святая София в русском народном религиозном сознании» (М., 1915) он говорит о «нашем единственном, но безмерном праве» на Константинополь, обусловленном почитанием Софии Премудрости Божией со времен Древней Руси.

С началом войны бьются не просто государства, но и патронирующие их боги. Это отмечено было и на одном из заседаний Религиозно-философского общества в Петрограде (21 декабря 1914 г.) в выступлении С.М.Соловьева, где император Вильгельм предстал не только как «бронированный кулак», но и как воплощение «большой идеи»: «Он считает себя орудием Божиим, наследником рыцарей меченосцев. Борьба с Германией получит высокий смысл и мировое значение, если Россия покажет себя в ней, как подлинная Христова Русь, Русь любви, жертвы и подвига. И она уже показала себя именно в этом смысле» («О современном патриотизме»²¹). В своей работе с примечательным названием «Меч и крест» В.Ф.Эрн отмечает, что для России меч – служение, а над ним, как святыня, – крест, и потому русское воинство «светлое, бесстрашное», есть прежде всего, «духовная сила» («Вместо предисловия»). Сочувствующий Эрну оппонент Бердяев опишет элементы «религии германизма», благодаря которой германский народ представляется единственной чистой арийской расой, призванной утверждать европейскую культуру не только усилиями духа, но и даже «кровью и железом» («Судьба России», 1916). Среди прочих событий следует отметить встречу Нового года (1917) в штабе юго-западного фронта, когда главнокомандующий армиями генерал-адъютант Брусилов произнес речь, где высказал убеждение, что в этом году враг будет окончательно разбит, наказан за то море крови, которым он залил Европу, что необходимо убить в немцах «злую силу милитаризма, что все народы признают единого, общего Бога, сотворившего вселенную, немцы же уповают на своего особого, «старого немецкого бога». Так как такого бога нет, считает генерал, то это, скорее всего, возможно сам сатана, и русские сражаются с этим сатанинским богом, воплощающим дух австро-германского народа, и «Бог Единый и Праведный» поможет

им его победить. На эту речь ссылался и священник Сергей Соловьев в статье «Национальные боги и Бог истинный», напоминая соотечественникам, что не одни немцы отрицают всечеловеческого Бога и вместо него воздвигают национального идола, но этим грешат и «многие властители дум в России, для которых борьба России и Германии есть борьба двух национальных богов», а всякий национальный бог «если и не сам сатана, то во всяком случае демон». Соловьева раздражают «голоса национального самообожания» и риторика о «Червонной Руси», «Святой Софии», и он заканчивает свою статью призывом к соединению церквей²². У Эрн эта битва на земле представлена как отражение битвы небесной. Подобно Гомеру, действие у которого разворачивается в двух планах: в плане божественном и в плане человеческом, – Эрн формирует новый эпос. Он не может не различать явного сплетения двух планов: действия высших духовных сил и сцепления эмпирических сил истории, – а потому он видит, как двинулись рати России и в «физическом плане стали кровью своею утверждать то, что в плане духовном целые века было народной святыней». Благодаря его метафизической пронизательности современники отчетливо представляют, как метафизическом вверху, в планах духовных, восстанию на Отца противопоставлено возврата к нему, как злой демон одного народа обнажает меч против доброго ангела другого народа; внизу же, в плане физическом, выражая собою метафизическое, армия немцев наступает на армию русских («Время славянофильствует. Война, Германия, Европа и Россия», Лекция 2-я). Подобную феноменологию войны разделяет и Бердяев, отмечавший, что постижение смысла войны ведет к пониманию того, что все, что совершается на этой войне материально и внешне, – лишь знаки, символы, эмблемы того, что совершается в иной, духовной действительности («О “вечно-бабьем” в русской душе»).

«Вторая Отечественная война» стала вехой в истории философской мысли России, ключевые представители которой, при всех политических и мировоззренческих разногласиях, совместными усилиями внесли значительный вклад в постижение сущности войны и апологию мира. На основании анализа происходящего ими определяется место России в европейском культурном ландшафте, выявляются типы культуры в геополитическом контексте, а темы патриотизма, интернационализма, национализма, милита-

ризма и пацифизма развиваются в контексте историософской проблематики. Представители философской мысли России показали историческое, политическое, философское и богословское измерение войны, создавая всеми доступными способами идейные предпосылки для ее прекращения. Постигание смысла войны вело к формированию апологии мира.

Примечания

- ¹ Две культуры: (к философии нынешней войны). Пг., 1916. Приложение: Манифесты 93 представителей германской науки философии и искусства и германских университетов.
- ² Письма к Шпету (Г.Челпанова, Б.Яковенко, Л.Шестова, Р.Якобсона и др.) // Логос. 1992. № 3.
- ³ Русские ведомости. 28 сентября 1914 г.; От писателей, художников и артистов // Вестн. воспитания. 1914. № 7. Это воззвание подписали Горький, А.И.Кизеветтер, Л.М.Лопатин, В.М.Фриче, П.Б.Струве, П.Н.Сакулин и мн. др., всего около тысячи человек.
- ⁴ Протест Университета // Вестник Европы. 1914. № 12; Протест представителей русской науки против неправомерного ведения войны Германией и Австро-Венгрией // Новое время. 21 нояб. (4 дек.) 1914.
- ⁵ Эрн В.Ф. Время Славянофильствует. Война, Германия, Европа и Россия. Сер.: Война и культура. М., 1915. С. 3.
- ⁶ Там же. 48 с.
- ⁷ Патриотизм против национализма // Русские ведомости. 2 (15) авг. 1914.
- ⁸ На перевале. Перед спуском // Русская мысль. 1914. № 8–9.
- ⁹ Война и мировая задача России // Русская мысль. 1914. № 12.
- ¹⁰ О «вечно-бабьем» в русской душе // Биржевые ведомости. 14, 15 янв. 1915.
- ¹¹ Налет Валькирий // Биржевые ведомости. 30 янв. 1915.
- ¹² Заседание 5 февраля 1915 г.: С.И.Гессен. Идея нации (Прения: Муретов, Болдырев). 8 марта 1915 г.: Г.А.Василевский. Виновата ли германская культура? (Прения: Мейер, Философов, Мережковский). 21 декабря 1914 г.: С.М.Соловьев. О современном патриотизме. 26.X.1914: Д.С.Мережковский. О религиозной лжи национализма. 5 ноября 1914 г.: З.Н.Гиппиус. История в христианстве.
- ¹³ От Канта к Круппу // Русская мысль. 1914. № 12. С. 116.
- ¹⁴ Бердяев Н.А. Русская идея. Судьба России. М., 1997. С. 255.
- ¹⁵ Мысли о природе войны // Биржевые ведомости. 26 июня 1915.
- ¹⁶ О поисках смысла войны // Русская мысль. 1914. № XII.
- ¹⁷ Кареев Н.И. О происхождении и значении теперешней войны // Речь. 1916. № 3; Сорокин П.А. Причины войны и пути к миру. Пг., 1917 и др.
- ¹⁸ Война и мировая задача России // Русская мысль. 1914. № 12.
- ¹⁹ О духовной сущности Германии // Русская мысль. 1915. № 10.

- 20 Русские думы. Речь, произнесенная в заседании московского религиозно-философского общества памяти Вл.Соловьева 6 октября 1914 года // Русская мысль. 1914. № 12.
- 21 Религиозно-философское общество в Санкт-Петербурге (Петрограде): История в материалах и документах: 1907–1917: В 3 т. Т. 3: 1914–1917. М., 2009.
- 22 Христианская мысль. Киев, 1917. № 3/4.

Библиография

Ванчугов В.В. «Русский Бог» над линией фронта: война и теология // Сократ. Журнал современной философии. М., 2010, № 2 (Война, Память, Победа). С. 48–51.

Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках С.А.Аскольдова, Н.А.Бердяева, С.Н.Булгакова, Е.Н.Трубецкого, В.Ф.Эрна и др. М.: Школа «Языки русской культуры», 1997.

Дмитриев А. Мобилизация интеллекта: Первая мировая война и международное научное сообщество // Интеллигенция в истории: Образованный человек в социальных представлениях и действительности. М.: ИВИ РАН, 2001. С. 196–235.

Наука, техника и общество России и Германии во время Первой мировой войны / Ин-т истории естествознания и техники / Отв. ред. Э.И.Колчинский, Д.Байрау; ред.-сост. Ю.А.Лайус. СПб.: Нестор-История, 2007.

Плотников Н., Колеров М. Русский образ Германии: социал-либеральный аспект // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник /Под ред. М.А.Колерова. М.: О.Г.И., 1999, С. 65–198.

Русские философы о войне: Ф.М.Достоевский, Вл.Соловьев, Н.А.Бердяев, С.Н.Булгаков, Е.Н.Трубецкой, С.Л.Франк, В.Ф.Эрн. М., 2005.

Ю.Б. Мелих

Поиск трансцендентальных оснований индивидуального и общего в творчестве (философия И.И.Лапшина)*

Философские искания И.И.Лапшин осуществляет в постоянно присутствующем в его творчестве проблемном поле, заключающем в себе *проведение разграничения и нахождение единства* трех фундаментальных человеческих способностей – разума, воли и чувства – и трех ценностных установок сознания на истину, добро и красоту, находящихся выражение в трех сферах духовной деятельности – науке, морали и искусстве, объединяемых культурой. Поиск универсального в индивидуальном и уникальном преимущественно индуктивным и компаративным методами и составляет стержень, константу философствования Лапшина. Если в начале задача Лапшина состоит преимущественно в том, чтобы найти обоснование творчеству как универсальной установке сознания (ввести его в сферу трансцендентального) и, таким образом, раскрыть его структуру и создать «философию изобретения» и художественного творчества, то позднее его интерес смещается к выявлению индивидуального, *своеобразия* в феноменах культуры, и в первую очередь русской культуры. Свидетельством этому является и его доклад «О своеобразии русского искусства», сделанный в Праге в 1944 г. Такое смещение интереса от универсальных схем творчества к выявлению его своеобразия объясняется, на наш взгляд, не внутренней логикой познания, а объективной иронией, которая заключается в том, что русские кантианцы, западники (С.И.Гессен, Б.В.Яковенко, Ф.А.Степун,

* Статья подготовлена в рамках проекта РФНФ № А.13-03-00-552.

Г.Ланц, Н.Н.Бубнов и др.), попадая из России за границу, становятся открывателями и изобретателями своеобразия русской философии, художественного творчества и культуры.

*«Напряжение в творческой работе и жертвенной любви, которые составляли всю сущность его жизни»*¹ – эпитафией является характеристика, данная Лапшиным Александру Порфирьевичу Бородину (1834–1887), русскому композитору, профессору химии, доктору медицины. Эти слова можно считать жизненным кредо и самого Ивана Ивановича. Обращаясь к рассмотрению творческого наследия И.И.Лапшина (1870–1952), следует отметить, что он в некоторой степени опровергает устоявшееся мнение о несклонности, а скорее нелюбви русских философов к гносеологии, которой преимущественно и занимается Лапшин, и что именно интересом к гносеологии отчасти можно объяснить непопулярность его философии. Лапшин проделывает ход от философии И.Канта к философии неокантианца В.Виндельбанда, при этом он разрабатывает и включает в свою философию специфическую для отечественной мысли того времени проблему творчества, которую в центр философской рефлексии поставил «незабвенный» (характеристика Лапшина) Владимир Сергеевич Соловьев.

