

Российская Академия Наук
Институт философии

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

№ 9

Москва
2002

УДК 10(09)
ББК 87.3
И 90

Редколлегия:

*В.А. Жучков, А.В. Панибратцев,
А.М. Руткевич (отв. ред.),
А.В. Смирнов, Г.М. Тавризян*

Отв. редактор:

С.И. Бажов

Рецензенты:

доктор филос. наук *М.А.Абрамов*
доктор филос. наук *М.А.Маслин*
доктор филос. наук *А.А.Столяров*

И 90 **История философии** № 9. — М., 2002. — 175 с.

Очередной номер периодического издания «История философии» подготовлен коллективом научных работников и аспирантов сектора истории русской философии, в нем приняли участие также некоторые сотрудничающие с сектором авторы. Он включает в себя научные исследования по различным аспектам русской философии XVIII—XX столетий. Здесь представлены философские концепции Ломоносова, славянофилов, Леонтьева, Булгакова, Новгородцева, Ильина и др. Статьи написаны на основе большого числа источников, содержат новые выводы. Разнообразие и разнохарактерность мировоззренческих авторских суждений адекватно современному состоянию историко-философской науки, для которой характерны поливариантность и плюрализм мнений. Публикуются также письма Флоровского, взятые из архивных фондов, которые позволяют несколько иначе оценить его место в евразийстве, чем это делалось до сих пор.

Материализм М.В.Ломоносова

Русский материализм, по меркам всемирной истории, появился поздно. Демокрит, именем которого принято обозначать материалистическую линию в философии, высказывал свои взгляды где-то еще за 4 столетия до наступления новой эры. В России же материализм датируется лишь серединой XVIII в.

Правда, античный материализм от материализма нового времени отделен длительным историческим периодом, когда господствовали теология и религиозный идеализм. На грани античности и средневековья произошел революционный переворот в философии, как и во всем мировосприятии; прежние идейные принципы были отвергнуты и утвердились новые, опирающиеся — в Европе — на основные положения христианства. Материализм был вытеснен из философии и почти целое тысячелетие фактически не давал о себе знать. Он стал вновь проявлять себя с XI в., но лишь как тенденция; материалистической тенденцией в средневековой европейской философии являлся номинализм.

Начиная с эпохи Возрождения, находившейся еще в пределах средних веков, а затем в новое время совершался еще один революционный переворот в философии, второй по счету. Как это было и прежде, менялись не только принятые и утвердившиеся ориентиры и нормы философского мышления, но и представления о мироздании. Философия продолжала существовать как комплексная система, как некий конгломерат, хотя в ходе истории от нее отпочковывались различные научные дисциплины. Переворот, осуществлявшийся в философии, затрагивал огромные пласты научного знания и отражался на них. В XVIII столетии с философией продолжали находиться в соединении многие отрасли науки, от нее еще не отделившиеся. Надо

сказать, что процесс этот не завершился и в наши дни. В недавние годы произошло вычленение из философии психологии, в процессе выхода из нее находятся логика, этика, эстетика...

К XVIII столетию философия, хотя и утратила уже свой всеобъемлющий характер, все же оставалась весьма значительным синтезом. Это обстоятельство, а также не достаточно разросшийся объем конкретных знаний, позволяли познавшей мир личности сохранять универсальность, проявлять возможности сразу во многих сферах.

Бытует мнение, что деятельность М.В.Ломоносова по свойственной ей разносторонности — некое уникальное явление того времени. Между тем это совсем не так. Энциклопедичностью познаний отличался, скажем, Х.Вольф, у которого Ломоносов обучался в Марбурге. Вольф завоевал себе славу не только в философии — как отец вольфианства. Помимо собственно философии он занимался также математикой и физикой, механикой и оптикой, гидравликой и архитектурой, правом и политикой.

Универсальным даром обладал учитель Вольфа — Г.В.Лейбниц. Он одновременно — философ, математик, геолог, биолог, техник, языковед, юрист, экономист... Наш современник, даже при наличии у него исключительной работоспособности, не смог бы просто следить за основными новинками, появляющимися в столь разнородных дисциплинах. А Лейбниц не только следил, но и вносил в них свою лепту, и очень значительно.

Перечень универсалов в философии и науке можно продолжать и продолжать. Не будет ошибкой даже считать, что подобный универсализм является не исключением из правила, а самим правилом, что он достаточно обычен для Возрождения и начала нового времени. Расширительно взятый предмет философии и разносторонность ее представителей находились в соотношении и соответствии.

Универсализм, как свойство тогдашней философии, имел последствия и для учебных программ.

Когда по инициативе М.В.Ломоносова и при содействии И.И.Шувалова, влиятельного при дворе императрицы Елизаветы Петровны вельможи, создавался Московский университет, первый из них писал второму летом 1754 г., что создаваемое учреждение должно состоять из трех факультетов: юридического, медицинского и философского, который бы наряду с собственно философией охватывал предметы от физики до поэзии и истории древностей. Подобные предложения вполне отвечали духу времени и имевшейся мировой практике; они и были положены в основание нового университета.

Вследствие тесного единения философии с большим количеством существующих знаний философские начинания неминуемо и скоро отражались на других науках, сопровождалась коррелятивными изменениями в них. В свой очередь, открытия в отдельных научных отраслях немедленно получали философский и мировоззренческий отзвук. Совершавшийся революционный переворот в философии отличался поэтому грандиозностью.

Теология, противостоявшая этому революционному перевороту как некая консервативная сила, также имела системообразующие признаки. Она давно уже подчинила себе различные области духа. Философия в средние века была теологизирована. Теология управляла нравственностью. Право являлось по существу разделом богословия. Религиозная картина мира включала в себя те заключения и выводы ученых древности, которые были приняты церковью и гармонизированы с христианством. Система мироздания опиралась на данные К.Птолемея, антропологии — на материалы К.Галена...

Церковь требовала, чтобы взгляды человека на окружающий его мир соответствовали не только библейским представлениям, но также высказываниям отцов церкви, других религиозных авторитетов, тем естественнонаучным установкам, которые были ею канонизированы; иными словами: всей религиозной традиции.

Совершавшиеся, начиная с эпохи Возрождения, в естествознании открытия, прежде всего, конечно, кардинальные, но иногда и частные, пробивали в этом теологическом и теологизированном комплексе одну брешь за другой. Эти открытия сопровождалась распространением естественнонаучного материализма — материализма стихийного, не всегда целеустремленно направленного против теологии, но на деле ей противостоящего, действующего против нее. В подобных случаях естествознание, даже не вступая непосредственно в мировоззренческий конфликт, оказывалось фактически его участником — оппонентом традиционно существующих воззрений. Естественнонаучный материализм, дававший совершенно определенные мировоззренческие импульсы, смыкался с философским.

Появление материализма в процессе того революционного переворота, который переживала философия, не было событием случайным. Создателем его на данном этапе явился Ф.Бэкон. Сложившийся первоначально в Англии, материализм распространяется затем шире, становясь достоянием философий различных других стран и народов, в XVIII в. достиг России...

Он развивался и вглубь, переживал эволюцию, трансформировался. Форма и содержание его менялись. На его первоначальных проявлениях сказывались различные обстоятельства того времени, в

том числе и взаимоотношения с религией, которая лишь постепенно утрачивала былое идейное всемогущество. Непоследовательности материализма и уступки, которые он вынужден был делать, в ходе его истории изживались. К его ранним стадиям не верно было бы подходить с мерками более поздних. Его различные исторические фазы требуют к себе исторического же подхода.

Первым русским философом-материалистом был Ломоносов. Он, как и некоторые другие ученые XVIII столетия, — энциклопедист, совершивший открытия в различных отраслях знания; он не только философ, его творческая деятельность связана с химией, физикой, геологией, астрономией, другими фундаментальными, а также прикладными естественными науками, с науками гуманитарного профиля.

В своих исследованиях, каких бы сфер знания они ни касались, Ломоносов придерживался чисто научного подхода и абсолютно исключал какие-либо иные, предполагающие нечто трансцендентное. Как считал он, «все, что есть в телах или совершается в них, происходит от конечного протяжения, силы инерции и движения их»¹

Обучаясь в Марбурге под руководством Х. Вольфа, Ломоносов не стал его философским приверженцем и последователем — вольфианцем. Он ценил Вольфа как разностороннего исследователя и хорошего педагога, но расходился с ним по некоторым принципиальным вопросам. В 1754 г. Ломоносов писал Л. Эйлеру по поводу монадологии Вольфа: «Хоть я твердо уверен, что это мистическое учение должно быть до основания уничтожено моими доказательствами, однако я боюсь омрачить старость мужу, благодетелю которого по отношению ко мне я не могу забыть...» (10, с. 503). Не желая огорчать Вольфа непосредственной критикой его учения, Ломоносов противопоставлял ему свои взгляды в позитивном плане.

Вольф, вслед за Г.В.Лейбницем, рассматривал монаду как неделимую часть нематериальной субстанции. И Лейбниц, и Вольф не обошлись в монадологии и без божественного предначертания, гармонизирующего мир монад. Подобных выходов за пределы реального корпускулярная концепция Ломоносова не предполагает и не допускает. Компоненты вещества согласно этой концепции вполне материальны и не нуждаются ни в каких субстанциях иного порядка. неделимую часть вещества Ломоносов называет элементом, а соединение элементов в группу — корпускулой. Корпускула может быть однородной, если она состоит из одних и тех же элементов, или же разнородной, если составляют ее различные элементы. К настоящему времени за тем, что Ломоносов обозначал как элемент, закрепился термин «атом», а за корпускулой — «молекула».

Во времена Ломоносова в научных кругах имели широкое распространение воззрения о теплотворе и флогистоне. Они рассматривались как нематериальные и невесомые сущности, придающие телам свойства теплоты и горючести, как явления, способные вселяться в тела и покидать их, как своего рода души тел. В научных трудах Ломоносова не нашлось места для так трактуемых флогистона и теплотвора. Свойства теплоты и горючести объяснялись им за счет движения тех мельчайших частиц, из которых состоят тела.

Ломоносов явился создателем новой научной дисциплины — физической химии. Он определял ее как науку, которая, пользуясь положениями и опытами физики, объясняет на основе их то, что происходит в телах при химических реакциях. Поскольку философия тогда была еще слабо дифференцирована и образовывала конгломерат наук, физическая химия представляла собой составную этого большого и сложного конгломерата. «Она, — писал Ломоносов о физической химии, — может быть названа также химической философией, но в совершенно другом смысле, чем та мистическая философия, где не только скрыты объяснения, но и самые операции производятся тайным образом» (2, с. 482).

Ломоносов известен и как историк; он — один из основателей русской исторической науки нового времени. Особенно много сделал он для понимания исторических событий и явлений раннего периода русской истории, для выявления предков русского народа, места, которое он занял в истории мировой. Его книги — «Древняя Российская история от начала российского народа до кончины великого князя Ярослава Первого или до 1054 года» и «Краткий Российский летописец». Происшедшее представлено Ломоносовым в них — в отличие от многих его современников — в чисто светском, рациональном освещении, без каких-либо обращений к помощи промысла и провидения. Ломоносов стремился снять мифический покров, сброшенный временем на реалии прошлого.

Он рассмотрел легенду о Волхе, сыне Словена, приведенную в летописи. Согласно преданию река, на которой стоит Новгород, получила от него свое имя; обладая свойствами оборотня, этот легендарный персонаж превращался в крокодила, плавал в воде и являлся грозой для жителей и гостей этого края. Ломоносов дает такое объяснение данному мифу: «Сие разуметь должно, что помянутый князь по Ладожскому озеру и по Волхову, или Мутной реке тогда называемой, разбойничал и по свирепству своему от подобия прозван плотоядным оным зверем» (6, с. 189).

Становление российского самодержавия сопровождалось в XV—XVI вв. его идеологическим обоснованием. Складывается концепция «Москва — третий Рим», согласно которой Москва является наследницей и преемницей Рима и Константинополя, второго Рима. В рамках ее выдвигаются претензии на родство правящей династии с римским императором Августом; данная идейная конструкция в середине XVI в. фиксируется «Степенной книгой» и становится своего рода православным и государственным канонem. Не желает сдавать свои установки она и впоследствии.

Ломоносов осуществляет логический анализ легенды. Он не принимает ее в буквальном смысле, но не отрицает возможность рационального содержания здесь, деформированного временем и обстоятельствами. Ломоносов упоминает о сведениях, из которых следует, что известная часть римлян переселялась на южные берега Балтийского моря, к славянам-россам; последние и составили ту часть варягов, представители которых явились к восточным славянам, передав им свое имя, и среди которых был Рюрик. Ломоносов не исключает, что среди выходцев из Рима, присоединившихся к россам, могли находиться «сродники кое-нибудь римского кесаря, которые все общим именем Августы, сиречь величественные или самодержцы, назывались». Так что Рюрик «мог быть кое-нибудь Августа, сиречь римского императора, сродник. Вероятности отрещись не могу; достоверности не вижу» (6, с. 216).

Ломоносов возражал против привнесения теологических версий в науку. Рассуждения, опирающиеся на постулаты религии, а не на добытые путем исследования факты, и противоречащие им, «весьма вредны приращению всех наук», хотя, по его мнению, тем, кто рассуждает подобным образом («оним умникам»), «и легко быть философами, выучась наизусть три слова: «Бог так сотворил» — и сие дая в ответ вместо всех причин» (5, с. 575).

В 1744 г., вскоре после возвращения из Германии, Ломоносов перевел «Вольфианскую экспериментальную физику» — одну из книг Х. Вольфа по сокращенному ее варианту, который был сделан учеником Вольфа Л. Ф. Тюммингом. Книга увидела свет в 1746 г. и затем была переиздана в 1760. Ломоносовым написано к книге предисловие, где изложены, в частности, его взгляды на науку, ее историю. Он рассказывает здесь, чего добилась наука за последние 200 лет. Успехи ее велики, и, чтобы наглядно представить их, он использует образный прием: «Пифагор за изобретение одного геометрического правила Зевсу принес на жертву сто волов. Но ежели бы за найденные в нынешние времена от остроумных математиков правила по суеверной его ревности поступать, то бы едва в целом свете столько рогатого скота съскалось» (1, с. 424).

Ломоносов говорил не только о достижениях науки, но и о том, что препятствует ей. Он подчеркивал, что если бы не помехи, возникшие на ее пути, она сумела бы сделать гораздо больше.

В стихотворном «Письме о пользе стекла», написанном в 1752 г. (Ломоносов достаточно часто использовал стихотворную форму для популярного изложения своих взглядов), показано, что на протяжении веков, начиная с древности, нападки на правду, которую сообщает наука, осуществлялись под покровом святости. Именно из-за этого невосвратно погибло много знания. В «Письме» приводятся конкретные примеры подобного подавления науки.

Намного лучше знали бы мы небесную сферу, движение планет, течение луны, если бы против Аристарха, который, как известно, еще во времена античности придерживался идеи гелиоцентризма, не были выдвинуты обвинения в том, что он хочет потрясти основы мироздания.

«Под видом ложным сих почтения Богов
Закрыт был звездный мир чрез множество веков.
Боясь падения неправой оной веры,
Вели всегдашню брань с наукой лицемеры» (8, с. 517).

Земля стала считаться центром всего существующего, и астрономы долгое время были заняты бесплодным трудом, запутаны циклами.

Еще один объект критики в «Письме» — Августин, признанный авторитет христианства, считающийся одним из отцов церкви, автор труда о божием граде. Он ограничивал население нашей планеты жителями ее северного полушария; Августин отрицал антиподов — живущих «под нами». Он лучше бы поступил, если

«Без Математики вселенной бы не мерил!» (8, с. 518).

Привнесение теологии в науку рассматривалось Ломоносовым и в практически-организационном аспекте.

Даже и в наше время вопрос о существовании богословских структур в светских учебных заведениях все еще не снят окончательно с повестки дня. А более 250-ти лет тому назад мнение Ломоносова об этом являлось сугубо отрицательным. Он считал, что вполне достаточно будет факультетов, где преподаются научные дисциплины. Богословский же, говорит Ломоносов, «оставляю синодальным училищам» (10, с. 460).

Однако творец, создатель мира в работах Ломоносова упоминается, ссылки на него в них есть.

В XVIII в. значительное распространение в философской литературе имел деизм, течение, сторонники которого не исключали бога, признавали акт сотворения им мира, но отодвигали это действие в глубь времен и отказывались видеть какие-либо воздействия демиурга на последующие события. Вселенная согласно этим представлениям управляется законами, раз и навсегда данными богом, неизменными. Такая система взглядов открывала большие возможности для исследовательского поиска, не давая в то же время формальных поводов для обвинений в безбожии.

Деизм не был однороден. Тот его фланг, который примыкал к идеализму, признавая естественный ход событий в окружающей действительности, делал исключение для начала этого процесса, исходного пункта его. Для материалиста же деизм предоставлял нечто большее. Сопутствующими и последующими рассуждениями материалист сводил на нет первоначально представленную и имеющую самый общий характер деистическую декларацию.

Материалисту в середине XVIII в. трудно было обойтись без деизма. Религиозное мировоззрение оставалось влиятельной духовной силой, воздействовавшей на общественное мнение и заставлявшей с собой считаться. Церковь продолжала сохранять статус важнейшего социального института. Те сочинения по философии и науке, которые при иных обстоятельствах вполне обошлись бы без ссылок на бога, имеют их.

Наиболее влиятельной школой материализма того времени была французская, а виднейшим ее представителем являлся Д.Дидро. Западная Европа была лидером тогдашнего мирового сообщества, а Франция — одной из наиболее динамичных ее стран. Но и Дидро, передовой мыслитель передовой страны, не стремился прямо заявлять о своем материализме. Даже печатая свои произведения за рубежами собственной страны (откуда тиражи их возвращались во Францию) и прибегая к псевдонимам и анонимности, он все же не пренебрегал и деизмом как прикрытием материалистических воззрений.

Деистом материалистического толка являлся и Ломоносов. Причин для соединения материализма с деизмом в России было, конечно, не меньше, чем во Франции. Уровень социального развития здесь был ниже, чем там. Во Франции материалистическая традиция упрочивалась, в России она только еще закладывалась. Елизавета Петровна, в период двадцатилетнего царствования которой в основном и осуществлял свою научную деятельность Ломоносов, пришла к власти в результате дворцового переворота, произведенного под лозунгами возрождения и укрепления русских начал, одним из которых при-

знавалось православие. Выше подняла при ней голову церковь, более пристальное внимание обратила она и на вопросы, поднятые наукой. Совершенно ясно, что Ломоносов не оказался в числе духовных фаворитов церкви.

Каким же образом в подобной обстановке преодолевались, элиминировались им деистические установки на божественное начало в мире?

В оде, написанной в 1747 г., «зиждитель мира» выводится Ломоносовым на сцену действия наряду с богами античности — Марсом, Нептуном и др. В числе участников происходящего — Нева, не чуждая сомнений и имеющая дар речи; науки, простирающие руки к России; рок, обуреваемый завистью; музы, скорбящие о потере того, кто содействовал их начинаниям... В окружении мифологических персонажей и одушевленной действительности бог, признаваемый демургом, воспринимается как метафора.

Согласно деистическим представлениям мир ограничен во времени. Ломоносов отстаивает совсем иной взгляд на Вселенную. Об этом у него, в частности, идет речь в одном из «размышлений» — утреннем. Здесь говорится:

«Когда бы смертным толь высоко
Возможно было взлететь,
Чтоб к солнцу бренно наше око
Могло приближившись взреть,
Тогдаб со всех открылся стран
Горящий вечно Океан» (8, с. 117–118).

Материалистические представления о вечности Вселенной предложены читателю в размышлении, в заголовке которого значится: «О Божием Величестве».

В трактовке деизма сотворенный мир получает толчок от своего создателя, вследствие чего возникает первичное движение. Ломоносов не соглашается и с этим. Для него материальность мира и движение его — два нерасторжимых свойства. Этим принципом он руководствовался в своей повседневной научной деятельности. Есть у него и специальная работа по данному предмету — «О тяжести тел и об извечности первичного движения». Вот что пишет он здесь, приводя доводы против данной аксиомы деизма: «Предположим, что первичное движение не существует извечно; отсюда следует, что было время, когда этого движения не было, и что движущееся тело покоилось, но было наконец возбуждено к движению. Отсюда можно заключить, что было нечто внешнее, что его двигало, и следовательно первичное

движение не было первичным, что однако содержит противоречие. Поэтому необходимо принять противоположное утверждение и признать, что первичное движение никогда не может иметь начала, но должно длиться извечно» (2, с. 203—205).

Деизм в XVIII в. воспринимался критически с двух сторон. Справа он подвергался нападкам от христианских ортодоксов, церковников. Ломоносов же преодолевал, устранял его слева, с материалистических позиций.

Установленный Ломоносовым закон сохранения вещества и движения имел (да и сейчас имеет) кардинальное значение не только для конкретных наук, но и для научного мировоззрения. Собственно говоря, и тот вывод об извечности движения, который был сделан Ломоносовым, является следствием из этого закона.

Закон сохранения не явился для него неким однажды посетившим его наитием. На протяжении своей научной жизни он возвращался к нему не раз. Формулировал он его и на латыни, и на русском.

Впервые определение этого закона Ломоносов дал на латинском языке в 1748 г. Отвечая на письмо Л.Эйлера из Берлина, он составил небольшой научный трактат и отправил его в виде письма. Датировано оно 5 июля. Ломоносов писал здесь: «Но все встречающиеся в природе изменения происходят так, что если к чему-либо нечто прибавилось, то это отнимается у чего-то другого. Так, сколько материи прибавляется какому-нибудь телу, столько же теряется у другого, сколько часов я затрачиваю на сон, столько же отнимаю от бодрствования, и т.д. Так как это всеобщий закон природы, то он распространяется и на правила движения: тело, которое своим толчком возбуждает другое к движению, столько же теряет от своего движения, сколько сообщает другому, им двинутому» (2, с. 183—185).

В конце 1757 — начале 1758 г. Ломоносов пишет работу на латыни «Об отношении материи и веса». Он снова обращается в ней к закону сохранения; текст, относящийся к данному вопросу, почти полностью совпадает с тем, о чем шла речь в письме к Эйлеру».

Сочинение Ломоносова «Об отношении материи и веса» не было тогда опубликовано. Но в 1760 г. он пишет и издает другую работу «Рассуждение о твердости и жидкости тел». Если предыдущие тексты, представляющие закон сохранения, были на латинском языке, то здесь он изложен и на латыни, и на русском. Оба текста в той их части, которая относится к определению закона, мало чем отличаются от написанного ранее. Определение, впервые данное в письме к Эйлеру, явилось результатом продолжительных исследований и размышлений; именно поэтому оно впоследствии фактически совсем не менялось...

Совместить вечность мира, несотворимость вещества, из которого он состоит, изначальность движения с демиургом и тем толчком, которым он привел мироздание в движение, невозможно.

Обращения Ломоносова к богу-творцу, встречающиеся в его философских рассуждениях, напоминают обращения к монархам и вельможам, его современникам. Без того и другого ученому в то время трудно было обойтись. Между посланиями обоего рода немало общего; параллели здесь несомненны.

А.Н. Радищев осуждал жанр придворной лирики у Ломоносова: «Не завидую тебе, что следуя общему обычаю ласкати царям, нередко недостойным нетокмо похвалы стройным гласом воспетой, но ниже гудочного бряцания; ты льстил похвалою в стихах Елисавете»². А.С. Пушкин писал о том, что Ломоносов «наполнил торжественные свои оды высокопарною хвалою» и называл эти его оды должностными. «Но зато, — подчеркивал Пушкин, — умел он за себя постоять и не дорожил ни покровительством своих меценатов, ни своим благосостоянием, когда дело шло о его чести или о торжестве его любимых идей»³.

Независимо от того, писались эти похвальные оды по поручению руководства Академии наук или по собственному почину, все они имели — в той части их, где речь идет об адресатах, — заказной и конъюнктурно-комплиментарный характер. Некоторые из них готовились, если обстоятельства этого требовали, в обстановке крайней спешки.

На создание «всеподданнейшего поздравления» по случаю восшествия на престол Елизаветы Петровны ушло всего 13 дней — от замысла до издания (включая сюда написание Я.Я. Штелином варианта по-немецки, сочинение Ломоносовым русского стихотворного текста, одобрение его в инстанциях и т.д.). Ода, посвященная Петру III, ставшему императором, появилась на свет в еще более сжатые сроки: Елизавета Петровна умерла 25 декабря 1761 г., а 28 декабря уже написанная ода была одобрена и подписана в печать.

Случалось, что подобные произведения преследовала недобрая судьба. Летом и осенью 1741 г. пишутся оды, прославляющие Иоанна III и победы его оружия, а 25 ноября того же года император свергнут. Петр Федорович, воспетый как возвращенный России Петр Великий, продержался на троне всего несколько месяцев.

Как известно, потерпевшие неудачу монархи немедленно предавались забвению, документы и публикации, где они были упомянуты, изымались, уничтожались. Такая же участь, естественно, постигала и Ломоносовские оды, им посвященные. Исчезали они так же поспешно, как и появлялись. Случайно уцелевшие из этих изданий экземпляры являются ныне поистине библиографической редкостью.

Данные Ломоносовские тексты с теми, где поминается творец, сопоставимы еще в одном аспекте. Если их трактовать столь же буквально, то окажется, что и они не лишены сакрального смысла.

Елизавета Петровна, если верить одам о ней, богиня не только красотой, но и породой, богиня «Росския страны». Счастье, которое она распространяет,

«Отводит всех стихий наветы
И в след себе велит итти.
Ни бури, мразом изощренны,
Ни волны, льдом отягошенны,
Против его не могут стать!» (8, с. 503).
И Екатерина Алексеевна — богиня.
«Ликуйте: Правда на престоле,
И Ей премудрость приседит,
Небесными блеснув очами,
Богини Нашаея устами
Законы вечные гласит...» (8, с. 794).

Она, Минерва, достойна тысячи алтарей. В тех местах, коих достигают ее стопы, должно для вечности воздвигать храмы.

Для обеспечения научной деятельности Ломоносовым, помимо деизма, привлекались также теории предметного разграничения науки и религии и двойственной истины; точнее: он действовал, следуя традициям этих теорий. Сами теории появились еще в средние века. Суть первой из них в том, что у науки — свой предмет исследования, отличный от того, чем занимается религия (при этом допускалось, что и у религии есть своя сфера, недоступная для науки). Вторая признает существование таких научных истин, которые не обязаны соответствовать догматам религии, могут противоречить им.

К XVIII столетию эти теории трансформировались, становились тенденциями. У Ломоносова нет прямых ссылок на них, но заложенные в них принципиальные положения не оставлялись им без внимания.

Таковы рассуждения в духе предметного разграничения о правде и вере как о двух сестрах, дочерях одного «всевышнего родителя». В том же плане ссылался он и на две книги, которые создатель дал роду человеческому: «Первая — видимый сей мир... Вторая книга — священное писание» (4, с. 375). Им предлагалось, чтобы различные сферы деятельности, наука и религия, по возможности не пересекались и представители их не вмешивались в дела друг друга.