Следует остановиться на общем философском контексте в России начала XX в., поскольку философский путь И.И.Лапшина во многом типичен и дает общее представление о философском дискурсе того времени, а также помогает понять специфику его мировоззрения. В конце XIX в. в Европе осуществляется возврат к «большим системам идеализма». В.Виндельбанд констатирует: «То, что мы ожидаем от философии сегодня – это осознание непреходящих ценностей, которые основываются над сменяющимися интересами времен в высшей духовной действительности. В противодействии господству масс, которое придает отпечаток внешней жизни наших дней, возросла сильная и повышенная личностная жизнь, которая хочет снова приобрести и спасти свою внутреннюю духовность. Из таких потребностей мы в Германии вернулись к большим системам идеализма, провозгласившим эту веру в основную духовную сущность всей действительности»².

Вопреки еще господствующему мнению о том, что в России философский дискурс был представлен преимущественно материализмом и идеализмом (мистицизмом) религиозной мысли,

родоначальником которой стал Вл.Соловьев, в воспоминаниях А.Ф.Лосева мы читаем «Неокантианство тогда было всё. Виндельбанд в Гейдельберге считался главным авторитетом»³. Возврат к Канту стал возможен только через иррациональное расширение его системы. Н.О.Лосский утверждает закономерность такого развития философии Канта, он пишет: «Кант сделал последнюю оригинальную попытку построить теорию знания, не отказываясь от предпосылки о разобщенности между я и миром. После этого дальнейшее развитие теории знания возможно было только путем углубления в сферу полусознательных основ философии и расширения ее кругозора путем отрицания гносеологического индивидуализма и признания возможности интуитивно-го познания»⁴. И в XIX в., по его мнению, философия действительно ввела этот новый принцип, в России он развивался под влиянием Шеллинга и Гегеля, «а, следовательно, с мистическим идеализмом Соловьева и проф. С.Н.Трубецкого»⁵. Ф.А.Степун – один из самых известных представителей неокантианства, высланный из России на «философском корабле» в 1922 г., – также отмечает расширение философии Канта через иррационализм: «Неокантианство сплоченным фронтом двинулось против этого рудиментарного понятия («вещь в себе». – Ю.М.) и тем усилило иррациональный момент классической системы. ...Оно разомкнуло законченный круг категорий и начало вытягивать его в бесконечную спираль, причем вытягивающим фактором утвердило иррациональное начало самосозидающегося культурного космоса»⁶. Наличие возможности к иррациональному расширению системы мы находим у самого И.Канта, указывающего на «страну чистого рассудка», которая «оказалась островом, самой природой заключенным в неизменные границы. Она есть страна истины (интригующее название), окруженное обширным и бушующим океаном, этим местоположением иллюзий, где туманы и льды, готовые вот-вот растаять, кажутся новыми странами и, постоянно обманывая пустыми надеждами мореплавателя, жаждущего открытий, втягивают его в авантюры, от которых он никогда уже не может отказаться, но которые он тем не менее никак не может довести до конца»⁷. Здесь и открывается простор для фантазии, творчества и изобретений, вероятности истины и бесконечного стремления к идеалу.

В своей работе «Критика отвлеченных начал» Вл. Соловьев критикует науку, философию и богословие за односторонность и абсолютизацию их оснований и потому неспособность найти безусловное начало истины, которое, как утверждает Соловьев, представляет собой всеединство всех начал: «Отвлеченно-эмпирические и отвлеченно-рациональные определения входят в состав истины как ее материальные и формальные признаки, но не составляют ее собственного существа. Это последнее ... есть *сущее всеединое*»⁸. Познание всеединства не может быть осуществлено самостоятельно ни наукой, ни философией, ни религией, а «как такое, оно познается первее чувственного опыта и рационального мышления в тройственном акте веры, воображения и творчества, который предполагается всяким действительным познанием. Таким образом, в основе истинного знания лежит *мистическое* (курсив мой. – Ю.М.), или религиозное, восприятие, от которого только наше логическое мышление получает свою *безусловную* разумность, а наш опыт – значение безусловной реальности»⁹. Познание мира, как всеединства, осложнено его искаженностью, ложностью, мы ощущаем чуждость мира себе. Это, по Соловьеву, означает, что в нашей действительности нет истины, «мы и живем не в истине», а потому мы и не познаем истину. «Итак, для истинной *организации знания* необходима *организация действительности*. А это уже есть задача не познания, как мысли воспринимающей, а мысли созидающей, или творчества. ... Эту задачу я определяю как задачу искусства, элементы ее нахожу в произведениях человеческого творчества и вопрос об осуществлении истины переношу, таким образом, в сферу эстетическую»¹⁰. Эти положения Соловьева станут своего рода манифестом для многих философов и поэтов в России в XX в. Так, по нашему мнению, объясняются обращение и философская разработка Лапшиным сферы творчества. Сам Лапшин определяет свою философскую позицию как критицизм, что означает поиск и проведение различий между сферами человеческой духовной деятельности, а в философии – строгое разграничение философии и метафизики, философского и художественного творчества. И в то же время он будет говорить о поиске гармонии этих сфер, некоего синергичного единства и общей их направленности – идеального состояния, или совершенства.

Лапшин прodelывает свои гносеологические изыскания с целью «показать, что возможна такая *имманентная* точка зрения на мир, одинаково чуждая и всякой рациональной метафизике, и всякой иррациональной метафизике, то есть, мистицизму»¹¹, и представляющая собой «реализацию постоянных ценностей», которую «надо понимать не в абсолютном, а в относительном смысле, то есть, понятия абсолютного добра, красоты и т. п. понимать, как идеальный предел, к которому человечество неопределенно приближается»¹². Таким образом, истина устанавливается как вероятная, а человечество «приближается, хотя и медленно, к предельному идеальному состоянию вещей»: «“Новый Иерусалим” – Апокалипсиса, *mundus intelligibilis* – Канта, *всеобщая гармония* – Соловьева и Достоевского, “царство сверхчеловека” – Ницше, “совершенная константа” – Авенариуса, “царство благодати” – Шопенгауэра, “царство духа” – Гегеля»¹³. Данное утверждение можно считать ядром философии Лапшина, положения которого он сформулирует в своем докладе «О мистическом познании и “вселенском чувстве”», прочитанном в Философском Обществе при Императорском СПб. Университете в 1904 г., и обоснованию которого послужит все его дальнейшее творчество. Лапшин стремится выявить психическое содержание мысли и чувств в разнообразных «технических, специально философских оболочках» такого явления, как «вселенское чувство», и теоретизировать мистический опыт, указывая на то, что «если отказаться от буквального истолкования мистических отрицаний (условий рационального познания. – Ю.М.) и признать их *метафорическими*»¹⁴, то откроется дополнительное содержание, выходящее за пределы мистического восприятия к «сокровенной сущности религиозного самосознания»¹⁵. Он приводит множество стихотворных примеров, подтверждающих познавательное значение поэзии, отличное от философского. Лапшин остается в эстетической сфере, тем самым предвзято, как представляется, дальнейший ход философии к философии языка. Понятен и дальнейший интерес Лапшина к философии изобретения и выявлению специфики изобретений в философии, а также и своеобразное завершение систематического изложения его взглядов книгой «Художественное творчество» (1922). Однако, поскольку творчество всегда *индивидуальная* деятельность, Лапшин предвзят эту книгу другой: «Римский-Корсаков», – а затем пишет ра-

боту «Философские взгляды А.И.Радищева». За границу Лапшин увозит рукопись книги «Эстетика Достоевского», которую публикует в 1923 г. в Берлине.

Хотя распространенным мнением о философии Лапшина считается определение ее как неокантианства у В.В.Зеньковского, А.Ф.Лосева, Н.О.Лосского, темы изобретения и творчества предполагают признание определенной «пластичности» действительности, поэтому в ней проявляется сильный крен к прагматизму. Философия У.Джеймса всегда упоминается Лапшиным в восторженных тонах. Прагматизм привлекает Лапшина своим скептицизмом и релятивизмом, истина в прагматизме не «открывается», «не находится», а «случается» как взаимодействие познающей способности человека и действительности. Именно поэтому Лапшин говорит о «вероятности истины» и использует термин не «открытие», а «изобретение мысли», «конструкция нового научного понятия», «комбинационное поле». Одновременно он настаивает на том, что «Кант не нативист, и не генетист, а сторонник *виртуального априоризма*»¹⁶. Точка зрения «догматического нативизма» резко обособляет «человеческий интеллект, наделенный аппаратом прирожденных форм, от животного царства»¹⁷, что не согласуется с положением Канта о наличии «акта рефлексии» «у животных, хотя и в чисто инстинктивной форме»¹⁸, как пишет Лапшин, цитируя Канта. Генетисты же, говоря о всеобщности и необходимости априорных форм суждения, оправдывают их происхождение «психологическим объяснением», что делает невозможным утверждение об их необходимости в силу наличия именно объяснения *психологического происхождения*. Принятие виртуального априоризма делает возможным для Лапшина утверждать идеальное состояние, совершенство, к которому стремится личность, при отсутствии плана. Это опять же обращает нас к философии Канта, к «трансцендентальному объекту», обозначаемому «X», который в неокантианстве преобразуется в систему трансцендентальных ценностей. Лапшин не оставляет без внимания и развитие мысли Канта, связанное с усилением пластичности действительности, он не раз цитирует О.Либманна, который в своей работе «Климакс теорий» сближает фантазию с созданием теории, что в свою очередь сближает взгляды Лапшина с так не любимым им Н.Ф.Федоровым и его проективизмом (но это отдельная тема).

К середине 20-х, в 30-е гг. заметно некоторое отступление Лапшина от разработки критицизма, т. е. различения сфер духовной деятельности, а также поиска общих форм и структур творческой деятельности. Происходит смещение интереса к изучению творчества *индивидуальной* личности в его целостности. В статье «*Arts moriendi*» (искусство умирать), которая была впервые опубликована в 1994 г. в журнале «Вопросы философии» и написание которой относят, предположительно, к периоду между 1943–1945 гг., Лапшин коротко излагает свою концепцию человека. Он вкладывает ее в уста критика, ведущего дискуссию со спиритуалистом (плюралистическим идеалистом), механистическим материалистом и пантеистом (монистическим идеалистом). Словами критика Лапшин утверждает, «что жизнь в известной мере творится нами, но мы должны к этому творчеству относиться сознательно, внося в него разумную планомерность. Но творчество никогда не может быть умышленно планомерным – *план как-то слагается сам собой во время работы* (курсив мой. – Ю.М.), а осуществляя план своей жизни, соотносясь со своими дарованиями, эстетическими вкусами, нравственными идеалами, человек должен не терять времени, творить, родить непрестанно, не упуская, конечно, из виду и возможность смерти... Вживание в жизнь, безмерная любовь к “клеяким листочкам”, к высшим сверхличностным ценностям в жизни ставит нас лицом к лицу с вечностью. В экстазах творчества, в созерцании красоты, в актах деятельной любви мы как бы выключаем себя из временной цепи событий и приобретаем вечному»¹⁹.