Но обозначить границу или хотя бы временную разграничительную линию между наукой и религией было не так просто. Русское православие, с которым приходилось иметь дело Ломоносову, не было склонно идти на уступки, отказываться от каких бы то ни было трактовок мироздания, освященных религиозными авторитетами и силой традиции. Оно не соглашалось с тем, что природа не доступна пониманию теологии, находится вне ее компетенции. Ломоносов постоянно ощущал вокруг себя «помешательное некоторых поведение, кои осмеяют науки, а особливо новые откровения в натуре, разглашая, будто бы они были противны закону, ... и называя все то соблазном, чего не понимают» (5, с. 619). Не были поэтому бесполезны и установки о различных истинах, о том, что не только религиозные, но и научные, не совпадающие с ними, имеют свои права.

В XVIII столетии обе концепции, не исчерпавшие еще своих позитивных возможностей для науки, использовались ею против теологии. В этом смысл обращения к данным концепциям, к тем принципам, которые ими руководствовались, Ломоносова.

В настоящее же время концепции эти кардинально поменяли свою функциональную значимость. Изменилось соотношение между наукой и религией, иным стал баланс сил, ареал религии сузился, науки — расширился. Для науки нет уже необходимости пользоваться отмеченными концепциями, зато у религии такая необходимость есть. Если раньше они нужны были науке, то теперь — религии. Ныне она доказывает, что у нее — свое поле деятельности и что о ее суждениях наука высказываться не вправе. Предметное разграничение и двойственность истины стали последним рубежом религиозного сознания, средством его защиты. Не стоит только подобные цели, преследуемые современной теологией, приписывать Ломоносову.

Предлагался Ломоносовым и метод метафорического толкования тех мест в библейских книгах, которые расходились с данными, добытыми наукой. Есть у него даже ссылки на Василия Великого, христианского богослова IV в., епископа Кесарии Каппадокийской, у которого он находил подобный прием. В наши дни иносказательные трактовки священных текстов христианскими теологами — не единичные явления, а общее правило. Но если нынешняя теология приспособливает науку к религии, то Ломоносов, как и в других, отмеченных случаях, стремится к иному. Задача его — нейтрализовать религию, сделать так, чтобы она не мешала науке.

Это не означало, однако, что мировоззренческие установки Ломоносова являлись всего лишь оборонительными, защитными. Всюду, где это было возможно, научные положения противопоставлялись религиозным, доказывалась несостоятельность последних, осуществлялась их аргументированная критика.

Примерами могут служить сопоставления научной системы гелиоцентризма с геоцентризмом, традиционно пропагандируемым церковью, и научного наследия Д. Бруно о множестве населенных миров с религиозным антропоцентризмом, считающим человека единственным обладающим сознанием существом во Вселенной, ее средоточием.

Гелиоцентрическое учение было официально запрещено синодом, но Ломоносов не посчитался с этим; он писал о строении Вселенной, опираясь на коперниканство.

В стихотворении «Случилось вместе два астронома в пиру...» Ломоносов воспользоваться замечанием, сделанным С. Сирано де Бержераком по поводу вращения Земли вокруг Солнца в философском романе «Иной свет, или Государства и империи Луны». Сирано писал: «...предполагать, что огромное раскаленное светило вертится вокруг точки, до которой ему нет решительно никакого дела, столь же нелепо, как при виде зажаренного жаворонка думать, что его приготовили, вращая вокруг него плиту»⁴. Ломоносов развил эту мысль в стихотворной форме, представив спор двух астрономов, придерживающихся разных концепций. Вопрос окончательно решает оказавшийся тут повар. Он рассудил, что Коперник прав на следующем основании:

«Кто видел простака из поваров такого,
Который бы вертел очаг кругом жаркого?» (4, с. 372).

Комментируя собственное стихотворение, Ломоносов писал: «Коперник возобновил, наконец, солнечную систему, коя имя его ныне носит, показал преславное употребление ее в астрономии, которое после Кеплер, Невтон и другие великие математики и астрономы довели до такой точности, какую ныне видим в предсказании небесных явлений, чего по земностоятельной системе отнюдь достигнуть невозможно» (4, с. 372).

В 1740 г. было издано в переводе на русский язык сочинение Б. Фонтенеля «Разговоры о множестве миров». Вскоре публикация эта была осуждена синодом. Синод предупредил тех, кто вздумает впредь что-либо писать и печатать о множестве населенных миров: так как это противно святой вере, наказание будет неотвратимым и жестоким. Тем не менее в 1761 г. книга Фонтенеля печатается вторично. Исследования, предпринятые для выяснения вопроса о том, как это стало возможно, позволяют сделать вывод, что решающая роль в этом принадлежит Ломоносову, его личному вмешательству, тому влиянию, которым он в то время пользовался в Академии наук⁵.

Собственные астрономические наблюдения Ломоносова позволили ему сделать одно из важнейших открытий XVIII столетия — выяснить, что на Венере есть атмосфера; было экспериментально опровергнуто положение, что она является исключительной принадлежностью Земли. Установив это как бесспорный факт, Ломоносов высказал также гипотетическое предположение о том, что на Венере возможно население. Позже выяснилось, что атмосфера там состоит преимущественно из углекислого газа и непригодна для живых существ. Однако принципиальные положения Ломоносова по поводу жизни, возможной на других небесных телах, обладающих атмосферой, остаются в силе.

В «вечернем размышлении» у Ломоносова есть слова о бесконечности Вселенной:

«Открылась бездна звезд полна;
Звездам числа нет, бездне дна» (8, с. 120).

В этом бесконечном, не имеющем пределов пространстве, с его безграничным разнообразием, мир, населенный обладающими сознанием существами, не может быть единственным.

«Уста премудрых нам гласят:
«Там разных множество светов,
Несчетны солнца там горят,
Народы там и круг веков...» (8, с. 121).

Такова материалистическая точка зрения на Вселенную, которую разделяет Ломоносов.

«Некоторые спрашивают, — писал он, — ежели-де на планетах есть живущие нам подобные люди, то какой они веры? Крещены ли они в веру Христову? Сим дается ответ вопросный. В южных великих землях, коих берега в нынешние времена почти только примечены мореплавателями, тамошние жители, также и в других неведомых землях обитатели, люди видом, языком и всеми поведением от нас отменные, какой веры? Ежели кто про то знать или их обратить и крестить хочет, тот пусть по евангельскому слову... туда пойдет. И как свою проповедь окончит, то после пусть поедет для того ж и на Венеру. Только бы труд его не был напрасен. Может быть тамошние люди в Адаме не согрешили, и для того всех из того следствий не надобно» (4, с. 374—375).

Таким образом, на других планетах надобности в христианстве, Евангелиях и т.п. может и не быть. Все это совсем не столь нужные атрибуты для бытия Вселенной.

В сатирических тонах изображен в «Гимне бороде» тот вариант иных миров, который совсем уж сходен с земным. Там также отрицают население на других мирах и инакомыслящих преследуют:

«Естли правда, что планеты
Нашему подобны светы
Конче⁶ в оных мудрецы
И всех пуше там жрецы
Уверяют бородою,
Что нас нет здесь головою.
Скажет кто: мы вправды тут.
В срубѣ там того сожгут» (8, с. 622—623).

Во времена Ломоносова продолжали господствовать представления, что природный мир неизменен, что Земля остается такой, как она вышла из рук творца. В произведениях Ломоносова показано, что это совсем не так. Его эволюционные идеи, опирающиеся на материалы истории, свидетельства географов древности, данные палеонтологии и т.п. были изложены им в работе «О слоях земных» (прибавление к сочинению «Первые основания металлургии или рудных дел») и некоторых др. Перемены, которые происходили на Земле, он называл великими; из-за этого «земная поверхность ныне совсем иной вид имеет, нежели каков был издревле» (5, с. 300).

В трудах Ломоносова выяснено, что структуры, образующие поверхность Земли, изменяются, одни из них образуют другие. Из почв возникает ил, из ила — камень, из камня — песок, из песка — песчанник и т.д. Как обстоит дело с металлами? Мнение Ломоносова таково: «... И поныне металлы рождаются» (5, с. 336).

Ломоносов не сомневается в том, что очертания водного пространства и материков меняются. На поверхности оказались не только равнины, но также горные хребты с их вершинами, прежде погруженные. В других же местах, напротив, берега, опускаются, уходят под воду.

Рассматривая вопрос о поднятии и опускании суши, Ломоносов раскритиковал представления, основанные на библейской легенде о всемирном потопе. Согласно им раковины моллюсков, находимые в различных местах Земли, в том числе и высоко в горах, были занесены сюда водной стихией во времена Ноя, описанные в «Ветхом завете». Сие, однако, писал Ломоносов, «важными доводами легко уничтожается» (5, с. 578—579). Доводы эти таковы. Морская вода, прибывающая, не способна поднимать раковины из-за их большого веса.

А дождевая вода, ниспадая потоками, может смывать раковины, но не допустит их в гору. Ломоносов объяснял находки на суше остатков морских животных тем, что раньше эти места были морским дном.

Естественно, что Ломоносова, не удовлетворяло и «принятое у нас церковное исчисление» (5, с. 617). Ведь, если следовать ему, вся история Земли должна уложиться в несколько тысяч лет. Однако, геологические процессы, идущие здесь, потребовали, само собой разумеется, несопоставимо больше времени.

В работах Ломоносова критике подвергаются не только теоретические представления и принципы религии, но также ее праздники, обряды, воздействующие на повседневную жизнь и быт людей. Особенно примечателен в этом отношении трактат «О сохранении и размножении российского народа». Созданный в 1761 г. в виде обращения к И.И.Шувалову, он и долгое время спустя не печатался, подвергаясь цензурным запретам. Полностью он был опубликован лишь в 1871 г., то есть через 110 лет после написания.

Много бед причинял обряд крещения, и Ломоносов говорит об этом. Совершать его было принято в воде, температура которой не менялась, так что в зимнее время в ней иногда плавал лед. Посягательство на такой обычай рассматривалось как святотатство, неверие в силу таинства, сомнение во всемогуществе провидения. Ломоносов сравнивал священников, таким образом исполняющих ритуал, с «палачами, затем, что желают после родин и крестин вскоре и похорон для своей корысти» (6, с. 391).

С точки зрения физики, холодная вода при добавлении теплой не меняет своей природы. «Однако невеждам-попам физику толковать нет нужды, — полагал Ломоносов, — довольно принудить властную...» (6, с. 390).

Несчастья приносят и религиозные праздники. Ломоносов писал, что если бы не они, то было бы меньше праздности, гостьбы, пирушек и пьянства, нарушений в образе жизни и питании, что подрывает здоровье человека. Эти характерные признаки религиозных праздников стали «особливо у нас в России вкоренившимися и имеющими вид некоторой святости. Паче других времен пожирают у нас масленица и св. неделя великое множество народа...» (6, с. 391). Не каждый участник праздничных дней способен пережить их, так что его «душа, — с иронией констатирует Ломоносов, — в отверженные тогда райские двери из тесноты тела прямо улетает» (6, с. 393).

Христианские праздники приурочены к определенным событиям религиозной жизни, отмечают их. Главный христианский праздник — пасха; в основе его лежит легенда о воскресении Христа. Пред-

шествуют этому празднику тесно связанные с ним масленица, великий пост. Ломоносов находил, что весь этот христианский цикл крайне неудачно расположен календарно, что он серьезно нарушает весь жизненный распорядок русского народа. Мысленно он вступал в диалог с теми, кто установил их: «Я к вам обращаюсь, великие учителя и расположители постов и праздников, и со всяким благоговением вопрошаю вашу святость: что вы в то время о нас думали, когда св. великий пост поставили в сие время?» (6, с. 395).

Как на такого рода вопросы отвечают те, кто считает себя их преемниками и последователями, Ломоносов знал и выражал желание получить не такие разъяснения: «Мне кажется, что вы, по своей святости, кротости, терпению и праводушию милостивый ответ дадите..., в церкви матерно не избраните..., в грудь кулаком не ударите» (6, с. 395).

Ломоносов считал, что дни христианских праздников и постов, установленные в России, не соответствуют местным условиям. Он предлагал перенести масленицу на май, великий пост на конец весны — начало лета, святую неделю передвинуть к Петрову дню.

Сделать это будет, конечно, не легко. «Исправлению сего недостатка, — признавал Ломоносов, — ужасные обстоят препятствия, однако не больше опасны, как заставить брить бороды, носить немецкое платье, сообщаться обходительством с иноверными, заставить матрозов в летние посты есть мясо, уничтожить боярство, патриаршество и стрельцов и вместо их учредить Правительствующий Сенат, Святейший Синод, новое регулярное войско, перенести столицу на пустое место и новый год в другой месяц! Российский народ гибок!» (6, с. 396).

Сочинения Ломоносова содержат остро критические нападки на русское духовенство. Некоторые из них отмечались выше, о других речь пойдет сейчас.

В начале 1760-х гг. он сделал вольный перевод отрывка из басни Ж.Лафонтена «Крыса, отрешившаяся от мира»:

«Мышь некогда, любя святыню,
Оставила прелестный мир,
Ушла в глубокую пустыню,
Засевшись вся в галланский сыр» (8, с. 769).

Создавая такие стихи, Ломоносов подразумевал, само собой разумеется, не французское духовенство и его паразитизм. Стихотворение это увидело свет лишь в 1865 г., более чем через 100 лет после того, как было написано.