Хотя Лапшин еще и пишет «О схематизме творческого воображения в науке» (1931) и «“Бессознательное” в научном творчестве» (1929) в «Записках Русского научного института в Белграде» или «О двух “планах” реальности – житейском и художественном» (1926) в журнале «Воля России», преобладают такие работы, как «Т.Г.Масарик как мыслитель» (1925 – «Русская школа за рубежом»), «Эстетика Толстого» (1928 – «Воля России»), «Метафизика Достоевского» (1931 – «Воля России»), «Комическое в произведениях Л.Н.Толстого» (1935 – «Записки Русского научного института в Белграде»). В журнале «*Der russische Gedanke*» на немецком языке публикуются «Достоевский и Паскаль» (1929–1930), «О философии Карела Воровки» (1930–1931), «Метафизика Льва Толстого» (1930), «Т.Г.Масарик как эстетик» (1930, Приложение II)²⁰.

В осмыслении и передаче материала Лапшин использует преимущественно позитивистскую методологию отбора наличного философско-литературного и научного материала, выявляя в нем константы, схемы и формы. Стилистически он остается очень академичным, его тексты изобилуют чрезмерным изложением разнообразных позиций, школ и направлений, что делает их скучными, тем более на фоне таких блестящих философских работ, как «Смысл творчества. Опыт оправдания человека» Н.А.Бердяева или «Арабески» А.Белого. Следует отметить еще одну черту в творчестве Лапшина: если в начале предметом его анализа были философские идеи западных философов, а отечественные только вплелись в их канву и контекст (если отвлечься от изначальной причины обращения к теме творчества, эстетике через Вл.Соловьева, о чем речь шла ранее), то за границей его интерес смещается преимущественно к рассмотрению русских и чешских мыслителей. Такой же путь проделывают и русские западники (неокантианцы) Ф.А.Степун и С.И.Гессен и Б.В.Яковенко, которые превращаются в исследователей отечественной мысли. Особенно для двух последних это был явно вынужденный поворот, хотя мы и обязаны первой «Историей русской философии», написанной в эмиграции, Борису Валентиновичу Яковенко. Обобщая философское наследие И.И.Лапшина, можно говорить не об эволюции или изменении его взглядов – в них он остается в комбинационном поле (дискурсе) творчества, фундаментом которому служит выше сформулированное ядро, – а о смещении интересов, или расширении этого поля.

Примечания

- ¹ Лапшин И.И. *Ars moriendi* // *Вопр. философии*. 1994. № 3. С. 124.
- ² *Windelband W. Die neuen Wertprobleme und die Rückkehr zum Idealismus // Windelband W. Die Philosophie im deutschen Geistesleben des XIX. Jahrhunderts. Fünf Vorlesungen. Tübingen: J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), 1909. S. 119.*
- ³ Бибихин В.В. Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. М., 2006. С. 241
- ⁴ Лосский Н.О. Обоснование интуитивизма // *Лосский Н.О. Избранное*. М., 1991. С. 147.
- ⁵ Там же. С. 192.
- ⁶ Степун Ф.А. Открытое письмо Андрею Белому по поводу статьи «Круговое движение» // *Кант: pro et contra*. СПб., 2005. С. 716–717.

- ⁷ *Кант И.* Критика чистого разума. 1-е издание (А), 1781 // *Кант И.* Соч. на нем. и рус. яз. Т. 2. Ч. 2. М., 2006. С. 309.
- ⁸ *Соловьев Вл.С.* Критика отвлеченных начал // *Соловьев Вл.С.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 589.
- ⁹ Там же.
- ¹⁰ Там же. С. 743, 744.
- ¹¹ *Лапшин И.И.* О мистическом познании и «вселенском чувстве» // *Лапшин И.И.* Законы мышления и формы познания. Приложение II. СПб., 1906. С. 91.
- ¹² Там же. С. 91–92.
- ¹³ Там же. С. 92.
- ¹⁴ Там же. С. 2.
- ¹⁵ Там же. С. 91.
- ¹⁶ *Лапшин И.И.* Законы мышления и формы познания. СПб., 1906. С. 27.
- ¹⁷ Там же. С. 26.
- ¹⁸ Там же.
- ¹⁹ *Лапшин И.И.* *Ars moriendi*. С. 124.
- ²⁰ Ср.: *Ермичев А.А.* Философское содержание журналов русского зарубежья (1918–1939 гг.). СПб., 2012.

Библиография

- Бибихин В.В.* Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. М.: Ин-т философии, теологии и истории св. Фомы, 2006.
- Ермичев А.А.* Философское содержание журналов русского зарубежья (1918–1939 гг.). СПб.: РХГА; Вестн., 2012.
- Кант И.* Критика чистого разума. 1-е издание (А), 1781 // *Кант И.* Соч. на нем. и рус. языках. Т. 2. Ч. 2. М., 2006.
- Лапшин И.И.* Законы мышления и формы познания. СПб.: Тип. В.Безобразова и К°, 1906.
- Лапшин И.И.* О мистическом познании и «вселенском чувстве» // *Лапшин И.И.* Законы мышления и формы познания. Приложение II. СПб., 1906.
- Лапшин И.И.* *Ars moriendi* // *Вопр. философии*. 1994. № 3.
- Лосский Н.О.* Обоснование интуитивизма // *Лосский Н.О.* Избранное. М., 1991.
- Соловьев Вл.С.* Критика отвлеченных начал // *Соловьев Вл.С.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1988.
- Степун Ф.А.* Открытое письмо Андрею Белому по поводу статьи «Круговое движение» // *Кант: pro et contra*. СПб., 2005.
- Windelband W.* Die neuen Wertprobleme und die Rückkehr zum Idealismus // *Windelband W.* Die Philosophie im deutschen Geistesleben des XIX. Jahrhunderts. Fünf Vorlesungen. Tübingen: J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), 1909.

К.Б. Ермишина

Феномен культуры в понимании Г.В.Флоровского

Проблему культуры в творчестве Г.В.Флоровского можно считать центральной, так как именно через призму культуроцентризма он рассматривал общественную жизнь и творчество отдельных мыслителей. На общественной сцене Флоровский впервые выступил как евразийский мыслитель, проповедующий культуроцентричное мировоззрение, а само евразийство на первых порах заявляло себя как движение, провозгласившее необходимость построения новой культуры, поиска новых идей для преодоления российского и общемирового кризиса. Флоровский называл евразийцев «философами религиозной культуры»¹, подчеркивал «аполитичность» евразийства, а сущность нового движения обозначил как «примат культуры»². Эта точка зрения проводилась им довольно настойчиво и в поздний период, в частности с точки зрения культуроцентричного подхода была написана статья «**The problem of Old Russian culture**» («**Проблема древнерусской культуры**», 1962).

Закономерно задаться вопросом: а что, собственно, понимает под «культурой» Г.Флоровский? Известно, что существуют десятки, если не сотни определений понятия «культура», кроме того, есть множество концепций развития культуры России – от нигилистической Г.Г.Шпета³ до импрессионистической В.И.Мартынова⁴. В 20-е гг. XX в. наибольший интерес вызывала теория культуры, предложенная О.Шпенглером, которую критиковал Флоровский. Кроме того, он критиковал теорию культуры, предложенную

Н.С.Трубецким. Описывая свое видение «правильной» теории культуры, Флоровский называл несколько имен, которые были значимы для формирования его мировоззрения, – П.Б.Струве, П.И.Новгородцев, А.И.Герцен, Ф.Ницше, В.С.Соловьев. На первый взгляд, перед нами смесь довольно мало сочетаемых друг с другом имен. Скорее отталкиваясь, чем опираясь на них, он продумывал свою собственную концепцию культуры. Несмотря на декларируемый «примат культуры», Флоровский в 20-е гг., в отличие от своего оппонента Трубецкого, не описал четко и ясно свою концепцию культуры, что можно считать своеобразным парадоксом, хотя и весьма характерным для Флоровского. Рассматривая его культурологические взгляды 20-х гг., мы вынуждены их реконструировать, иногда отталкиваясь от противоположного (теории Н.С.Трубецкого), пристально вглядываясь в идейное развитие и мировоззренческую эволюцию Флоровского.

В период, когда Флоровский официально был членом евразийской организации, состоявшей на первых порах из основоположников (Н.С.Трубецкой, П.П.Сувчинский, П.Н.Савицкий), он в феврале 1922 г. стал одним из учредителей Религиозно-философского общества им. В.Соловьева в Праге. Председателем общества стал П.И.Новгородцев, Флоровский взял на себя роль секретаря. Концепция Новгородцева⁵ об общественном идеале получила горячее одобрение Флоровского, повлияв на его идейное становление. Очень быстро доклады и дискуссии в этом обществе стали значить для Флоровского гораздо больше, чем взаимодействие с евразийцами, позиции которых, особенно Н.С.Трубецкого, он все больше подвергал острой критике именно с идейной точки зрения. В центре дискуссий между Трубецким и Флоровским оказалась проблема понимания культуры.

Н.С.Трубецкой понимал культуру как живой организм, состоящий из «верхнего» и «нижнего» этажей, причем «низами» он называл культурные ценности, которыми удовлетворяются народные массы⁶. Эти ценности не имеют индивидуальных признаков и носят характер элементарности. Верхи культуры имеют усложненный индивидуализированный характер и отвечают нуждам интеллектуальной и правящей элиты. В нормальном, здоровом обществе между народными массами и элитой существует постоянный обмен культурными ценностями: верхние составляю-

щие культуры, попадая в народ, элементаризируются, а нижние, мигрируя «вверх», усложняются и индивидуализируются. Циркуляция культурных ценностей, взаимообмен и взаимообогащение являются признаками жизнеспособной культуры. Кроме этого, культура может обогащаться за счет привходящих «иноземных» элементов, которые, попадая на новую почву, соответствующим образом модифицируются, чтобы органически войти в ее состав. Когда обмен культурными ценностями между «верхами» и «низами» прекращается, тогда элита денационализируется, в обществе наступает культурный коллапс. Трубецкой четко различает национальную и так называемую «общечеловеческую» культуру и предупреждает, что последняя ведет к нивелированию культурного пространства, богопротивному вавилонскому смешению и практически означает повсеместное торжество романогерманской версии культуры и гибель других, менее сильных в военнотехническом отношении культур. В результате человечество ждет торжество порока, жадности, погоня за материальными благами и гибель культуры как таковой.