Ломоносов обращал внимание на низкий моральный и культурный уровень духовенства, на недостойное поведение священников в быту и в церкви. Он писал: «... У нас при всякой пирушке по городам и по деревням попы — первые пьяницы. И не довольствуясь тем, с обеда по кабакам ходят, а иногда и до крови дерутся» (6, с. 407—408). Священник во время службы мог грубо выбрать прихожанина, ударить его. Ломоносов оставил колоритные зарисовки тех эксцессов, которые ему довелось наблюдать лично.

Особенно обеспокоил церковников Ломоносовский «Гимн бороде». Написан он был в 50-х гг. XVIII в., впервые опубликован в 1859 г. Но сразу же, как, впрочем, и другие стихотворные произведения Ломоносова, не проходившие цензуру, «Гимн» получил значительное распространение через рукописные списки. Здесь русское духовенство изображалось в сатирических тонах.

Ломоносов был приглашен в синод. В беседе с ним члены синода пригрозили ему, если не раскается, казнью божией в будущей жизни и церковным проклятием — в настоящей. В возникшем споре Ломоносов вновь в самой резкой форме отозвался о православном духовенстве.

Вскоре, в том же 1757 г., в ответ на обвинения, слышанные им в синоде, Ломоносов написал еще одно стихотворение — «О страх! о ужас! гром!...» (опубликовано в 1872 г.). В нем есть такие строки:

«Козлята малыя родятся з бородами:

Коль много почтены они перед попами!» (8, с. 628).

В докладе синода императрице Елизавете Петровне от 6 марта 1757 г. напоминалось о том, что она является защитницей веры и церкви, а также и о том, что законы Российской империи повелевают хулителям веры чинить жестокие казни. Стихотворения Ломоносова были названы пасквилями, и синод просил императрицу, чтобы она своим указом повелела их «истребить и публично сжечь, и впредь то чинить запретить и означенного Ломоносова для надлежащего в том увещания и исправления в Синод отослать...»⁷.

Стихотворения, о которых идет речь, не являются лишь антиклерикальными. В них говорится и о религии. И синод обратил на это, конечно, внимание. В докладе было отмечено, что Ломоносов «богопротивно обругал» таинство крещения, что, назвав бороду, которую носят духовные лица, завесой ложных мнений, он хулит догматы православия, что проклятие, о котором предупредил его синод, почитает «за единую тшесту», что эти и другие его суждения противны христианству.

Сам Ломоносов озлобленность против него синода объяснил следующим образом:

«...ты дернул за штаны,
Которы подортом висят у сатаны.
Ты видишь, он зато свирепствует и здится...» (8, с. 627).

Сопоставление церковной деятельности со служением дьяволу мы найдем впоследствии у Ф.М.Достоевского, Л.Н.Толстого...

Российский XVIII в. знает немало случаев гонений и преследований на религиозной почве. Только большая известность Ломоносова и поддержка, которую ему оказывали патриотически настроенные лица в правящих кругах, не позволили произвести над ним задуманную расправу.

Примечания

- ¹ Ломоносов М.В. Полн. собр. соч. Т. 1. М.: Л., 1950. С. 185. Далее ссылки на это собрание, опубликованное в 1950–1983 гг. в 11 т. даются непосредственно в тексте с указанием лишь тома и страницы.
- ² Радищев А.Н. Полн. собр. соч. Т. 1. Л., 1938. С. 388.
- ³ Пушкин А.С. Полн. собр. соч. В 10 т. Т. 7. Л., 1978. С. 196.
- ⁴ *Сирано де Бержерак*. Иной свет, или Государства и империи Луны // Утопический роман XVI–XVII веков. М., 1971. С. 231.
См.: Райков Б.Е. Очерки по истории гетонентрического мировоззрения в России. М.: Л., 1947. С. 311–313.
- ⁶ Конечно.
- ⁷ Всепресветлейшей, державнейшей, великой государыне, императрице и самодержице всероссийской, всеподданнейший доклад синода, 6 марта 1757 г. // М.В.Ломоносов в воспоминаниях и характеристиках современников. М.: Л., 1962. С. 132.

**Историософия славянофильства: А.С.Хомяков,
И.В.Киреевский, К.С.Аксаков**

В целостную историософско-историческую систему ранних славянофилов входят как собственно историософская и историческая концепции, так и культурологические, социально-философские, политологические построения, являющиеся основой для них. Все эти структурные компоненты славянофильского идейного комплекса и будут рассматриваться в данной статье.

Исследование историософии славянофильства является актуальным по трем принципиально различным соображениям. Во-первых, в наше время вызывает большой общественный интерес и большие споры проблема принадлежности России к странам восточной или западной цивилизации или к особой цивилизации, сочетающей в себе черты той и другой, проблема взаимоотношений русской и европейской культур. Славянофилы дают свои ответы на все эти вопросы. Во-вторых, в настоящее время продолжается спор сторонников линейно-универсалистского и локально-дискретного подходов и идет поиск решения проблемы методологических основ исторической науки. Славянофилы очень много занимались проблемой типологии цивилизаций; историософия славянофильства сочетает представления о различных типах цивилизаций и об этапах единой всемирной истории. В-третьих, современная эпоха — время диалога и взаимодействия различных культур и цивилизаций. Следовательно, есть потребность в теоретическом анализе межкультурного влияния, моделировании факторов, механизмов и последствий такого влияния. Всеми этими вопросами занимались славянофилы.

Цель данной статьи — доказать, что историософские построения славянофилов, созданные в середине XIX века и часто характеризующиеся как консервативные и ретроспективные, содержат размышления на темы, волнующие современную отечественную и мировую социально-философскую мысль, и сами высказываемые славянофилами идеи во многом перекликаются с современными аналогами.

Задачи, стоящие перед статьей, следующие: 1) проанализировать целостную историософско-историческую систему ранних славянофилов; 2) рассмотреть роль А.С.Хомякова, И.В.Киреевского, К.С.Аксакова в формировании отдельных ее компонентов; 3) показать соответствие вопросов, поднимаемых славянофилами, проблемам современной историософии, культурологии, социальной философии и политологии.

Как известно, славянофилы создали целостную самобытную историософско-историческую систему. Фундаментом этой системы стала философско-историческая концепция А.С.Хомякова. Историософия Хомякова была второй философско-исторической концепцией, родиной которой является Россия (автором первой был Чаадаев). Создавая ее, Хомяков давал свой отклик на идеи немецких философов XIX века: Шеллинга, Гегеля, Шлегеля.

Хомяков в своих «Записках о всемирной истории» (или «Семирамиде») выдвигает два основополагающих положения методологии истории. Первое из них сводится к тому, что предметом истории является все человечество, а ее действующими лицами — отдельные человеческие общности¹ (цивилизации, говоря общепринятым сегодня термином). Это утверждение очень актуально в наши дни продолжающегося поиска методологической базы истории.

Линейно-универсалистский подход утверждает единство человечества и как предмета, и как деятеля истории. Согласно ему все человечество последовательно проходит в своем развитии через первобытнообщинную, рабовладельческую, феодальную, капиталистическую и коммунистическую формации или доиндустриальную, индустриальную и постиндустриальную стадии. При таком взгляде на историю практически стирается все индивидуальное своеобразие отдельных человеческих общностей. Остается возможным говорить лишь о передовых и отсталых странах и народах.

Цивилизационный подход в том виде, в котором он занимает прочные позиции на Западе, и в постсоветский период активно пропагандируется в качестве альтернативы формационному в отечественной науке (локально-дискретный), в целом следует традиции, заложенной Данилевским и Леонтьевым и развитой впоследствии Шпенглером и Тойнби. В этой традиции деятелями всемирной истории признаются последовательно сменяющие друг друга цивилизации, созданные отдельными народами или отдельными группами народов и развивающиеся независимо друг от друга, хотя и по общим для всех их законам развития. Предмет всемирной истории в этом случае сводится к совокупности историй отдельных цивилизаций. При таком

подходе исчезает из виду человечество как единое целое и его историческая судьба. Таким образом, в ходе критического анализа нельзя не прийти к выводу, что обе рассмотренные парадигмы не могут быть признаны удовлетворительными.

Думается, плодотворным может быть лишь подход, утверждающий единство исторической судьбы человечества, имеющего общее происхождение, и одновременно признающий, что история движется благодаря существованию самобытных цивилизаций. Историософия Хомякова является именно таковой.

Второе главное положение хомяковской историософии касается вопроса, являющегося предметом оживленных дискуссий в наше время, — о субъектах истории. На этот вопрос, как известно, возможно два ответа — субъектами являются либо выдающиеся личности, либо человеческие общности. В случае признания общностей субъектами истории историософ сталкивается с проблемой критериев их выделения. Таковыми могут быть как географический принцип, так и антропогенные факторы (расовая принадлежность, социальные факторы). В свою очередь в роли социальных факторов могут выступать как материальные (экономические, политические), так и духовные (культура и религия).

Понимание истории как описания деяний героев, царей и полководцев доминировало в российской и мировой историографии на протяжении веков. В связи с тенденцией возрождения традиций дореволюционной историографии существует заметное число сторонников такого подхода и в современной российской исторической науке. Идеи решающего влияния природно-климатических факторов на историю отчетливо высказывались еще в эпоху французского Просвещения, в частности в работах Монтескье. Значительную роль географического фактора подчеркивал Ключевский. Яркими представителями направления географического детерминизма в России были евразийцы. Их идеи сейчас очень популярны и активно развиваются в нашей стране. Концепция Гумилева, которую можно охарактеризовать как более широко понимаемый природный детерминизм, представлена в настоящее время целой научной школой.

Остается еще возможность признать субъектами истории народы и группы народов («племена»). Долгое время считалось, что народы и племена можно классифицировать по расам, так как принадлежность к одной и той же расе свидетельствует об общности их генетического происхождения. Многие учебники и серьезные научные труды по истории дореволюционного периода начинались с таблиц распределения народов по расам. Современная наука установила, что

расовая принадлежность отражает географическую среду (влияние природных и климатических факторов) обитания того или иного народа, а не его генетическое происхождение. Народы одной расы могут принадлежать к самым разным группам и семьям, а народы одной группы или семьи — к разным расам. Родство народов можно установить по родству их языков — утверждение, общепризнанное в современном научном мире. Сейчас распределение народов по языковым семьям и группам — основной способ их классификации.

В науке часто очень тесно связывают народы с политическими и экономическими общностями, которые и провозглашаются деятелями истории. В частности, складывание наций ставится в прямую и непосредственную связь с образованием национальных государств. Утверждается, что нации как высшие формы этнических общностей формируются лишь в эпоху капитализма. Переходу же к капитализму предшествует складывание единого национального рынка, что возможно лишь после создания единого государства.

Считающие деятелями истории народы как человеческие общности, выделяемые по критерию единства языка и культуры, возражают на эти аргументы следующим образом. На всем протяжении истории государства сменяли друг друга, постоянно изменялись их границы. Множеству случаев образования нескольких государств на территории расселения одного народа можно противопоставить не меньшее количество многонациональных государств. Таким образом этнические общности являются гораздо более устойчивыми, чем политические и экономические. Эта удивительная устойчивость обусловлена уникальностью и неповторимостью языка и культуры каждого народа.

Все эти точки зрения, противоборствующие в наши дни, существовали и во времена славянофилов. Хомяков последовательно рассматривает их. Прежде всего он категорически отвергает провозглашение субъектами истории великих личностей, говоря, что «бессильна самая сильная личность... против логической строгости исторических начал». Затем он отмечает, что «зависимость истории от факторов природно-климатических весьма относительна и все время уменьшается». Таким образом деятелями истории являются народы.

Существуют три возможных способа классификации народов: по племенам, по государствам и по верам. Разделение народов по государствам — не главный способ классификации для Хомякова, так как «деление по условным границам обществ изменяется беспрестанно»². Деление по племенам — также не главное. На ход истории влияет не научно доказанное родство народов, которое может ими и не осозна-

ваться, а именно близость народов, осознаваемая ими самими. Таким является не столько этническое родство, сколько духовная близость, близость культур. В основе своеобразия культуры каждого народа лежит его умственный строй (менталитет, как сказали бы мы сейчас), определяемый народным характером и верой народа. «Какова вера народа, таково его просвещение»³. Следовательно, духовная близость народов определяется общностью их веры.

Понятие «вера» в построениях Хомякова шире понятия «религия» в его традиционном понимании: одна и та же религия понимается разными народами по-разному («не только вера создает народ, но и народ создает веру»); различаются официальная и народная вера (вера может разложиться на рационализм и нигилизм верхов и суеверие и фетишизм низов; их тесный контакт — залог сохранения веры)⁴.

Итак, история народа определяется его культурой, а та, в свою очередь, — верой. Таким образом, философия истории неотделима от философии культуры и религиоведения (для древнейших периодов истории — изучения мифов). Также философия истории и философия культуры тесно связаны со сравнительным изучением языков: не только потому, что родство языков отражает родство народов, но и потому, что язык держит «мысли под своею незаметною опекой»; утрата своего языка и заимствование чужого приводят к потере культурных традиций⁵.

Хомяков в «Семирамиде» дает и общую схему хода всемирной истории, последовательно рассматривая доисторический период и азиатский, античный и новоевропейский периоды истории. Первобытности свойственно единство племен, культуры и религии, она была в полном смысле слова «золотым веком» человечества.