С этой точкой зрения был радикально не согласен Флоровский, хотя он частично принял терминологию Трубецкого. Термины «верхи» и «низы» культуры встречаются у всех евразийцев в ранних статьях, в том числе и в статье Флоровского «О патриотизме праведном и греховном» (На путях. Берлин, 1922). Свою статью Флоровский начал писать в конце 1921 г. в Софии и закончил в январе 1922 г. в Праге, до того как распался, в связи с переездами, первоначальный евразийский кружок. Это указывает на то, что термины «верхи» и «низы», скорее всего, были приняты в качестве евразийской терминологии раннего периода в процессе обсуждений и дискуссий еще в Софии. Судя по всему, в Софии евразийцы много спорили по вопросу о существовании культуры, принимая терминологию Трубецкого, уточняя его позицию (как П.Н.Савицкий) или радикально ниспровергая (как Г.В.Флоровский).

Флоровский считал, что Трубецкой, следуя за Н.Я.Данилевским, отвергает «общечеловеческие» начала и погружает саму культуру в ненадежную стихию национализма, тем самым ограничивая творчество и личность. Флоровский писал о Трубецком в статье «Вечное и преходящее в учении русских славянофилов»: «Подобно Данилевскому <...> он исходит из социо-

логических фактов. Культура есть плод расовой и национальной традиции, и ее непрерывность, чистота, так сказать, культурно-исторической линии, есть первое условие духовной жизнеспособности <...> А отсюда, стало быть, все они равноценны. Иными словами, нет общеобязательной культуры, не может быть абсолютно высшей культуры, “общечеловеческой” в точном смысле слова, стоящей превыше расовых, национальных и исторических разделений⁷». Эту мысль Флоровский считает абсолютно ложной и последовательно ее опровергает. Для него дело культуры осуществляется исключительно личностями, которые не зависят ни от среды, ни от случая, ни от других привходящих обстоятельств. Творчество мотивировано исключительно процессами, идущими из глубины души: переоценкой ценностей, поиском вечных оснований бытия, религиозными порывами. Свою точку зрения Флоровский именует «этической», точку зрения Грубецкого он довольно неточно определяет как «антропологическую». Антропологическая культурология для Флоровского провозглашает детерминизм, зависимость культуры и творчества от среды, этноса, национальности, исторических событий.

По Флоровскому, высшим проявлением культурного делания является гений, который хотя и говорит «языком и образами своей среды и эпохи, но “что-то” выдвигает его *над* временем и пространством *вообще*»⁸. Определяя «нечто», возвышающееся над потоком детерминизма и делающее творчество общечеловечески-созвучным, Флоровский не вполне конкретен: «Это “что-то” явное дело, лежит в содержании культурного творчества, в воплощаемой и руководящей “идее”. “Вечным” оказывается то, в чем раскрываются универсальные ценности, и в силу их временные одежды становятся прозрачны и даже призрачны. Достоинство “культуры” определяется теми *ценностями*, которые в ней осуществляются; и поскольку есть градация ценностей, должна быть “градация” культуры»⁹. Абсолютной, универсальной ценностью Флоровский в этот период называет личность, которой он противопоставляет традицию как набор косных средств, препятствующий самовыражению. Недаром в ранний период, т. е. до того, когда он начал систематически изучать труды отцов Церкви, Флоровский усердно цитирует Ф.Ницше, ни одна его ранняя статья, за редким исключением, не обходится без упоминания немецкого гения.

Подобная «этическая» культурология должна была вступать в острое противоречие с церковной традицией, что не мог не понимать Флоровский. Возможно, одним из источников его смячений и весьма резкой непримиримости было отсутствие необходимой гармонии между провозглашаемой на словах преданностью Церкви и ее устоям и внутренним исповеданием абсолютной ценности независимой личности, свободного гения. Абсолютная ценность гения есть скорее идеал эпохи Возрождения, у которой очень непростые отношения с религией и Церковью. Говоря о том, что *«лишь на почве вселенских, безусловно значимых начал возможна подлинная культура <...>»* Отрицание же “всемирно-исторического” пути есть шаг к нигилизму, к полному растворению ценностей¹⁰, он в качестве «безусловно-значимых» начал выдвигает скорее личность, абсолютный персонализм, чем христианство. В качестве философской теории культурологическая концепция Флоровского интересна и, пожалуй, она и была реализована в полноте в XX в. Однако непротиворечиво отождествить эту культурологию с христианством вряд ли возможно без сильных натяжек.

Трубецкой, похоже, не понял до конца радикальность установок Флоровского, поскольку церковная и богословская риторика последнего отвлекла Трубецкого от существа дела. Он писал Флоровскому в 1924 г.: «Я совершенно подписываюсь под Ваше понимание, по которому христианство интернационально. Из этого, по-моему, следует, что христианство должно быть базисом разных культур <...> Не преуменьшайте силы внутренней связи между бытом и культурой. Если Вы под культурой хотите разуместь только ту часть духовной культуры, которая непосредственно примыкает к религии и философии, то даже и в этом случае нельзя выставлять требования единой христианской культуры <...> Вы считаете, что я смешиваю культуру с бытом и приписываю слишком большое значение быту. Я считаю, что Вы, наоборот, недооцениваете значение быта и слишком сильно разграничиваете быт и культуру»¹¹. Флоровский был настоящий бытоборец, он полагал, что «быт – это застывшая культура, воплощенные идеи, – воплощенные и оттого потерявшие свою собственную жизнь, свой самостоятельный ритм. Быт слагается не сразу, он выковывается иногда столетиями; но когда он, наконец, образовался, это значит, что жизнь пока, по этой линии развития, исчерпала себя <...> Культура и есть не что

иное, как еще не готовый быт»¹². Таким образом, раннюю концепцию Флоровского 20-х гг., условно говоря, концепцию евразийского периода, можно назвать «романтической», поскольку во главу угла он тогда поставил личность, а саму историю рассматривал как смену тех или иных личностей, даже не ими высказанных идей.

Мысли о быте Флоровский подтверждал и мнением А.И.Герцена, но в них явно заложено революционное зерно: если сложившийся столетиями быт «мешает» развитию культуры, то, вероятно, его нужно взломать, чтобы освободить место творчеству. Вспоминаются зловещие слова, подтвержденные не менее зловещими делами: «весь мир до основания мы разрушим, а затем...». Это «затем» так и не наступило, поскольку, как известно, ломать – не строить. Мыслям Флоровского можно противопоставить здравое рассуждение о том, что так называемый «быт» и есть условие развития здоровой личности. В этом смысле быт является первым *основанием* и причиной построения культуры. Если разрушен быт, то, как правило, на месте разрушения не приходится ждать плодотворной культуры, но скорее банды мародеров. Гений преодолевает сопротивление среды, быта и таким образом возрастает в творца нового направления, но при отсутствии быта и среды, стереотипов и заблуждений появление гения проблематично. Русские эмигранты смогли создать потрясающую культуру, не в последнюю очередь потому, что их молодость пришлась на благополучные годы в России, ознаменованные торжеством бытового уклада, яркими творческими инициативами при финансовой поддержке меценатов, особой бытовой средой со своими этическими идеалами (например, вспомним быт купцов-старообрядцев, описанный, в частности, И.С.Шмелевым). Дети эмигрантов, за редким исключением (например, дети Н.О.Лосского), уже не могли в массе своей явить яркие творческие порывы и похвалиться творческими успехами в объеме достижений «отцов». Одним из источников творческого прорыва «отцов», «веховцев» и «евразийцев», было, в том числе, и экзистенциальное потрясение от разрушения всех устоев и быта Российской империи.

Поздние взгляды Флоровского на культуру существенно отличаются от идей, которые он развивал в 20-е гг., хотя зерно его будущего мировоззрения также присутствует в раннем творчестве. Парадоксальным образом Флоровский возвратился к теории Тру-

бецкого о двусоставности культуры¹³. В «Пути русского богословия» Флоровский, в частности, констатировал, что с принятием крещения «в сущности слагались две культуры: дневная и ночная. Носителем “дневной” культуры было, конечно, меньшинство <...> В подпочвенных слоях развивается “вторая культура”, слагается новый и своеобразный синкретизм, в котором местные языческие “переживания” сплавляются с бродячими мотивами древней мифологии и христианского воображения»¹⁴. Очевидно, что Флоровский пишет историю только первого уровня культуры меньшинства, а второй вызывает у него явное подозрение в неблагонадежности. Внутреннее противостояние с культурой «большинства», которую Трубецкой называл нижним этажом культуры и считал фундаментом «верхнего», у Флоровского, кажется, является одной из главных проблем. В «Пути русского богословия» воплощены многие, довольно радикальные, взгляды Флоровского, а сама композиция и содержание работы построены на анализе идейного и жизненного пути отдельных личностей. В этом смысле работа Флоровского – это скорее «Пути русских богословов», чем «Пути русского богословия», т. е. в ней применен последовательный персоналистический подход. Кроме того, культуру России Флоровский рассматривал сквозь призму борьбы двух антагонистических начал – «греческого» и «латинского», чем существенно сузил исследовательский горизонт и упростил проблему. Саму культуру он склонен понимать как довольно узко специализированную сферу интеллектуальной деятельности. Так, например, упреки Флоровского преп. Иосифу Волоцкому в том, что тот «равнодушен к культуре»¹⁵, можно понять, только учитывая, что ни храмоздательство, ни устройство библиотеки (около 1000 томов), ни другие мероприятия преп. Иосифа Флоровский не относит к культурным начинаниям. По Флоровскому, иосифляне «к богословскому творчеству оставались недоверчивы и равнодушны»¹⁶, а именно богословское творчество и «бдение мысли» он называл областью культуры как таковой. Главы о допетровской Руси были самым уязвимым и субъективным местом книги Флоровского.

В дальнейшем Флоровский не раз упоминал о своем желании существенно переработать текст «Пути русского богословия», хотя и не осуществил свое намерение. Статью Флоровского «The problem of Old Russian culture» (1962) можно считать

единственной попыткой внести существенные изменения в его главную работу. В статье Флоровский рассматривал древнерусскую культуру как целостный феномен, существующий в двух ипостасях – культурных ценностей и идейной базы. Он предпринял попытку расширить горизонты культуры, понимая под ней не только богословие и философию, но и альтернативную духовную деятельность, в частности, иконопись. Флоровский представил историю древнерусской культуры как историю процессов и взаимодействия культурных ценностей, пересаженных от Византии на древнерусскую почву. Реформа XVII в., по Флоровскому, была не социальным, но именно культурным феноменом. Реформа обернулась культурным крахом Древней Руси: «Линия развития русской культуры была не просто изменена, она была действительно сломана. Старый уклад исчез. Древняя Русь стала мертвой реальностью. Принято считать, тем не менее, что Реформа, радикальная с самого ее начала, не совершила этого тотчас же. Старый мир был ужасно потрясен, но он не исчез. Большинство старых порядков сохранилось только в нижнем этаже, под “цивилизацией”, в том слое населения, который сопротивлялся Реформе и пытался убежать от ее последствий»¹⁷. Эта часть населения осталась «вне истории», сохранив быт, который есть только «застывшая маска культуры»¹⁸.