В азиатский период истории происходит отделение от единого человечества кушитских племен (хамитов) и расселение их в районах Эфиопии, Египта, Месопотамии и Индии. Иранцы (семиты и яфетиды), сохранившие идею единства человечества, расселились из района Арарата (прародина человечества) в Переднюю Азию, Иран, Бактрию. Автор «Семирамиды» подчеркивает, что эти два огромных племени выделились не по происхождению, а по вере, о чем говорит своеобразное прочтение Хомяковым библейского предания о происхождении всех народов Земли от Сима, Хама и Иафета. Согласно ему хамиты — не все потомки Хама, а все, отказавшиеся от веры в единого Бога. В характеристике обоих племен показывается связь народного характера, веры, культуры и занятий. Иранцы — мирные земледельцы, верующие в единого Бога, развивающие в первую очередь культуру словесного характера. Кушиты — агрессивные и воинствен-

ные завоеватели, поклоняющиеся природной необходимости и вещественной силе, славящиеся огромными культовыми и ирригационными сооружениями⁶.

В борьбе иранцев и кушитов перевес был на стороне последних, так как именно они достигали больших материальных успехов и создавали сильные государства. В духовной сфере при встрече иранства и кушитства в результате соединения их элементов появляется синкретизм (антропоморфизм), сочетающий представления о свободной воле и вещественной необходимости. Распространение синкретизма означало торжество кушитства. В результате кушитство постепенно и повсеместно одерживает победу. Азиатский период закончился с падением последнего оплота иранства — Персидской империи Ахеменидов.

Как мы увидели, Хомяков показывает принципиальную возможность двух ориентаций в развитии народа: приоритета достижения материальных успехов и построения сильного государства и приоритета развития всех сфер культуры и образа жизни в соответствии со своей верой. Эти две ориентации отчетливо противопоставляются друг другу. Подобные идеи фактически предвосхищают противопоставление культуры и цивилизации в последующей немецкой и русской философской традиции. Вначале такой подход воспринимался как средство психологического реванша со стороны мыслителей стран, отставших в своей модернизации. Однако в современном мире, когда технический прогресс перестал восприниматься как самоценность и произошла переоценка критериев общественного прогресса, когда обширность созданной державы и военная мощь более не являются главными достоинствами государства, эти идеи звучат несколько иначе — как острая постановка вопроса о приоритетах развития.

Хомяков в «Семирамиде» подчеркивает, что вся острота ситуации в том, что иранцы и кушиты не просто механически разделились, разойдясь по разным странам, и даже не по-разному интерпретировали и развивали в разных направлениях прежнюю общую традицию. Нет, кушиты, отделившись, порвали с этой традицией и создали новую, принципиально отличную, тенденцию развития. Отсюда следуют важнейшие выводы. Соединив политически и экономически народы разных племен в одной многонациональной державе, невозможно восстановить прежнее единство человечества. Не может принести ничего хорошего и попытка синтеза культур.

В результате соединения настолько противоположных начал, как иранство и кушитство, может возникнуть лишь противоестественная и внутренне противоречивая смесь в виде синкретизма. Невозможно

служить двум господам — нужно выбирать. Кроме того, синкретизм не позволяет выйти за пределы борьбы двух непримиримых начал. Он ведет к торжеству кушитства, ибо соединение истины с ложью неизбежно дает в результате ложь. Единственный выход — нужно, чтобы все народы осознали необходимость возвращения к прежним общим иранским началам. В наши дни происходит активное обсуждение проблем интеграции человечества, межкультурного взаимодействия и синтеза культур. Мысли Хомякова звучат злободневно.

Деятели античного периода истории являются западные иранцы — Греция и Рим. Главная характеристика их веры — синкретизм. Поэтому эти цивилизации Хомяков ставит ниже восточных иранцев — ранее рассмотренных Персии и Индии, а также предков славян — троянцев, фракийцев, скифов. Особое внимание уделяется анализу римской цивилизации. С одной стороны, Рим имел иранское наследие троянцев (сами римляне признавали себя потомками троянца Энея), с другой — пантеон и мифология Рима полностью повторяют греческие аналоги с их ярко выраженным синкретизмом. Хомяков показывает на примере Рима повреждение иранских традиций под натиском кушитства и торжество синкретизма.

Анализируя этот период, Хомяков дополняет прежнюю схему: показывает, что общественная жизнь, так же как культура и занятия, детерминирована народным характером и верой народа. Мирные земледельцы, верующие в единого Бога, живут семейно-общинным строем, а агрессивные и воинственные завоеватели, поклоняющиеся природной необходимости и вещественной силе, создают дружину. Особенно заметно это, когда речь заходит о Троянской войне: общинная Троя противопоставлена дружинной Греции⁷. Порождением дружины является государство. Проблема отношения Хомякова к государству очень сложна.

С одной стороны, государство для него — зло. Между кушитским стремлением покорить природу и установить власть над людьми нет принципиальной разницы — это два разных проявления одного и того же начала. Подобным же образом подчинение природной необходимости и подчинение государственной власти имеют один источник. Государство как зло должно быть изжито, но изжито не через революцию. И государство, и революция являются порождением насилия, а значит, зла. Зло же нельзя победить злом, таким образом можно лишь умножить его. Притеснения правящих классов порождают революционное насилие, а последнее — беззакония периода деспотизма, неизбежно сменяющего период революции.

Зло можно победить лишь отказом от него и сопротивлением ему. Единственный путь преодоления зла, заключенного в государстве, — моральное совершенствование общества на началах истинной веры. Для Хомякова идеалом являлось «не государственное совершенство, а создание христианского общества»⁴. Осуждая государство вообще, Хомяков осуждает и все империи как неистинные, механические формы единения человечества, основанные на насилии. С этим утверждением можно поспорить, противопоставив друг другу колониальные империи и империи неколониального характера.

С другой стороны, Хомяков признает, что государство — неизбежное зло. Вопрос о его изживании, таким образом, если не снимается вообще в пределах истории, то во всяком случае отодвигается в необозримое будущее. Кроме того, если в античный период государство есть образование неорганическое, механическое, «условное», порождение дружины, то в предшествующий ему азиатский период государство было реализацией религиозной идеи. К такому государству отношение должно быть иным. Возможно, следуя этой же логике, можно попытаться решить и спорный вопрос об отношении к разным империям.

Деятели новоевропейского периода истории являются западноевропейские народы и славяне. Их противопоставление начинается с различий в народном характере: агрессивность, воинственность, аристократизм европейцев и смирение и миролюбие славян. С ними тесно связаны различия в отношении к другим народам: идея всемирной империи и римской государственности, унаследованная романо-германцами, и славянская восприимчивость к чужому. Восприимчивость к чужому как положительная характеристика означает способность понять умственный склад и культуру других народов (нечто подобное «всемирной отзывчивости русского народа» из Пушкинской речи Достоевского), что гораздо важнее для их единения, чем собирание народов разных культур в рамках огромной империи. При этом восприимчивость к чужому ни в коем случае не означает соединения собственной культуры с другими культурами и ее вырождения в противоестественный примитивный синкретизм. Благодаря своим качествам славяне оказались способными воспринять христианство в истинной форме (православие). Народы же Западной Европы исказили сущность христианства (католицизм и протестантизм).

Хомяков считает Россию естественным лидером славянского мира, так как благодаря связи с восточными иранцами (в частности, с Индией) она более других сохранила связь с общеиранской культурной традицией. Кроме того, именно она из всех славянских наро-

дов является наиболее самобытной — не в смысле культурной изолированности (этого не допускает ее восприимчивость к чужому), а в смысле наименьшей испорченности кушитскими примесями, порождающими синкретизм⁹.

Одновременно автор «Смирамиды» отмечает опасность, заложенную в самой славянской натуре (эти рассуждения относятся в том числе и к России), в ее двойственности — восприимчивость к чужому может при определенных условиях превратиться в способность к перерождению, то есть именно к синкретизму. С этим связаны идеи Хомякова о высоком предназначении славян и России. Они в силу исторических факторов призваны решить задачу победы иранства над кушитством и единения человечества. Но о таком призвании говорится в категориях возможности, а не необходимости. В данной связи Хомяков вспоминает об Израиле, Византии и Халифате, не справившихся с поставленными перед ними историей задачами¹⁰. Хомяков явно говорит о ставшей сегодня популярной проблеме альтернативности в истории. Размышления о роли восприимчивости к чужому в деле установления единения между народами и ее коренном отличии от синтеза культур также представляются актуальными.

Как мы видим, периодизация всемирной истории Хомякова отличается от общепринятого деления на древнюю, средневековую и новую историю. Классическая схема неудовлетворительна, так как деятелями средневековой и новой истории в Европе являются одни и те же народы, они же стоят в центре всемирной истории этих периодов (львиная доля внимания медиевистов прикована к Европе, европоцентризм утверждается с началом Нового времени и созданием колониальных империй, он преодолен лишь в современную эпоху); в истории же древнего мира действуют самые разные народы Запада и Востока (Европы, Азии и Африки). Отсюда можно логически сделать вывод о необходимости разделения первого периода на два отдельных периода и, наоборот, объединения двух последних периодов в один период. Впоследствии ту же критику деления всемирной истории на древний, средневековый и новый периоды мы видим у Данилевского. Правда, с этой критики он начнет путь к совсем другим выводам. Думается, следует поразмышлять над недостатками традиционной периодизации истории и возможностью других подходов к проблеме.

Как было показано, история человечества, по Хомякову, сводится к следующей схеме: «золотой век» — катастрофа — история — преодоление катастрофы — новый «счастливый век». Весь собственно исторический период заключен между катастрофой и ее преодоле-

нием. В отличие от классических концепций осмысления истории схема Хомякова предполагает регресс при переходе от первобытности к истории и по ходу самой истории. Это соответствует отходу от прогрессистской установки в философии постмодернизма. Но одновременно прослеживаются и отличия. Постмодернизм — философия кризиса, катастрофизма, соответственно она окрашена пессимистически. Историсофия Хомякова оптимистична: она выражает надежду на возвращение к «золотому веку».

Взяв за основу хомяковскую историсофию, И.В.Киреевский разработал концепцию Западного и Восточного культурных миров. Согласно статье Киреевского «О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России» три исторические особенности дали «отличительный характер всему развитию культуры на Западе: 1) особая форма, через которую проникало в него христианство; 2) особый вид, в котором перешло к нему наследие культуры классического мира; 3) особые элементы, из которых сложилась в нем государственность»¹¹.

Западная Европа приняла христианство от Римской Церкви. По словам Киреевского, Римская Церковь отделилась от Восточной оттого, что посредством умозаключения изменила догматы, существовавшие в общецерковном предании. Таким образом, логическое убеждение легло в основание католицизма. Следствием того же логического начала в Римской Церкви явилась и схоластическая философия, стремившаяся доказать веру посредством тех же умозаключений. Господством того же рационализма Киреевский объясняет и то, что основанием веры сделался внешний авторитет, и появление идеи непогрешимой иерархии. Поэтому в средние века Римская Церковь была непримиримым врагом разума. Господством все сильного авторитета иерархии, подавлявшего всякую свободу человеческого мышления, Киреевский объясняет и оправдывает Реформацию как логическое следствие того же рационализма. Вся разница заключалась в том, что «право суда над Преданием было перенесено из разума временной иерархии в разум современных событиям христианского мира. Вместо одного внешнего авторитета, равно обязательного для всех, основанием веры сделалось личное убеждение каждого»¹².

Культурное наследие дохристианского древнего мира Западная Европа восприняла исключительно при посредничестве языческого Рима. Следовательно, особенность умственного характера римлян должна была отразиться всеобъемлюще на культуре Запада. Эта особенность заключалась в том, что наружная рассудочность всегда брала перевес над внутренней сущностью вещей¹³. Законы римские с

внешней, формальной стороны выглядят стройными и логически совершенными, но в них полностью отсутствует внутренняя справедливость. Римская религия была собранием разнородных божеств языческого мира, внутренне не имеющих между собой никаких связей, но наружно и логически совмещенных в одно поклонение. Личное убеждение каждого было единственным руководством его действий. Римляне почти не знали другой связи между людьми, кроме связи общего интереса, другого единства, кроме единства партий. Патриотизм римлян также был особенным: «Они любили не само Отечество, а интерес своей партии в Отечестве. Относительно своих сограждан они вели себя так, как Рим относительно других городов, его окружавших: равно готовый на союз и на войну, он решался на то или другое по указанию расчета, из соображений преобладания над другими»¹⁴.

Критика господства рационализма (особенно научной рациональности), понижывающего все сферы жизни человека и общества и подчиняющего их себе, свойственна современной философии эпохи постмодернизма. Противопоставление права (законы) и морали (справедливость) и постановка вопроса о большей устойчивости и важности нравственной регуляции отношений людей к природе и друг к другу по сравнению с правовой — также очень современная мысль. Актуально звучит и критика крайнего необузданного индивидуализма и холодной расчетливости, а также отставания корпоративных интересов в ущерб общенациональным и глобальным. Легко заметить и продолжение Киреевским хомяковской критики синкретизма.

Причину усвоения Западом рассудочности через Римскую Церковь и римскую языческую культуру славянофилы видели в его невежестве. Он принял просвещение извне, как готовый плод чужой жизни. Это подвергло умственную жизнь народов Запада непреодолимому влиянию оставшихся следов язычества¹⁵. Как мы видим, Киреевский конкретным примером подтверждает тезис славянофильской историософии о принципиальном отличии восприимчивости к чужому от внутреннего перерождения собственной культуры.

Государственность на Западе возникла из завоевания и, как следствие, разделения населения на завоевателей и завоеванных и тех случайных условий, которыми наружно кончались споры враждующих, несоизмеримых сил. «Начало завоевания направило всю общественную жизнь Запада по пути переворотов, борьбы партий. Под общественными формами скрывались все время лишь частные партии, ради своих целей и партийных систем забывавшие о жизни целого государства. Поэтому в европейских странах развитие совершалось не спокойным ростом, а всегда посредством более или менее чувстви-

тельного переворота. Переворот был условием всякого прогресса, до тех пор, пока из средства для достижения какой-либо цели не сделался самоцелью народных стремлений»¹⁶.