Флоровский выступил противником поверхностного толкования культуры (традиции, идущей от идеологии Просвещения), которое заключалось в том, что культура может быть только секулярной, т. е. эмансипированной от религии. По Флоровскому, признаки культуры слишком долго искали только в критике, в сопротивлении религии, которая выступала при этом толковании как сила антикультурная. Эта мысленная аберрация привела к нигилизму в оценках культуры Древней Руси, история которой воспринималась только как преамбула к подлинной истории Новой России. Вместе с тем, Флоровский не отрицал, что перенос культурных ценностей с одной национальной почвы на другую является важнейшим событием истории народа. Коллапс древнерусского мира и его капитуляция имеют причиной слабо развитую культуру, недостаточность творческого горения и устремления, что явилось первопричиной исторического поражения. Таким образом, Флоровский в статье «обвиняет» не столько реформаторов, в частно-

сти, Петра Великого, что было характерно для евразийцев, сколько саму Древнюю Русь, хотя и признает необходимость изучения ее культурного наследия, независимо от его исторической судьбы.

При несомненных эстетических достижениях Древняя Русь не отличилась на ниве богословского или интеллектуального творчества, причины чего Флоровский проговаривает довольно невнятно и тавтологично, по принципу: «этого не было, потому что этого не было». Скорее всего, в решении этого вопроса Флоровский исчерпал свой собственный творческий потенциал. Вероятно, для того, чтобы решить этот вопрос, нужно было поставить довольно остро проблему ценности и значимости западноевропейской культуры Нового времени и исследовать сущность такого сложного новообразования, как интеллектуальная деятельность, а также возможность и причины ее появления в культуре ритуально-религиозного, до-рефлексивного традиционалистского типа, что явно выходило за рамки этого небольшого исследования Флоровского.

Основной вывод Флоровского состоял в том, что трагедия культуры Древней Руси была трагедией духовной аберрации, когда достижения византийской культуры были приняты, но не усвоены, поскольку воспринимались как совершенство, как готовая форма, а не призыв к творчеству и работе. Россия была очарована сначала Византией, а потом Западом, но собственной пытливости и дерзания ей не хватило, вероятно, по склонности к некритичному, благоговейному преклонению перед готовыми формами чужого творчества. Хотя в статье явно прозвучали новые мысли и обозначен новый подход – не персоналистический, но эссенциальный, когда в основу анализа положены процессы и рассмотрены культурные ценности, вывод статьи совпадает с основным, явно поверхностным выводом «Путей русского богословия»: кризис русской культуры стал кризисом византийской культуры на русской почве. Такая верность однажды принятой оценке может вызвать некоторую досаду, которая может быть преодолена только при дальнейшем знакомстве с новыми и весьма перспективными идеями Флоровского о культуре, прозвучавшими в других поздних статьях.

В поздних статьях Флоровского мы находим более взвешенную и конкретную позицию, в качестве творцов культуры он не рассматривал отдельных гениев, а творчество Ницше подвергал порицанию за дерзость и гордость. Флоровский пытался приподняться

над текущей исторической действительностью и сформулировать теорию культуры. Формулированию новой концепции культуры способствовала, в том числе, экуменическая деятельность Флоровского, давшая ему необходимую перспективу, картину мировой идейной и религиозной жизни. Выводы Флоровского, можно сказать, грандиозны: он видит современную культуру и цивилизацию как зашедшую в тупик и не имеющую будущего. Для Флоровского середина XX в. была подобна времени крушения Римской империи, когда обветшавшая цивилизация была готова рухнуть к ногам завоевателей. Отвечая на вопрос о том, что в этой ситуации делать христианам, Флоровский предлагал несколько идейных решений, но, в первую очередь, ставил задачу понимания самого феномена культуры и его значимости для вечного спасения души человека.

Культура имеет два основных направления: это, по выражению Флоровского, особая ориентация, отношение человека или общества к вопросу о смысле своего существования, определение цели, интересов и обычаев; во-вторых, это есть система ценностей, в том числе и материально воплощенных, накапливаемых в процессе истории. Эти артефакты, культурные ценности («нравы, политические и социальные установления, сфера производства и сфера быта, этика, искусство, наука и т. д.»¹⁹) стремятся обрести независимость от той системы идей, которая их породила. Кризис культуры есть распад этих двух подсистем единой системы культуры. По Флоровскому, если творческий импульс, создавший ту или иную цивилизацию, угас, то она погибает. Говоря о двух подсистемах культуры, Флоровский возвращается, скорее всего, неосознанно, к определению Трубецкого о «верхах» и «низах» культуры, но лишает его социологического измерения.

Флоровский задается вопросом о смысле и существе культуры – является ли она неотъемлемым свойством человеческой природы или ее неким излишним украшением, акциденцией? Рассматривая оппозицию «природы» и «культуры», Флоровский считал, что культура есть не излишнее приложение и добавление к природе человека, но ее развитие, «при помощи которого человеческая природа достигает своей зрелости и обретает полноту, так что “докультурное” существование может иметь место разве что на “дочеловеческом” уровне»²⁰. Задача строить культуру обосновывается Флоровским богословски: человек создан как царь, свя-

щенник и пророк в мире, как соратник Богу и наследник вечных благ. Невозможно преуменьшать творческие возможности, данные человеку Богом, и с этой точки зрения построение христианской культуры есть воля Божия, культура не безразлична с точки зрения «конечной судьбы человека»²¹.

Вторая концепция Флоровского явно зависит от богословия: само различение «природы» человека и «культуры» и их соотношение есть аналог троичного богословия с его различением сущности (общей природы) и ипостасей, сущности и энергии Бога. Культура становится в интерпретации Флоровского заповедью Бога человеку, творческим заданием христианина в мире: спасти и преобразить мир на основе евангельских заповедей. Именно поэтому не стоит, по Флоровскому, стараться спасти гибнущую современную цивилизацию: она обречена, поскольку отступила от Христа. Совершающееся в современной истории не есть апокалипсис, но призыв к новому творческому заданию: отвергнув ложные идеалы и внехристианские культурные ценности, нужно обратиться к самим истокам человеческой природы, наполнить через проповедь Евангелия новым смыслом творчество и подобно христианам IV в. строить христианскую культуру на обломках современной цивилизации. Флоровский верил, что христианство способно вдохновить человечество на вторичное построение христианской культуры, ее новых и ценных форм, которые могли бы снова разделиться на два основных направления: «Пустыня» (монашество) и «Империя» (христианский социум). Эти идеи можно обозначить как эсхатологию культуры, особенность которой в том, что Флоровский дарит надежду на новое возрождение христианской культуры и подобно блаженному Августину, писавшему «О граде Божиим» в эпоху падения Римской империи, он исполнен уверенности в победе Христа при виде цивилизации, «зашедшей в тупик».

Таким образом, у Флоровского содержанием истории человечества является культурное творчество, созидание идей и ценностей. Главной движущей силой в истории и вдохновением для культуры Флоровский считал христианство, уточняя – не просто христианскую религию, но Самого Христа. Таким образом, радикальный персонализм Флоровского, принимавший в 20-е гг. иногда довольно жесткий характер, позднее пластично и вполне органично трансформировался в христоцентризм. Оттолкнувшись от

взглядов евразийцев, и в частности от идей Н.С.Трубецкого, как слишком «мирских», Флоровский постепенно стал во взглядах на культуру все больше сближаться с Трубецким. В конце концов, он пришел к богословию культуры, обосновывая вечную ценность творчества человека через причастие Христу. Богословско-философская эволюция взглядов Флоровского являет основную линию его жизни – от поиска идеалов, великих личностей, незабываемых оснований и устоев мировоззрения до успокоения в христологии и святоотеческом любомудрии.

Примечания

- ¹ Письма Г.В.Флоровского к Н.С.Трубецкому (1921–1924) // Зап. Рус. акад. группы в США. Т. XXXVII. Нью-Йорк, 2011/2012. С. 68.
- ² Там же. С. 100.
- ³ *Шпет Г.Г.* Очерк развития русской философии. М., 1989.
- ⁴ *Мартынов В.И.* Культура, иконосфера и богослужбное пение Древней Руси. М., 2000.
- ⁵ Свои идеи П.И.Новгородцев изложил в книге: «Об общественном идеале» (М., 1917; 3-е изд.: Берлин, 1921). Об этой книге Флоровский писал в 1924 г.: «Книга об “Об общественном идеале” – книга взрывная, сокрушающая <...> разрушительная сила направлена здесь против идолов и кумиров и вдохновлена ярким созерцанием истинной святости. Прочитав эту огненную книгу, нельзя не испытывать глубокого, таинственного изумления: разрушительные и взрывные мысли заключены в такую строгую, гармоничную, художественно завершенную форму! Невольно удивляешься тому, как святое беспокойство духа могло сочетаться с таким чувством меры, как голова мыслителя могла не пойти кругом под воздействием таких безжалостных разочарований и разоблачений?! <...> Потому так бестрепетно и срываются венцы с временных кумиров, что непоколебимо стоит алтарь Всевышнего» (*Флоровский Г.В.* Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 212). Эта книга стала в некотором роде идеалом его «разоблачительного» исследования, только имя П.И.Новгородцева Флоровский упоминает в предисловии к «Путиям русского богословия» как идейного вдохновителя.
- ⁶ *Трубецкой Н.С.* Верхи и низы русской культуры (этническая основа русской культуры) // Исход к Востоку. София, 1921; *Он же:* К проблеме русского самопознания. Париж, 1927.
- ⁷ *Флоровский Г.В.* Вечное и преходящее в учении русских славянофилов // *Флоровский Г.В.* Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 47.
- ⁸ Там же. С. 48.
- ⁹ Там же.
- ¹⁰ Там же. С. 49.

- 11 Переписка Г.В.Флоровского с Н.С.Трубецким (1921–1924) // Зап. рус. акад. группы в США. Т. XXXVII. Нью-Йорк, 2011/2012. С. 113–114.
- 12 *Флоровский Г.В.* О народах не-исторических // *Флоровский Г.В.* Из прошлого русской мысли. С. 94.
- 13 В «Путях...» Флоровский также принимает концепцию Петровского периода и «украинизации» великорусской культуры в XVII–XVIII вв., которую высказывал Трубецкой (см. его статью: К украинской проблеме // Евразийский временник. Париж, 1927). Концепцию Трубецкого Флоровский принимает с минимальными оговорками (см.: *Флоровский Г.В.* Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 98–99).
- 14 *Флоровский Г. В.* Пути русского богословия. С. 3.
- 15 Там же. С. 19.
- 16 Там же.
- 17 *Florovsky G.* The problem of Old Russian culture // *Slavic Review.* 1962. Vol. 21. № 1. P. 4.
- 18 Ibid.
- 19 *Флоровский Г.В.* Вера и культура // *Флоровский Г.В.* Изб. богослов. ст. М., 2000. С. 245.
- 20 Там же. С. 246.
- 21 Там же. С. 245.

Библиография

Записки русской академической группы в США. Т. XXXVII. Нью-Йорк, 2011/2012.

Мартынов В.И. Культура, иконосфера и богослужбное пение Древней Руси. М.: Прогресс–Традиция, Русский путь, 2000.

Трубецкой Н.С. История. Культура, Язык. М.: Прогресс, 1995.

Флоровский Г.В. Из прошлого русской мысли. М.: Аграф, 1998.

Флоровский Г.В. Избранные богословские статьи. М.: Пробел, 2000.

Флоровский Г.В. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991.

Шпет Г.Г. Сочинения. М.: Правда, 1989.

Florovsky G. The problem of Old Russian culture // *Slavic Review.* 1962. Vol. 21. № 1.

Аннотации

Громов М.Н. Образ Софии Премудрости в русской философии и культуре

Образ Софии Премудрости является одним из ключевых в русской философии и культуре. Он был принесен после крещения Руси из Византии и воплотился в разнообразных памятниках культуры, имеет эстетическое, символическое, философское, богословское значение. На этой основе сложилась русская софиология XIX–XX вв. в лице Владимира Соловьева, Павла Флоренского, Сергия Булгакова. Ныне отмечается возрастающий интерес к теме Софии.

Ключевые слова: русская философия, русская культура, византийская культура, эстетический смысл, символическое значение, софиология.

Мильков В.В. Палейная антропология и ее источники

В статье анализируется содержание одного из самых интересных памятников древнерусской мысли – энциклопедического труда «Палей Толковая». В центре исследования находится антропологическая проблематика. Показано, что антропология Палея базируется на заимствованиях из Шестоднева Иоанна экзарха Болгарского. Поскольку Иоанн в своем труде опирался на Платона и Аристотеля, палейная антропология оценивается как результат влияния христианизированных идей античных философов.

Ключевые слова: Древняя Русь, религиозно-философская мысль, Палей Толковая, антропология.

Псевдо-Дионисий Ареопагит. О божественных именах (из 4-й главы). Глоссы как источник понимания материи славянскими переводчиками и русскими читателями

Авторы публикуют одну из самых философичных частей трактата «О божественных именах». Предметом анализа являются приписки русских читателей на полях перевода Ареопагитик. Трактовка категории материя рассматривается с точки зрения ее понимания одним из переписчиков текста. Комментарии читателей позволяют судить об особенностях рецепции неоплатонического трактата в средневековой Руси.

Ключевые слова: Псевдо-Дионисий Ареопагит, трактат «О божественных именах», неоплатонизм, категория материя.

Коновалов К.В. Влияние идейного наследия Максима Грека в восточно-славянских странах второй половины XVI столетия на примере Исайи Каменчанина

В публикации анализируется влияние идей Максима Грека на Исайю Каменчанина. Дается краткая характеристика трансперсональных практик Максима и Исайи. Делается вывод о существовании двух типов духовности у древнерусских мыслителей.

Ключевые слова: Древняя Русь, Максим Грек, Исайя Каменчанин, исихазм, богословие, религиозная философия.

Марченко О.В. К вопросу о метафизике социокультурного бытия в русской мысли XVIII–XX вв.

Статья посвящена ряду проблем изучения философского и литературного наследия, связанного с метафизикой социокультурного бытия в России, а также методологии гуманитарного знания. Автор рассматривает некоторые идеи Н.В.Гоголя в концептуальном соотношении с идеями Г.С.Сковороды и Д.И.Чижевского. В статье показана важность мирозерцания Сковороды для интерпретации Чижевским определенных философских и историко-культурных проблем, и прежде всего творчества Гоголя.

Ключевые слова: метафизика, социокультурное бытие, русская мысль, Д.Чижевский, Н.Гоголь, Г.Сковорода, «сродный труд», «свое место».

Куценко Н.А. Триединство российского гуманитарного знания в соотношении традиций и новаций

В статье рассматривается вопрос о триединстве гуманитарного знания (филология, философия, теология). На примере академического образования в Российской империи XIX в. показана история и «карта преподавания» одного из классических языков – древнегреческого.

Ключевые слова: история русской философии, триединство гуманитарного знания, академическая философия, древнегреческий язык.

Лазарев В.В. Осуществимо ли воссоединение западничества и славянофильства? (Условия преобразования)

Автор исследует вопрос о том, представляют ли славянофильство и западничество по генетической и идейной природе два разные направления философствования или одно двойственное. Анализируются взгляды славянофилов и западников на свободу, соборность, на западное развитие и на историческое назначение России; показано, что они явно расходились в воззрениях на православную религию. В статье продолжена тема уже опубликованной статьи автора, озаглавленной «О метафизической перспективе сближения Герцена со славянофильством», где рассматривался путь бессознательной религиозности атеиста Герцена. В данной публикации анализируется возможный и на деле осуществлявшийся способ позднейшего органичного синтеза обоих направлений философствования в целостное единство, сохраняющее их различия в принципе «антиномического монодуализма».

Ключевые слова: монизм, дуализм, монодуализм, религиозность, вера, органический синтез, западники, славянофилы.

Кацанова И.А. Социально-политическое наследие Б.Н.Чичерина

В статье выделяются ключевые социально-политические идеи Б.Н.Чичерина; характеризуется место этих идей в русской общественно-политической мысли второй половины XIX века; обосновывается тезис, согласно которому главный научный вклад русского мыслителя связан с теорией государства и права; раскрывается значение идей Чичерина для разработки проблематики философии права.

Ключевые слова: Б.Н.Чичерин, социально-политическое наследие, государствоведение и право, философия права.

Тихеев Ю.Б. К вопросу об «античных» влияниях в ранней философии В.С.Соловьева

В статье представлен критический анализ «античных» влияний в ранней философии В.С.Соловьева. «Античный» слой в работах молодого философа состоит из многочисленных ссылок и аллюзий на учения греческой языческой философии и христианского гнозиса. Тем не менее автор показывает, что отношение Соловьева к античной мысли было выработано под влиянием немецкой философии (Шеллинг, Гегель) и протестантской теологии (Ф.К.Баур). Кроме того, все эти учения, как «античные», так и «новые», рассматривались Соловьевым как части так называемого «вселенского учения».

Ключевые слова: Соловьев, Шеллинг, Ф.К.Баур, немецкий идеализм, платонизм, мировая душа, гнозис, гностическая система, вселенское учение.

Сербиненко В.В. Египетские сюжеты в русской философии (Вл. Соловьев и В.Розанов)

В статье анализируется смысл и значение египетской темы в творчестве двух русских мыслителей. Отношение к Египту и египетской культуре позволяет понять некоторые существенные аспекты в творческой эволюции Вл.Соловьева и В.Розанова.

Ключевые слова: философия, религия, цивилизация, Египет, культура, творчество, самопознание.

Бажов С.И. Этическая проблематика в философском творчестве П.И.Новгородцева

В статье рассматривается этическая проблематика в философском творчестве П.И.Новгородцева, показывается связь этической и философско-правовой проблематики. В связи с тем, что, по Новгородцеву, важнейшее значение для развития этики имело творчество Сократа, Платона, Канта и Гегеля, главное внимание уделяется освещению взглядов Новгородцева на творчество указанных мыслителей. Раскрывается существо концепции цельной этики Новгородцева как синтеза ее субъективной и объективной сторон.

Ключевые слова: этико-философские воззрения П.И.Новгородцева, этическая проблематика.

Половинкин С.М. Персонализм и особенности социальной стратегии (христианский персонализм П.А.Флоренского в контексте русской мысли)

Статья посвящена исследованию сложного вопроса о месте персонализма в философских построениях о. П.А.Флоренского, а также месте самого Флоренского в истории русской мысли. Автор утверждает, что персонализм является не маргинальным, а центральным направлением русской философии, и связывает с этим обстоятельством специфику российских социальных стратегий.

Ключевые слова: русская мысль, персонализм, личность, соборность, Церковь, П.А.Флоренский, социальные стратегии, современность.

Черняев А.В. «Гамлет русской революции» (к 150-летию Е.Н.Трубецкого)

В статье дается характеристика личности и деятельности Е.Н.Трубецкого; демонстрируется его особая роль в идейном движении, получившем название русского религиозно-философского «ренессанса»; констатируется идеологическая неоднозначность и политический характер данного культурно-исторического феномена.

Ключевые слова: Е.Н.Трубецкой, русский религиозный ренессанс, философия политики, религиозно-философская группа «Путь».

Соболев А.В. О духовно-нравственной атмосфере в семье Трубецких

Публикация фрагментов воспоминаний князя Григория Николаевича Трубецкого – младшего брата философов Сергея и Евгения Николаевичей Трубецких. Ценность этих воспоминаний прежде всего в том, что в них ярко характеризуется уникальная духовно-нравственная атмосфера, в которой и могли сформироваться столь масштабные творческие личности, как братья Трубецкие. Публикация сопровождается кратким предисловием и комментарием.

Ключевые слова: русская философия начала XX в., С.Н.Трубецкой, Е.Н.Трубецкой, семейная духовная традиция.

Ушаков В.В. Марксизм в контексте русской философской культуры рубежа XIX–XX вв.

Статья посвящена классификации и анализу социальных идей основных направлений русского марксизма конца XIX – начала XX в. К рассмотрению привлечены произведения С.Н.Булгакова, Г.В.Плеханова, П.Б.Струве, М.И.Туган-Барановского и др. В статье освещается культурный контекст социальной философии русского марксизма; показаны

общие и особенные черты, характерные для марксистской философии в России рубежа XIX–XX вв., ее типологические связи с другими направлениями мысли Серебряного века.

Ключевые слова: Серебряный век, русская философия, социальная философия, марксизм, социализм, С.Н.Булгаков, П.Б.Струве, Г.В.Плеханов, М.И.Туган-Барановский.

Хоу Цзинна. Мистический эмпиризм Н.О.Лосского в смысле и вне смысла мистики

Статья посвящена анализу интуитивизма (мистического эмпиризма) Н.О.Лосского в связи с мистикой. Показано, что вначале термин «мистический» используется для метафорического сравнения: внешний мир познается так же, как Бог. Затем «мистическая» гносеология неизменно пополняется у Лосского учением о строении мира, т. е. идеал-реализмом. А в конце концов интуиция Бога слилась с мистикой.

Ключевые слова: мистический эмпиризм, мистика, интуиция, идеал-реализм, интуиция Бога.

Ванчугов В.В. Философствование в условиях немирного времени: постижение смысла «второй отечественной войны»

Статья посвящена интеллектуальной деятельности в условиях войны, когда философы определяют место России в европейском цивилизационном ландшафте, переосмысливают культуру в геополитическом контексте, а темы патриотизма, интернационализма, национализма, милитаризма и пацифизма развиваются в контексте историософской проблематики. Выявление и анализ насыщенных милитаристской проблематикой источников позволяет не только выявить историческое, политическое, философское и богословское измерение войны, но и адекватнее понимать изменения в мире.