Как мы видим, Киреевский говорит об эволюционном и революционном путях развития общества.

Три рассмотренные исторические особенности Запада были, по Киреевскому, совершенно чужды Древней Руси. В его концепции решающее значение придается принятию христианства от Византии и единству Русской Церкви с Восточной Церковью. Киреевский напоминает, что все просвещение сосредоточилось в эпоху крещения Руси в Византии. Древние христианские и языческие писатели, и особенно писатели-философы, были непосредственно (а не через римлян, как на Западе) знакомы образованным грекам. Без всякого сомнения, Аристотель и Платон были лучше и основательнее известны грекам, чем латинянам. При этом греки предпочитали Платона Аристотелю. Это происходило не потому, что христианские мыслители усваивали себе языческие понятия того или другого, а потому, что сам способ мышления Платона представляет более «цельности» в умственных усилиях, более «гармонии» в деятельности разума. Это как раз то, что свойственно, по учению славянофилов, православию, и чего нет в Аристотеле с его рационализмом. «Поэтому,— говорит Киреевский,— то же отношение, какое мы замечаем между Платоном и Аристотелем, существовало и между философией латинского мира, как она выработана в схоластике, и той духовной философией, которую находим в Церкви Восточной»¹⁷.

Но, кроме различия понятий, на Востоке и Западе происходит, по словам Киреевского, еще различие и в самом способе мышления. Ибо, стремясь к истине, 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 средоточия умственных сил, где все отдельные силы сливаются в одно высшее единство. Западные, напротив того, полагают, что достижение полной истины возможно и для разделившихся сил ума, действующих каждая в своей отдельности. «Одним чувством понимают они нравственное, другим — изящное, полезное — опять особым чувством, истинное они понимают отвлеченным рассудком — и ни одна способность не знает, что делает другая, до тех пор как ее действие не завершится»¹⁸. Эти размышления напоминают современное требование необходимости создания целостного образа познаваемой реальности (объекта).

Отличительной чертой православия является, по мнению Киреевского, то, что религиозные догматы и человеческое мышление не смешиваются (как на Западе); пределы между Божественным и человеческим не переступаются ни наукой, ни церковью. Границы между наукой и верой стоят «твердо и нерушимо». «Такая неприкосновенность пределов Божественного откровения, ручаясь за чистоту и твердость веры в Православной Церкви, с одной стороны, ограждает ее учение от неправильных перетолкований естественного разума, с другой — ограждает разум от неправильного вмешательства церковного авторитета»¹⁹.

Таковы взгляды Киреевского на различие между русской и западной философией, на различие во взаимоотношениях религиозной веры с философией и наукой в России и на Западе. Философия согласно славянофильской теории является посредником между верой как основой культуры народов и остальными элементами культуры. Отмеченные различия, следовательно, определяют различия между русской и западной культурой в целом, между русским и западным менталитетом.

Славянофилы считали, что православная церковь не должна вмешиваться в дела государственные, светские. Киреевский вспоминает, что когда святой Владимир по принятии христианства выразил желание простить всех преступников, то сама церковь первая остановила его от исполнения этого желания, положив, таким образом, различия между обязанностями «лично-духовными» и «светски-правительственными». Вместе с тем раз и навсегда определены твердые границы между ней и государством. Церковь всегда остается вне государства и его мирских отношений, высоко над ними, как недостижимый идеал, к которому они должны стремиться. Управляя личными убеждениями людей, Церковь Православная никогда не может притязать на насильственное управление их волей, или приобретать себе светскую правительственную власть, тем более добиваться формального господства над правительственной властью (как на Западе). Государство твердо держится на ногах благодаря поддержке и авторитету церкви. Но церковь никогда не стремится быть государством, как государство, в свою очередь, никогда не называет себя «святым»²⁰.

Как мы видим, Киреевский поднимает проблему взаимоотношений науки и религии, церкви и государства.

Итак, Киреевский сравнивает Западный и Восточный культурные миры. Но это не Запад и Восток в нашем привычном понимании. Это Западная Европа и Восточная Европа, которые могут быть противопоставлены друг другу, а могут вместе (как Европа) против-

поставляться Азиатскому Востоку. Три особенности, присущие, по Киреевскому, Западному миру и отсутствующие в Восточном, при их анализе свидетельствуют не только о различиях, но и об общем между этими культурными мирами: оба эти мира — христианские, оба они имеют в своей культуре наследие античного классического мира, их история началась с примерно одновременного образования варварских королевств и первых славянских государств в Европе.

Используя общетеоретические положения историсофии Хомякова и построения Киреевского, К.С.Аксаков создал оригинальную концепцию истории России и объяснил ее специфику. В своей статье «О древнем быте у славян вообще и у русских в особенности» Аксаков, разобрав мнения последователей теории родового строя и показав несостоятельность этого учения, приходит к выводу, что славянский быт с древнейших времен был семейный и общественный (общинный). Как только дело касалось общественных вопросов (как, например, вопрос о владении — права на землю имела вся община), то по отношению к этим вопросам семья становилась общиной. Аксаков подчеркивает, что такое общественное значение семьи не подрывало значение кровное²¹. Как семья у славян, по мнению Аксакова, устраивалась на чисто нравственных началах, также на нравственных началах держалась и община.

В «Кратком историческом очерке Земских Соборов» он определяет общину как союз людей, отказавшихся от своего эгоизма во имя общего согласия, и называет ее результатом христианской любви. «Община представляет нравственный хор, и как в хоре не теряется голос, но, подчиняясь общему строю, слышится в согласии всех голосов, так и в общине не теряется личность, но, отказываясь от своей исключительности для согласия общего, она находит себя в высшем, очищенном виде, в согласии равномерно отверженных личностей»²². По Аксакову, совещание общины (вече, сходка, собор, дума) имеет целью общее согласие. Понятно, что при таком требовании свободного согласия совещание не может окончиться, пока всех не объединит одно мнение, пока не будет единодушного решения²³.

Мы видим, что если Хомяков лишь противопоставляет общинный и дружинный принципы построения общественной жизни, то Аксаков подробно характеризует особенности общинного устройства.

Каким же образом возникает государство у славян? Обратимся к статье Аксакова «Начало русской истории». Мысль о необходимости государства появилась у славян под влиянием постоянной необходимости защищать свои земли от нападений других народов. Тогда славяне решились призвать государственную власть извне для своей защиты. В другой статье Аксаков прибавляет, что славяне пробовали

сами составить государство, «но у них не было правды, род встал на род, они поняли, что земля не должна быть государством, и призвали князя»²⁴. На этот сознательный характер призвания автор указывает часто и с особенной силой! В статье «Об основных началах русской истории» Аксаков отмечает, что западноевропейские государства были основаны завоеванием. Один народ (или точнее, одна дружина) завоевывает другой народ и образует государство, в основе которого лежит вражда, не покидающая его с этих пор на всем протяжении истории. Спокойствие может быть лишь временным явлением в промежутках между взрывами насилия.

Русское государство, напротив, было основано не завоеванием, а добровольным призванием власти. Власть явилась в России не враждебной, а желанной и защитной и утвердилась в стране с народного согласия. По Аксакову, следствием такого соглашения, послужившего основанием государства, были совершенно особые отношения, в которых находились Русская земля и Русское государство. «Как должен русский народ смотреть на свою власть. — спрашивает Аксаков. — Как на власть, которую он обязан хранить и чтить, ибо он сам пожелал ее. В этом случае народ есть первый страж власти. Как должна русская власть смотреть на свой народ? Как на народ, который не есть ее униженный раб, втайне мечтающий о бунте, но есть свободный подданный, благодарный за ее труды, и неизменный друг»²⁵. С обеих сторон, по Аксакову, чувствуется полная доверенность, так как не было принуждения, а было свободное соглашение.

Историю России Аксаков делит на периоды по столицам. Киевский период — это период отдельных областей или общин, соединенных в земском отношении единством православной веры, а также единством народного быта и языка, в отношении же государственном соединенных тем, что князья общин — члены одной династии Рюриковичей, кровные родственники. Когда общины воюют друг с другом, князья являются их предводителями. Когда князья воюют между собой, общины помогают своим князьям или отказывают им в поддержке, в зависимости от обстоятельств. При этом князья борются за Киев не как за могущественное княжество, а как за почетнейший престол. Киев как столица имеет значение только для князей; для земли он важен как метрополия, а также тем, что он не имеет притязания быть ее столицей, довольствуясь чисто местным, областным значением. Государственный элемент еще не силен, резюмирует Аксаков.

Во Владимирский период борьба князей приобретает иной характер: родственная связь между ними ослабевает, и борьба идет за могущественное княжество, за материальную силу. В результате по-

является множество великих княжений. Борьба общин также продолжается, но не столь сильно, как ранее. Каждое княжество стремится усилиться за счет другого. Общины начинают соединяться в отдельные материальные массы. Южная Русь еще продолжает жить по-прежнему. Северная Русь соединяется в отдельные сильные княжества. Новгород продолжает жить как отдельная, обособленная община. Он развивается в том же направлении, что и другие земли. Новгородская община усиливается, завоевывает целые иноплеменные земли, ведет торговлю и войны. И все это делается на древнем славянском общинном основании. В результате татарского нашествия все русские общины чувствуют свою духовную связь и выгоду союза. Метрополия из Киева переносится во Владимир, отчего период и получает свое название. Аксаков следующим образом определяет сущность Владимирского периода в одном предложении. Государственный элемент при ослаблении родственной связи усиливается на основании материального могущества княжения.

В статье «Краткий исторический очерк Земских Соборов» Аксаков дает общую характеристику того и другого периода по отношению к земскому началу. Он пишет, что на протяжении обоих периодов народ сохранял право свободно и громко выражать свое мнение на вече. Но вече, по существу своему являющееся совещанием чисто нравственным и свободным, носило в это время отпечаток грубой силы. Оно нередко оканчивалось потасовкой, особенно в Новгороде. Аксаков пишет по этому поводу: «Истории предлежало очистить высокое начало народного совета от примеси грубой силы и возвести его к единому достойному выражению своему — к слову». Когда Россия представляла собой множество княжеств, между которыми происходили постоянные столкновения, эти княжества не составляли ни феодальной системы с королем во главе, ни федеративного союза, при котором была бы признана самостоятельность княжеств как отдельных государств, лишь вступивших в союз друг с другом. По мнению Аксакова, «это были призраки государств, носившиеся над Русской землею»²⁶. Государственность была лишь намечена, так сказать. На единой Русской земле существовали государственные перегородки, сильно мешавшие цельной жизни народа и благоприятствовавшие соперничеству и даже враждебности местных общин.

Московский период начался с того, что Москва первая задумала осуществить государственное единство и начала уничтожение отдельных княжеств. При этом борьба княжеств не распространялась на общины: общины были довольны, когда между ними падали государственные перегородки. Государство, уничтожая их, исполняло тем

самым желанием земли и, стремясь к государственному единству, действовало единству земскому. Аксаков утверждает, что не было ни одного примера, чтобы община заступилась за своего князя. Таким образом, Москва провозгласила единое Русское государство и единую Русскую общину — Русскую землю. В этом и усматривает Аксаков значение Москвы. По мере осуществления Москвой ее планов особенности отдельных общин и их обычаи сохраняются, но в то же время происходит укрепление государства, власть его усиливается и приобретает царственный вид. Но земля продолжает доверительно относиться к столь усилившемуся государству. Земля хранит свой союз с ним, основанный на добровольной сделке. И государство Московское, несмотря на возросшую силу свою и на новое внешнее оформление, не нарушает в основании этого союза.

Вся Русь, ставшая единой общиной, созывается властью в Москву на Земский Собор, заменяющий вече. Первый царь созвал первый Земский Собор. На этом Соборе встретились обновленная земля и обновленное государство, и между ними был утвержден новый свободный союз. Отношения царя и народа были определены следующим образом: «...правительству — сила власти, земле — сила мнения»²⁷. На первом Земском Соборе были торжественно признаны эти две силы, в согласии движущие вперед Россию: власть государственная и мысль народная.

Древние областные веча, не всегда остававшиеся в пределах одного мнения, но допускавшие иногда употребление грубой внешней силы, преобразились при единодержавии в Земский Собор всей России — явление, имеющее уже одну чисто нравственную силу мнения, к которой и обращалось правительство как к самой надежной и верной опоре. По словам Аксакова, выборные на Земском Соборе обыкновенно отвечали в таком роде: «Как поступить в этом деле, государь, — это твоя воля; а наша мысль такова»²⁸.

Аксаков писал в статье «Краткий исторический очерк Земских Соборов», что право свободы мысли и слова есть неотъемлемое право земли. Только при условии наличия этого права она не хочет никаких политических прав, предоставляя государству неограниченную власть. Но, кроме постоянного права земли на свободу мысли и слова, государство созывает землю на совет в тех случаях, когда находит это нужным. Тогда по призыву государя со всех концов России собираются выборные люди от всех сословий, и этот собор называется Земским Собором или Земской Думой. На таких Соборах присутствуют не только земские люди, но и духовенство, необходимое для полноты Земли Русской, и люди служилые. «Но так как на этих Соборах

преобладает лишь чисто земское начало, начало мнения, совета, то вся Россия является здесь существенною своею стороною, стороною нравственною, стороною земли, и весь Собор от этого именуется Земским»²⁹.

Остановимся теперь на характеристике Аксаковым Петербургского периода. Основным событием этого периода является то, что государство совершает переворот, разрывая союз с землей и подчиняя ее себе. Возникает новый порядок вещей. Государство строит новую столицу, не имеющую ничего общего с Россией. Изменяя земле и народу, государство изменяет и началу народности, принимая для себя за образец модель Запада, где наиболее развилась государственность. Государство вводит подражательность всему европейскому и ведет гонения на все русское. Служилые люди переходят в этом вопросе на сторону государства; простой же народ остается верен прежним началам. Совершаемый государством переворот сопровождается насилием. Отдельные представители народа переходят на сторону высших классов, но народ в целом остается верен себе. Россия разделилась надвое и на две столицы. С одной стороны, государство со своей иностранной столицей, Санкт-Петербургом; с другой стороны, земля, народ со своей русской столицей, Москвой³⁰.

В ходе нашествия Наполеона выясняется, что государство не может своими силами справиться с опасностью. Оно обращается к земле и Москве с просьбой о помощи. Москва и земля спасают себя и государство. Несмотря на это, государство и высшие классы продолжают смотреть на все сквозь европейские очки. Наконец, Москва начинает дело нравственного освобождения России от влияния Запада — появляется партия славянофилов, выступающая за возрождение русской самобытности и создание собственной русской мысли. И выдвигают эти требования представители высших классов, осознавшие ошибочность пути подражательности Европе.

Как мы помним, Киреевский сравнивает способы образования государств на Западе и на Руси — путем завоевания и призвания власти. Аксаков развивает на этой основе теорию взаимоотношений земли и государства. Взаимоотношения земли и государства — государства и общества, органов управления и самоуправления — актуальная для наших дней тема. Сравнение Аксаковым периодов русской истории показывает его видение идеала общественного устройства (Московский период) — существование единого государства и единой общины всея Руси, сильная и очищенная от примеси родовых отношений государственная власть, очищенные от примеси грубой силы земские органы, доверительные отношения между землей и го-

сударством по формуле первого Земского Собора. Обозначены и возможные отклонения от этого идеала: слабость государственной власти и раздробленность Русской земли в государственном отношении, несвободный характер земских органов (Киевский и Владимирский периоды); чрезмерное усиление государства в ущерб земле, его измена земле и национальным началам, раскол в народе (Петербургский период). Осуждение Аксаковым искусственного перенесения иноземных порядков как бы продолжает осуждение Киреевским искусственного направления развития народа или государства в соответствии с какими-либо установками и противопоставляет ему их естественное развитие.

Таким образом, можно считать, что философские построения славянофилов сводятся к следующему: 1) историософские: линейно-универсалистский и локально-дискретный подходы к истории, субъекты истории, схема и периодизация всемирной истории, альтернативность в истории; 2) культурологические: национальный характер, вера и менталитет, связь менталитета и культуры, занятий населения и способа построения общественной жизни, системообразующее ядро в системе культуры и доминанты развития культуры, межкультурное взаимодействие (синтез культур и синкретизм, восприимчивость к чужому и внутреннее перерождение культуры), принадлежность России к Западной или Восточной цивилизации; 3) социально-философские и политологические: репрессивный характер цивилизации по отношению к природе и людям, взаимодействие моральной и правовой регуляции, взаимоотношение науки и религии, критика рационализма, индивидуализма, прагматизма, корпоративизма, эволюция и революция, естественное развитие общества, государство, церковь и общество, проблемы отношения к государству и многонациональной державе имперского типа.

Примечания

- ¹ Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. 5. М., 1902; Т. 6. М., 1904; Т. 7. М., 1906.
- ² Там же. Т. 7. С. 259; Т. 5. С. 5–9.
- ³ Там же. Т. 5. С. 530.
- ⁴ Хомяков А. С. Соч. В 2 т. Т. 1. М., 1994. С. 11–12.
- ⁵ Хомяков А. С. Полн. собр. соч., Т. 5. М., 1902. С. 9–10, 108.
- ⁶ Там же. С. 31.
- ⁷ Там же. Т. 6. С. 336.
- ⁸ Ранние славянофилы. М., 1898. С. LIV.
- ⁹ Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. 5. М., 1902. С. 120, 362.
- ¹⁰ Там же. С. 128.

- 11 *Киреевский И.В.* Соч. Т. 2. М., 1861. С. 238.
- 12 Там же. С. 285–286.
- 13 Там же. С. 239–242.
- 14 Там же. С. 242–244.
- 15 *Бестужев–Рюмин К.Н.* Славянофильское учение и его судьбы в русской литературе. Ст. 1. СПб., 1862. С. 686.
- 16 *Киреевский И.В.* Соч. Т. 2. М., 1861. С. 240, 249.
- 17 Там же. С. 256.
- 18 Там же. С. 258.
- 19 Там же. С. 309–310.
- 20 Там же. С. 263–264.
- 21 *Костомаров Н.И.* О значении критических трудов К.Аксакова по русской истории. СПб., 1861. С. 14–16.
- 22 *Аксаков К.С.* Соч. Т. 1. М., 1860. С. 291–292.
- 23 Там же. С. 292–293.
- 24 Там же. С. 250–252.
- 25 Там же. С. 6, 9–10.
- 26 Там же. С. 301.
- 27 Там же. С. 149.
- 28 Там же. С. 150.
- 29 Там же. С. 296–297.
- 30 Там же. С. 49–50.

Иван Михайлович Скворцов — первый профессор философии в Киевской духовной академии

На рубеже, а также в начале новых тысячелетий и столетий общество, как сразило, подводит итоги своего развития. Не были исключением для Украины рубежи XVIII и XIX столетий, как для Российской империи и Европы в целом. Не будем анализировать события на политической и исторической арене Европы — они всем известны. Взглянем на картину общего духовного состояния социума того времени и поймем, что в первых десятилетиях XIX века мы встречаемся с «брожением умов» в более точном и прямом смысле этого выражения, чем, скажем, в начале XX столетия, где «брожение умов» подразумевало под собою революционную реальность.

Революции в Европе XIX и XX веков отличаются между собою как по содержанию, так и по своим последствиям. Великая французская революция конца XVIII века, результаты которой стали оказывать непосредственное воздействие на переустройство общества как раз в начале нового столетия, повернула значительную часть европейского общества к демократии, Октябрьская же социалистическая революция — к уничтожению многих демократических свобод, прежде всего свободы мыслить и говорить. Эти революции отличались между собой как по замыслу, так и по направленности, поскольку лозунги Великой французской революции как бы возвращали к извечным человеческим ценностям и этическим идеалам.

В начале XIX столетия реализм, романтизм, мистицизм и другие направления, проявившиеся вновь во всех без исключения сферах искусства и гуманитарных науках, включая естественным образом философию и богословие, дали прекрасные всходы, особенно на философской почве Европы. В результате были созданы не только направления, но и школы в классическом смысле этого слова, состоявшиеся на уровне поистине вершин человеческой мысли, что слу-

чается отнюдь не каждое столетие. Мы имеем в виду прежде всего немецкую классическую философию в западноевропейском регионе и русскую религиозную философию в восточноевропейском, по-разному, но в одном этическом ключе осмысливавших опыт почти двухтысячелетней хр. истории. Заметим, что популярность Канта, Шеллинга, Фихте, Гегеля была весьма велика в образованной среде, в том числе и среди многих представителей профессорской богословской среды вплоть до середины XIX века, когда немецкая классическая философия (НКФ), как правило, стала подвергаться критике.

Как для Германии, так и для Украины, входившей в состав Российской империи, формирование «новой» богословско-философской школы происходило как на почве усвоения, так и на фоне соотношения мудрости минувшего с новыми условиями бытия. Начало XIX столетия ознаменовалось повальным увлечением мистицизмом, волна которого вскоре схлынула, не оставив каких-либо значительных последствий для общества в целом, поскольку не были затронуты собственной основы православной веры. Однако кризис церкви давал о себе знать, и с этой точки зрения судьбу Киевской духовной академии (КДА) нельзя назвать завидной. Это уже много позже — с середины XIX столетия Киевская академическая школа будет славиться как одна из наиболее либеральных и высокочитимых, отлаженных выпускников для преподавания в престижнейших вузы не только России, но и Европы. В первые же три десятилетия XIX века данное высшее духовное учебное заведение переживет очередной непростой период своего реформирования и формирования.

Такие «круги» в истории любого учебного заведения закономерны. Особенно если оно облечено вековыми традициями и является первенцем в своей области. В данном плане довольно интересны 20-е годы XIX столетия, годы перемен и реформ. На эти годы приходится формирование нового поколения отечественных мыслителей, получивших образование в реформированной академии и сделавших в ее же стенах первые шаги на педагогической и научной ниве. Чтобы уяснить, на каком фоне происходил процесс становления будущих представителей русской религиозной философии, мы не будем вдаваться в подробный историко-философский анализ (это тема других статей), а кратко рассмотрим происходившие события, выделив роль, которую сыграл в них первый профессор философии в КДА И.М.Скворцов, получивший высокую оценку в работах В.Зеньковского и Г.Флоровского.

Краткие статьи в словарях по истории русской философии не дают подобной информации, а она необходима всем интересующимся историей отечественной философско-богословской мысли. по-

сколько помогает понять индивидуальность того или иного ее представите касается событий, то это — объединение академии в единый комплекс. Что касается лиц, не менее интересны также Иннокентий Борисов, Яков Евдокимович Михайлов, Александр Иванович Белюгов, Василий Николаевич Карпов, Петр Семенович Авсенов, которые известны не только своими личными философскими трудами, но и тем, что являлись наставниками последующего, наиболее плодотворного в XIX столетии поколения отечественных мыслителей. Данную статью посвятим протоиерею Ивану Михайловичу Скворцову — первому преподавателю философии в КДА.

Киевская духовная академия с самого начала своей просветительской деятельности была одним из наиболее значительных центров развития отечественной философской мысли. Созданная на базе Киево-Могилянской академии, второго высшего учебного заведения восточных славян (несколько раньше возникла Острожская академия), она располагала богатейшим интеллектуальным и библиотечным наследием. Ей также принадлежала наиболее давняя традиция философского образования. Философия в качестве особой дисциплины впервые в восточнославянском регионе стала преподаваться именно в Киево-Могилянской академии с 1644 года. Благоприятное географическое положение в плане снабжения новейшей европейской литературой гуманитарного профиля, которое сложилось вокруг Киева, также сыграло свою положительную роль. Ход последующих исторических событий, происходивших на территории Украины на протяжении XVIII столетия, внес свои коррективы и в ход учебного процесса в КМА¹.

Киевская академия к началу XIX века утратила свое первенство среди Российских академий как научное академическое заведение высшей ступени. Преобразование ее в духовное учебное заведение имело как свои положительные, так и отрицательные стороны. К последним следует отнести тот факт, что в Могилянской академии обучались студенты со всех украинских земель — от Коломыи, Перемышля до берегов Донца, причем светские учащиеся составляли в среднем 2/3 от общего числа студентов, а студенты — выходцы из семей духовного сословия — 1/3.

К концу XVIII века в полной мере проявили себя последствия исторических событий, приведших к объединению Украины с Россией, что также отразилось на внутренней жизни академии. Превращение Екатериной II украинских «станов» в российские «сословия» повлекло за собой четкое определение гражданских прав каждого из них. Поэтому постепенно в академии стали преобладать студенты

духовного происхождения, образование приобрело характер элитарного и достаточно специализированного, что в свою очередь и определило в дальнейшем создание условий для формирования научно-богословской базы для киевской богословско-философской школы. Однако если кадры российского духовенства с 1700 по 1762 годы состояли в своем основном большинстве из выпускников Киевской и Московской славяно-греко-латинской академий, то в начале нового столетия это место заняла Санкт-Петербургская духовная академия.

Преобразовывая академию из сравнительно общедоступного духовно-учебного заведения в специализированное высшее духовно-образовательное заведение, пошли по пути объединения училища, семинарии и академии в единую структуру. Новая Киевская духовная академия, открытие которой состоялось 23 сентября 1819 года, превратилась в достойную наследницу философских традиций Киево-Могилянской академии, впервые в России представив в многоступенчатом учебном процессе полный цикл систематического философского образования.

Философия читалась в академии 10 часов в неделю, не считая дополнительных специализаций. Об общей установке, каким образом должно относиться к предмету философии, можно узнать из Устава духовных академий 1814 года, который предписывал уже в духовных семинариях разбирать с учениками споры и дискуссии славнейших философов, дабы дать им понятие про истинный дух философии, приучить к метафизическим исследованиям и познакомить с наилучшими методами таких исследований. Целью такого образования было достижение учениками способности самостоятельного поиска в обширной информативной философской среде, формирование основ систематической мыслительной культуры. Таким образом, можно полностью согласиться с мнением В.Флоровского о том, что духовные семинарии были единственным типом школ с серьезным развитием философского элемента².

После преобразования Киевской духовной семинарии в академию постоянное внимание к изложению философских дисциплин в ней послужило одной из основных причин постепенной эволюции философско-богословской традиции в религиозно-философскую без ущемления первой. Среди первых реформаторов в этой области следует назвать И.М.Скворцова, затем его учеников Иннокентия Борисова, Якова Михайлова. Далее, уже воспитанников последних — В.Карпова и его же слушателя П.Авсенева, учеником которого в свою очередь будет П.Юркевич. Орест Новицкий слушал философию у И.М.Скворцова и Иннокентия Борисова, затем, имея уже собствен-

ные курсы в академии, стал одновременно первым преподавателем философии в новооткрытом Киевском университете. Как видный философ и богослов в рамках киевской школы сформировался и С. Гогоцкий, ученик Новицкого. Архивные материалы и материалы коллекций старопечатных изданий предоставляют интереснейшую информацию и о таких профессорах КДА, как Харисим Орда, Серафим Серафимов, личности которых еще не оценены по достоинству, а также и о многих других профессорах философии и богословия.