Ключевые слова: война, международные отношения, пропаганда, идеология, патриотизм, милитаризм, пацифизм, история, историософия, богословие, политика, мифология.

Мелих Ю.Б. Поиск трансцендентальных оснований индивидуального и общего в творчестве (философия И.И.Лапшина)

Поиск универсального в индивидуальном и уникальном преимущественно индуктивным и компаративным методами составляет стержень, константу философствования Лапшина. Если в начале задача Лапшина состоит преимущественно в том, чтобы найти обоснование творчеству как универсальной установке сознания (ввести его в сферу трансцендентального) и, таким образом, раскрыть его структуру и создать «философию изобретения» и художественного творчества, то позднее его интерес смещается к выявлению индивидуального, своеобразия в феноменах культуры, и в первую очередь русской культуры.

Ключевые слова: трансцендентализм, неокантианство, культура, ценности, изобретение в философии, философия изобретения, личность, Лапшин.

***Ермишина К.Б.* Феномен культуры в понимании Г.В.Флоровского**

Статья посвящена раскрытию темы культуры в творчестве Г.В.Флоровского. Автор доказывает, что у Флоровского было два понимания феномена культуры – раннее, сложившееся в 20-е гг. и названное «романтическим», и позднее, которое начало складываться после 1930-х гг. Вторая концепция во многом зависела от изученного Флоровским богословского наследия Православной церкви и стала итогом его личностного и интеллектуального развития.

Ключевые слова: философия культуры, евразийство, богословие, Древняя Русь, теория культуры, «верхи» и «низы» культуры, культурные ценности, персонализм.

Summaries

Gromov M.N. Image of Wisdom in Russian Philosophy and Culture

Image of Wisdom is one of key in Russian philosophy and culture. It was brought after the baptism of Rus from Byzantium and was embodied in a variety of cultural monuments. It has aesthetic, symbolic, philosophical, theological meaning. On this basis was formed Russian sophiology of XIX–XX centuries, which represented by Vladimir Solovyov, Pavel Florensky, Sergey Bulgakov. Now we can see a growing interest to the topic of Sofia.

Keywords: Russian philosophy, Russian culture, Byzantine culture, aesthetic meaning, symbolic meaning, sophiology.

Milkov V.V. Anthropology of Paleya and its Sources

The author analyzes the content of one of the most interesting monuments of Old Russian thought. Paleya is an encyclopedic work which was created by the Old Russian author. The anthropological perspective is in the focus of research. It is shown that the Paleya's anthropology is based on loans from Hexaemeron by Bulgarian Exarch Ioann. Ioann in his work was based on Platon and Aristotel. Therefore the anthropology of Paleya is based on christianised ideas of antique philosophers.

Keywords: Ancient Russia, religious and philosophical thought, Paleya Tolkovaya, anthropology.

Pseudo-Dionysius Areopagit. About Divine Names (from the 4-th chapter).

Glosses as Source of Understanding of a Matter by Slavic Translators and Russian Readers.

The authors publish one of the most philosophical parts of the treatise «About Divine Names». In this work the additions of the Russian readers on translation fields are analyzed. The authors show how category a matter is interpreted in this work by one of copyists of the text. Comments of readers are studied in connection with reception of the neoplatonic treatise in medieval Russia.

Keywords: Pseudo-Dionysius Areopagit, treatise «About Divine Names».

Konovalov K.V. Influence of the Ideological Heritage of Maxim the Greek in the East Slavic Countries in the Second Half of XVI Century by the Example of Isaiah Kamenchanin

The author analyzes the impact of Maxim the Greek's ideas on Isaiah Kamenchanin. This article contains a brief description of transpersonal practices of Maxim and Isaiah. It is concluded that there are two types of spirituality in ancient thinkers.

Keywords: Old Russia, Maxim the Greek, Isaiah Kamenchanin, hesychasm, theology, religious philosophy.

Marchenko O.V. On the Metaphysics of Socio-Cultural Reality in Russia at XVIII–XX Centuries

The article is dedicated to a number of philosophical and literary heritage studying problems, connected with the metaphysics of socio-cultural reality in Russia and also to methodology of humanitarian sciences. The author examines some ideas of N.V.Gogol in conceptual correlation with ideas of G.S.Skoworoda and D.I.Chizhevsky. An importance of Skoworoda's outlook for Chizhevsky's interpretation of certain philosophical and historical-cultural problems, and first of all Gogol's creation, is shown.

Keywords: metaphysics, socio-cultural reality, russian thought, D.Chizhevsky, N.Gogol, G.Skoworoda, «akin labour», «own place».

Kutsenko N.A. Trinity of Humanitarian Knowledge in the Correlation of Traditions and Innovations

The article is devoted to the question of trinity of humanitarian knowledge (philology, philosophy, theology). On the example of academicals studying in Russia at XIX century «the card» of the study of classic languages, here one of them – ancient Greece language, is examine.

Keywords: the history of Russian philosophy, trinity of humanitarian knowledge, academicals philosophy, ancient Greece language.

Lazarev V.V. Is it possible to reunite Westerners and Slavophils?

Where is the root of deviations between the representative of westerners A.I.Hertzen and slavophils? What could be the point of their substantial unity? Is their nature the same or two different and incompatible ones? Hertzens view was closely connected with slavophils views of Russian community, historical mission of Russia and the character of Western development. But their vision of religion was obviously different. The author of this article analyses the possibility of synthesis between them on base of the principle, later called as antinomical monodualizm.

Keywords: monism, dualizm, monodualizm, religious mood, belief, organic synthesis, westerners, slavophils.

Tikheev Yu.B. On the Question of «Ancient» Influences in V.S.Solovyov's early Philosophy

The paper presents a critical analysis of «ancient» influences in V.S.Solovyov's early philosophy. The «ancient» layer in the works of young Russian philosopher consists in a large number of references and allusions to doctrines of pagan Platonism and Christian gnosis. However, the author shows that Solovyov's attitude to ancient thought was elaborated under influence by German philosophy (Schelling, Hegel) and protestant theology (F.Ch.Baur). Moreover, all these doctrines, «ancient» ones as well as «new» ones, were viewed by Solovyov as parts of so called «universal doctrine».

Keywords: Solovyov, Schelling, F.Ch.Baur, German idealism, Platonism, world-soul, Gnosis, Gnostic system, universal doctrine.

Serbinenko V.V. Egyptian Themes in the Russian Philosophy (V.Solovyov and V.Rozanov)

The article analyzes the meaning and significance of Egyptian themes in the works of two Russian thinkers. Attitude to Egypt and Egyptian culture help to understand some essential aspects in the creative evolution of V.Solovyov and V.Rozanov.

Keywords: philosophy, religion, civilization, Egypt, culture, creativity, self-knowledge.

Bazhov S.I. Ethical Problems in P.I.Novgorodtsev's Philosophical Works

In the article the ethical perspective in P.I.Novgorodtsev's philosophical works is considered, communication of an ethical and philosophical and legal perspective is shown. Since Novgorodtsev attach the extreme importance for development of ethics to works of Socrates, Platon, Kant and Gegel, the main attention is paid to publicizing of Novgorodtsev's views on doctrines of these thinkers. The author reveals the essence of the Novgorodtsev's concept of integral ethics as synthesis of its subjective and objective aspects.

Keywords: P.I.Novgorodtsev's ethic and philosophical views, ethical perspective.

Polovinkin S.M. Personalism and Features of Social Policy (Christian Personalism of P.A.Florensky in the Context of Russian Thought)

The article deals with the difficult question of the place of personalism in P.A.Florensky's philosophical systems and place of Florensky in Russian intellectual history. The author argues that personalism is not marginal, but the central focus of Russian philosophy, and links to this circumstance the specificity of Russian social policies.

Keywords: Russian thought, personalism, personality, collegiality, Church, P.A.Florensky, social policies, modernity.

Tchernyaev A.V. «Hamlet of Russian Revolution» (to 150th anniversary of Eugene N.Troubetskoy)

The article describes personality and activity of Eugene N.Troubetskoy; demonstrates his special role in the ideological movement became known as Russian Religious-Philosophical «Renaissance»; states ideological ambiguity and political nature of this cultural and historical phenomenon.

Keywords: Eugene N.Troubetskoy, Russian religious Renaissance, philosophy of politics, religious and philosophical group «The Way».

Sobolev A.V. On the Moral and Spiritual Atmosphere in the Trubetskoy Family

This material is publication of fragments of memories of Prince Grigory N.Trubetskoy – younger brother of philosophers Sergey and Eugene Trubetskoy. The value of these memories consists primarily in the fact that they clearly describe the unique spiritual and moral atmosphere in which were formed such a massive creative people as both brothers Trubetskoy. The publication is accompanied by a brief introduction and commentary.

Keywords: Russian philosophy of the early XX century, Sergey N.Trubetskoy, Eugene N.Trubetskoy, family spiritual tradition.

Ushakov V.V. Marxism in Russian fin de siècle Cultural Context

This article describes the social ideas of Russian Marxist philosophy of fin de siècle. The main trends of the Russian Marxism are explored. The study is based on the works by leading Russian Marxists, including S.N.Bulgakov, G.V.Plekhanov, M.I.Tugan-Baranovsky and others. Author analyzes the cultural context of Marxist social ideas. The article describes the particular ways of Marxist ideology in Russian fin de siècle. The article provides an analysis of main features of the different branches of Marxist philosophy in Russia.

Keywords: fin de siècle, Russian philosophy, social philosophy, Marxism, socialism, S.N.Bulgakov, G.V.Plekhanov, P.B.Struve, M.I.Tugan-Baranovsky.

Hou Jingna. Mystical Empiricism of N.O.Lossky in Sense and Sense out of Mystic

The article is devoted to intuitionism (mystical empiricism) of N.O.Lossky in connection with the mystic. The author shows that initially the term «mystical» used as metaphor: external world is known as the God. Then the «mystical» gnoseology invariably was updated with teaching about the structure of the world: ideal-realism. At the last intuition of the God merged with the mystic.

Keywords: mystical empiricism, mystic, intuition, ideal-realism, intuition of the God.

Vantchugov V.V. Philosophizing in Conditions of Non-peaceful Time: Understanding the Meaning of «the Second Patriotic War»

The article is devoted to the intellectual activity in conditions of the First World War, when the Russian philosophers define the country's place in European cultural landscape, rethinking culture in the geopolitical context, and topics such as patriotism, internationalism, nationalism, militarism and pacifism are developed in the context of the problems of historiography. Identification and analysis of sources with «military dimensions» allows us not only to identify the historical, political, philosophical and theological dimension of the war, but also to understand the changes in the world.

Keywords: war, international relations, propaganda, ideology, patriotism, militarism, pacifism, history, philosophy of history, theology, politics, mythology.

Melikh Iou.B. Searching the Transcendental Foundations of the Individual and the Common in Creativity (the Philosophy of I.I.Lapshin)

Searching the universal in the individual and unique by mainly inductive and comparative methods, constitutes the core, the constant of Lapshin's philosophical thinking. If, in the beginning, Lapshin's task was mainly to find the foundation of creativity as an universal attitude of the mind (to bring it into the sphere of the transcendental) and, by this way, to explain its structure and to found the «philosophy of invention» and artistic creativity, later on, his interest was shifted to revealing the individual, the peculiarity in the phenomena of the culture, first of all, the Russian culture.

Keywords: transcendentalism, neo-Kantianism, culture, values, invention in philosophy, philosophy of the invention, personality, I.I.Lapshin.

Ermishina K.B. Phenomenon of the Culture in the Treatment of G.Florovsky

The article is concerned with the developing a theme of culture in the G. Florovsky's creativeness. The author proves that Florovsky had two conceptions of culture – the earlier one which had formed during the 1920s, called by the author «romantic», and the later one, which proceed to form after the 1930s. The second conception in many respect was depend on the studied theological ancestry of Orthodox Church. It became the entirely of Florovsky' personal and science-driven growth.

Keywords: philosophy of culture, eurasianism, theology, the Old Russia, theory of culture, «height» and «lower» levels of culture, cultural values, personalism.

Авторы выпуска

Бажов Сергей Иванович – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН.

Ванчугов Василий Викторович – доктор философских наук, профессор философского факультета Московского государственного университета им. М.В.Ломоносова (vanchugov@gmail.com).

Громов Михаил Николаевич – доктор философских наук, профессор, заведующий сектором истории русской философии Института философии РАН, первый проректор Государственной академии славянской культуры, главный редактор журнала «Вестник славянских культур» (gromov@iph.ras.ru).

Ермишина Ксения Борисовна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Дома русского зарубежья им. Александра Солженицына (xenia_ermishina@mail.ru).

Кацапова Ирина Анатольевна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН (katsapova@gmail.com).

Коновалов Константин Владимирович – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии и биоэтики Алтайского государственного медицинского университета (г. Барнаул).

Кущенко Наталья Александровна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН.

Лазарев Валентин Васильевич – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН (lazaryev1@rambler.ru).

Марченко Олег Викторович – доктор философских наук, профессор философского факультета Российского государственного гуманитарного университета. профессор, заведующий кафедрой гуманитарных наук Московской государственной консерватории им. П. И. Чайковского (o.v.marchenko@mail.ru).

Мелих Юлия Биляловна – доктор философских наук, профессор философского факультета Московского государственного университета имени М.В.Ломоносова (yuliamelikh@yahoo.com).

Мильков Владимир Владимирович – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН (dr_milkov@mail.ru).

Половинкин Сергей Михайлович – кандидат философских наук, доцент философского факультета Российского государственного гуманитарного университета.

Сербиненко Вячеслав Владимирович – доктор философских наук, профессор Российского государственного гуманитарного университета (v.v.serbinenko@gmail.com).

Соболев Альберт Васильевич – старший научный сотрудник Института философии РАН.

Тихеев Юрий Борисович – кандидат философских наук, доцент Московского физико-технического института (Государственного университета) (tikheev@gmal.com).

Ушаков Владислав Викторович (1980–2013) – кандидат философских наук, доцент Государственного Университета Управления.

Хоу Цзинна – переводчик Бюро переводов при ЦК КПК, докторант Института философии и социологии Пекинского государственного педагогического университета (bubuna@sina.com).

Черняев Анатолий Владимирович – кандидат философских наук, заведующий сектором истории русской философии ИФ РАН (chernyaev@iph.ras.ru).

К СВЕДЕНИЮ АВТОРОВ

1. Журнал «История философии» – ежегодное специализированное издание Института философии РАН, публикующее статьи историко-философского характера, переводы так называемой философской классики, рецензии на книги историко-философской значимости, недавно вышедшие из печати.

2. К публикации **не принимаются** разделы диссертаций, тексты учебно-образовательного и научно-популярного характера, а также тезисы различного рода докладов.

3. **Передавая в редакцию рукопись своей работы, автор принимает на себя обязательство не публиковать ее ни полностью, ни частично в каком бы то ни было ином издании без согласования с редакцией журнала.**

4. Объем рукописей не должен превышать 1 п.л. (40 тыс. знаков с пробелами, учитывая сноски). Превышение объема может служить основанием для отказа в публикации.

5. Помимо текста рукописи публикационный материал должен содержать следующие сведения:

а) 2 аннотации (не более 4-х –5-ти предложений) на русском и английском языках;

б) ключевые слова (не более 10) на русском и английском языках;

в) пристатейный библиографический список;

г) сведения об авторе, содержащие:

– фамилию, имя и отчество автора полностью на русском и английском языках;

– ученую степень автора;

– ученое звание;

– основное место работы, учебы или соискательства (полное, официальное название учреждения без аббревиатур);

– должность автора по месту работы (если он дополнительно является аспирантом, докторантом или соискателем);

– адрес электронной почты;

– номера телефонов для связи с редакцией (с указанием кодов);

– почтовый адрес с индексом.

6. Редколлегия оставляет за собой право на редактирование материалов, согласовывая окончательный вариант с автором.

7. Решение о публикации принимается в течение 2 месяцев со дня регистрации рукописи в редакции; за этот срок рукопись рассматривается в редакции и в случае положительного решения проходит рецензирование у независимого эксперта. В случае отказа в публикации автору дается мотивированный ответ. Рукописи почтой не возвращаются.

8. Журнал не имеет возможности на выплату гонораров авторам. Плата с аспирантов за публикацию рукописей не взимается.

9. Электронная почта редакции предназначена только для деловой переписки. **Рукописи, поступившие в редакцию по электронной почте без предварительного согласования, рассматриваться не будут.**

Адрес редакции: 119991, Москва, ул. Волхонка, д. 14, строение 5. Институт философии РАН. Сектор современной западной философии. Блауберг Ирине Игоревне. E-mail редакции – hist_phil@iph.ras.ru

ПРАВИЛА ОФОРМЛЕНИЯ РУКОПИСИ

1. Рукописи принимаются в виде компьютерной распечатки, к которой прилагается дискета с эл. вариантом текста в формате **Word с расширением doc. или rtf**. Шрифт – Times New Roman, кегль – 12, межстрочный интервал, включая сноски – 1,5, выравнивание – по левому краю.

2. Все заголовки в рукописи (названия подразделов или параграфов), за исключением общего названия, набираются **строчными** буквами.

3. Все сноски в текст вставляются **только** через меню текстового редактора Word (см. в меню: *Вставка – Ссылка – Сноска*). Сноски оформляются как **концевые** и – всегда одинаково:

порядковый номер сноски – табуляция – текст сноски

Не допускаются пробелы до и после знака табуляции!

Образцы оформления сносок:

Баткин Л.М. Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности. М., 1989.

Ильенков Э.В. О свободе воли //Вопр. философии. 1990. № 2. С. 72.

Столяров А.А. Стоицизм // Этика: Энцикл. слов. / Под ред. Р.Г.Апресьяна, А.А.Гусейнова. М., 2001. С. 472–474.

4. Если в тексте встречаются шрифты помимо основного **Times New Roman**, то такие слова (предложения) обязательно должны быть полностью выделены и отмечены нужным шрифтом. Если есть необходимость вставлять отдельные символы из **Таблицы символов**, то и эти символы должны вставляться из нужного шрифта. Специфические шрифты, используемые при наборе рукописи автором, должны быть **обязательно** переданы в редакцию вместе с эл. вариантом текста рукописи. Убедительная просьба – по возможности использовать юникодовские шрифты: это во многом облегчает Интернет-размещение текстов издания.

5. Просьба обращать также внимание на различие между дефисом (-) и тире (–). Дефис не отделяется пробелами от соединяемых слов. Между цифрами ставится тире, в том случае тире не отделяется пробелами от соединяемых цифр (например: 1917–1991, С. 472–474).

6. Если в тексте помимо кавычек «ёлочки» (« ») встречаются кавычки «лапки» (“ ”), просьба обращать внимание на правильное написание кавычек:

“текст” – правильно;

”текст” – неправильно

7. Для обозначения века используются римские цифры (например: XVIII). Слово «век» всегда сокращается до одной буквы (в.), «века» – до двух (вв.).

Содержание

<i>М.Н.Громов.</i> Образ Софии Премудрости в русской философии и культуре.....	3
<i>В.В.Мильков.</i> Палейная антропология и ее источники.....	21
<i>Псевдо-Дионисий Ареопагит.</i> О божественных именах (из 4-й главы)	37
<i>К.В.Коновалов.</i> Влияние идейного наследия Максима Грека в восточно-славянских странах второй половины XVI столетия на примере Исаяи Каменчанина.....	77
<i>О.В.Марченко.</i> К вопросу о метафизике социокультурного бытия в русской мысли XVIII–XX вв.	82
<i>Н.А.Куценко.</i> Троиединство российского гуманитарного знания в соотношении традиций и новаций	92
<i>В.В.Лазарев.</i> Осуществимо ли воссоединение западничества и славянофильства? (Условия преобразования).....	102
<i>И.А.Кацапова.</i> Социально-политическое наследие Б.Н.Чичерина	120
<i>Ю.Б.Тихеев.</i> К вопросу об «античных» влияниях в ранней философии В.С.Соловьева	133
<i>В.В.Сербиненко.</i> Египетские сюжеты в русской философии (Вл.Соловьев и В.Розанов)	142
<i>С.И.Бажов.</i> Этическая проблематика в философском творчестве П.И.Новгородцева	149
<i>С.М.Половинкин.</i> Персонализм и особенности социальной стратегии (христианский персонализм П.А.Флоренского в контексте русской мысли)	166
<i>А.В.Черняев.</i> «Гамлет русской революции» (к 150-летию Е.Н.Трубецкого)	181
<i>А.В.Соболев.</i> О духовно-нравственной атмосфере в семье Трубецких.....	190
Приложение. <i>Г.Н. Трубецкой.</i> Облики прошлого	193
В.В.Ушаков. Марксизм в контексте русской философской культуры рубежа XIX–XX вв.	208
<i>Хоу Цзинна.</i> Мистический эмпиризм Н.О.Лосского в смысле и вне смысла мистики.....	224
<i>В.В.Ванчугов.</i> Философствование в условиях немирного времени: постижение смысла «второй отечественной войны»	232

Ю.Б.Мелих. Поиск трансцендентальных оснований индивидуального и общего в творчестве (философия И.И.Лапшина)	246
К.Б.Ермишина. Феномен культуры в понимании Г.В.Флоровского	255
Аннотации	268
Summaries.....	274
Авторы выпуска	279
К сведению авторов	281

История философии

№ 19

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

Художник Н.Е. Кожина

Технический редактор Ю.А. Аношина

Корректор И.И. Блауберг

Свидетельство ПИ № ФС77-36972 от 27.07.2009 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 20.03.14.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.

Усл. печ. л. 18,00. Уч.-изд. л. 14,82. Тираж 1 000 экз. Заказ № 06.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор авторов

Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119991, Москва, Волхонка, 14, стр. 5

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии:

<http://iph.ras.ru/archive.htm>