Таким образом, на протяжении 40 лет (с 1819 года, года открытия академии по 1858 год, год назначения Юркевича экстраординарным профессором). Киевская духовная академия вновь показала способность воспитания педагогических кадров европейского уровня, в том числе и для светских учебных заведений.

Фундатором философской науки в обновленной академии был Иван Михайлович Скворцов (1795—1863). Родился он в семье священника села Стесково Ардатовского уезда Нижегородской губернии. Закончил Нижегородскую духовную семинарию, затем в 1817 году Санкт-Петербургскую духовную академию со степенью магистра богословия и словесных наук. Получил назначение на должность профессора философии, математики и физики Киевской духовной семинарии, а со времени открытия академии стал ее бакалавром в 1819 г., затем с 1824—1849 годы — ординарным профессором философии. В 1834—1858 год также состоял профессором богословия, церковной истории и церковного права в Университете Св. Владимира. Иван Михайлович Скворцов никогда не оставлял своего церковного служения, будучи с 1820 г. настоятелем Владимирской Киево-Печерской церкви, а с 1859 г. — кафедральным протоиереем Софийского собора, где провел огромную работу по разбору и комплектации архивных материалов собора, кроме того он был редактором духовных журналов «Воскресное чтение», «Киевские епархиальные ведомости». Скворцов, выпустивший 14 курсов Киевской духовной академии, известен также своими фундаментальными трудами по истории церкви, выдержавшими по 5-6 изданий, и каноническому праву, поскольку они являлись первенцами в отечественной богословской традиции.

Может возникнуть вопрос: а когда же он занимался собственно философией? За это время подготовки лекций по философии для студентов академии, на кафедру которой он был назначен в годы реформы духовно-академического образования по причине нехватки подготовленных кадров. Также ему поручили читать нравственную философию, космологию, психологию, логику, историю философии, философию религии. Если учесть весь перечень вышеупомянутых

читаемых им предметов, в том числе математику и физику, а также тот факт, что Скворцов был известным духовным писателем (мы имеем в виду его публиковавшиеся и: посмертно опубликованный «Дневник протоиерея Ивана Михайловича Скворцова» — произведение особого «учительного» жанра, требующее также отдельного рассмотрения) и общественным деятелем (он являлся членом академической конференции, окружного академического правления, попечительского а над бедными духовного звания, комиссии по строительству Киевского Владимирского собора, статистического комитета)³, то напрашивается вывод о том, что Иван Михайлович Скворцов является примером разностороннего ученого, для которого философские изыскания представляются просто необходимыми, не только в силу педагогической нагрузки и не как «...смесь текстов Священного Писания и цитат из популярных естественнонаучных книг...» по язвительной оценке Г.Шпета⁴.

Дело в том, что Ивана Скворцова упрекали и упрекают в том, что он не являлся истинным философом, не имел определенной позиции, не был оригинальным мыслителем. Прежде всего ученый-богослов и церковный деятель Иван Скворцов в области философии, по-нашему мнению, реализовал себя именно как историк мысли, популяризатор новейшей философии, ищущий пути соотнесения истин Откровения и философских идей, несмотря на известный консерватизм. Его опубликованное и неопубликованное историко-философское наследие носит просветительский характер, несмотря на явно теистическую позицию. А разве она могла быть другой? Разве теизм не есть та определеишоеть, в отсутствии которой его упрекал Шлет? Иными словами, философия не была единственной сферой его интеллектуальной деятельности, как и у многих его современников, которые в той или иной мере имеют отношение к профессиональной философии, но она занимала значительное место в его творчестве, носившем энциклопедический характер, как, например, и у недавно ушедшего Б.Раушенбаха.

Что же отнести к собственно историко-философскому наследию И.М.Скворцова? В этом вопросе существует некая путаница, на которую уже обратила внимание молодой доктор философских наук из Киева М.Ткачук, работающая непосредственно с архивами Киевской духовной академии⁵. Все началось с Зеньковского, приписавшего Ивану Скворцову авторство многих историко-философских произведений. Дело в том, что современниками профессора Ивана Михайловича Скворцова были также профессора Михаил Ефремович Скворцов, который заведовал некоторое время кафедрой философии

Университета Св.Владимира, и Константин Иванович Скворцов, профессор Киевской духовной академии. Оба имели публикации в научной прессе. Последний предоставил часть рукописного наследия Ивана Михайловича, среди которого есть историко-философские работы, в архивное собрание КДА. Из опубликованных работ И.М.Скворцова, имеющих историко-философский характер, известны следующие: «О составе человека», «Опыт о метафизическом начале философии», «О философии Эшенмайера», «О философии Платина», «Критическое обозрение Кантовой религии в пределах одного разума», «Записки по нравственной философии: об основных началах и главных частях нравственной философии», «Христианское употребление философии или философия Григория Нисского».

Мы считаем необходимым впервые упомянуть здесь об известном нам рукописном наследии И.Скворцова, подтверждающем данную характеристику⁶. По каталогу архивных имеющихся рукописей сочинений Ивана Скворцова в разделе VI «Философия» числятся следующие: под номером 328 Л. — «Критический взгляд на учение Платона «О бессмертии души и о жизни будущей» на 9 л., под номером 758 Л. — «Ориген и его творения» на 60 л., «Нравственная философия» (о главных частях нравственной философии, этика) на 48 л., «Платон» (отрывок из чтений по философии) на 10 л., «Начертание теории словесных наук. Ч. II. Практическая» на 20 л., «Записки по математике, физике, интегральное исчисление», «Общая теория соприкосновения кривых линий» на 92 л. Под номером 759 Л. имеются следующие произведения: «Материалы для энциклопедии канонического права» на 34 л., «Психология опытная» на 30 л., «О Сенеке. Подробная биография, обзор сочинений, перевод писем» на 23 л., «Притчи гл. 10, XV. Толкование» на 37 л. Под номером 348 Л., в коллективном «Сборнике лекций и философских статей 1834—1840 гг.» страницы 420—430 занимает статья И.Скворцова «Критическое обозрение Теодицеи Лейбница».

Начинается она так: «Из христианских философов до времени Канта для критического обозрения мы избираем Лейбница, как возвышеннейшего и знаменитейшего защитника откровений Религии, а среди философских творений его — опыт Теодицеи, творение, кое можно назвать венцом всех философских к богословским трудов этого великого германского, или лучше сказать — европейского философа⁷. Далее следует краткая, но очень полная характеристика «Теодицеи», небезынтересная и для современных исследователей.

Весьма интересной и заслуживающей полной публикации представляется «Философия религии» И.М.Скворцова из раздела «Богословие» под номером 262 Л., прекрасно сохранившееся произ-

ведение, жанр которого можно отнести как к лекционному курсу по вопросу о философии религии в НКФ, так и к отдельному научному разделу по истории философии на 95 листах. В настоящее время мы готовим его частичную публикацию. В данной статье ограничимся планом этого сочинения, дабы подчеркнуть его историко-философский характер. Первые 9 страниц «Философии религии» посвящены предварительным понятиям и Божия. Далее следует «Кантово учение религии» (Доказательство нравственное. Разбор оногo. Религия в пределах одного разума. Разбор сего трактата). Затем — «Фихтево учение религии» (О назначении человека. Суждение о сем трактате. Руководство к блаженной жизни. Разбор сего рассуждения). Потом следуют «Шеллинговы положения» (Разбор сих положений. Другиe Шеллинговы положения. Шеллингово понятие о вочеловечении Бога). Далее — «Вене о живом Боге и пр.», «Критика» и «Сравнение систем». «Философия религии» И. Скворцова представляет собой глубоко профессиональный анализ текстов немецких мыслителей. Необходимо учитывать, что немецкая философия только начинала оказывать влияние на российскую образованную публику, и Скворцов, несмотря на присущий ему консерватизм, был ее активным популяризатором. К тому же с 1824 г. он занимал должность главного библиотекаря академии и обновил новейшей европейской литературой ее фонды.

Иван Михайлович Скворцов считал, что первая ступень познана дана в вере как в непосредственном чувстве истины, а философия, также как и вера, должна приводить к христианству. Таким образом, всем примером своей жизни он показал, как нелегко человеку глубоко религиозному посвятить себя полностью абстрактному дискурсу, искушению познать многое не через религиозное смирение, а через спекулятивное мышление, как нелегко найти для себя среднее между богословием и философией. Тем не менее его заслуги в деле воспитания будущих философов трудно переоценить, а его историко-философское наследие требует своего изучения «из первых уст» и во многом еще не оценено.

Примечания

- ¹ Никто не может лучше рассказать о положении вещей во време-зеформ, чем свидетели событий или их ближайшие потомки, поэтому мы рекомендуем обратиться к следующим источникам: *Титов А.* Киевская академия в эпоху реформ // Труды Киевской духовной академии. 1913, №4; *Вишневский А.* Киевская академия а первой половине XVIII столетия. К., 1903; *Серебрянников В.* Киевская академия с половины XVIII в. до преобразования в 1819 г. // Труды Киевской духовной академии. 1896. №

- 6, 7, 9, 10; 1897. № 3, 5, 7, 5: *Лебедев А.* Преобразования духовных академий в России в XIX веке. К., 1906.
- ² *Прот. Георгий Флоровский.* Пути развития русского богословия. К., 1991. С. 237.
- ³ См.: *Ткачук М.* Киевская академическая философия XIX — нач. XX ст. Методологические проблемы исследования. К., 2000. С. 54.
- ⁴ *Шпет Г.* Очерк развития русской философии // *Шпет Г.* Сочинения. М., 1989. С. 189—190.
Ткачук М. Киевская академическая философия XIX — нач. XX ст. Методологические проблемы исследования. С. 54.
- ⁶ Названия рукописей приводятся по каталогу, составленному А. Лебедевым по итогам 10-летних археографических исследований и данному в 1916 г. (см.: *Лебедев А.* Рукописи Церковно-Археологического музея Императорской Киевской Духовной Академии. Саратов, 1916. Отметим, что на сегодняшний день практически вся коллекция уцелела и имеет те же номера хранения в Институте рукописи Национальной библиотеки Украины им. В.Вернадского (НБУ). Работа по изучению рукописного наследия профессоров, преподавателей, студентов КДА только начинается и представляет собой уникальную возможность для исследователей ввести в научный оборот новые материалы.
- ⁷ Критическое обозрение Теодицеи Лейбница проф. И.М.Скворцова. — Институт рукописи НБУ. 348Л. (Муз.757). Л. 420.

Особенности «субъективного» понимания православия в философии К.Н.Леонтьева

Философско-публицистическое наследие К.Н.Леонтьева — важный источник по истории общественно-политической мысли России второй половины XIX столетия. Будучи частью русской духовной культуры той эпохи, Леонтьев не мог оставить без внимания интеллектуальное брожение в среде русской интеллигенции, особенно если данное направление затрагивало сферу его личных или профессиональных интересов. Результат — критические статьи, которые помимо критики как таковой должны были донести до читателя авторскую оценку происходящего. Поэтому можно утверждать, что публицистика Леонтьева есть одна из форм философствования, вне анализа которой невозможно целостное представление о мировоззрении мыслителя.

Мнения современных исследователей по поводу социально-политических, культурологических взглядов и литературной критики, являвшихся предметом большинства статей Леонтьева в органах консервативной печати XIX века, относительно единодушны. Иное отношение — к религиозно-философскому мировоззрению Леонтьева. Критики рассуждений философа в этой области (на грани светской и церковной культуры) наделяли Леонтьева эмоциональными эпитетами имморалиста, паписта, человеконенавистника, определяя его мировоззрение как антихристианское в целом. Насколько основательны и беспристрастны подобные утверждения? Попытаемся ответить на этот вопрос, отнюдь не претендуя на непогрешимость выводов и допуская сравнения с церковно-православной традицией настолько, насколько это позволяет сделать знакомство с литературой по богословию.

Религиозная философия Леонтьева неоднозначна по содержанию, поскольку вопросы веры, догматики и культа, сущности христианства часто рассматриваются в контексте социально-политичес-

ких проблем взаимоотношения государства и церкви, монашества и общества. При этом мы далеки от ее понимания как христианской метафизики. Такой подход противоречил бы общему принципу леонтьевских размышлений, отмечавшего у себя склонность мыслить не абстрактными категориями, не по-философски, а «слишком реально и по-человечески». Более того, свое отношение к метафизике Леонтьев выразил словами Вольтера: «Когда человек говорит, и никто его не понимает, и когда он сам, наконец, начинает ничего не понимать, — это метафизика!» (1, с. 72). Не отрицая в целом необходимость метафизики для правильного понимания православия, Леонтьев оставляет ее в удел другим современникам, например В.С.Соловьеву, и уделяет максимум внимания практическому воплощению христианских догматов, православию как ведущему началу человеческого общежития. Провозглашенный Леонтьевым примат в христианском учении мистически-догматического момента веры над его этической стороной дает основания вслед за писателем охарактеризовать его религиозную философию как мистическое учение. Именно мистицизм как «расположение веровать в нечто таинственное, выше видимого мира и выше нашего разума стоящее», по мнению К.Н., нужен человечеству «для подъема приниженных помыслов наших» (4, С. 467). Именно мистицизм делает возможной дисциплинирующую функцию религии, т.к. мистический страх, т.е. страх перед чем-то более сильным, чем наша воля и наш ум, побуждает к смирению, послушанию, а значит, делает возможным загробное спасение. Мистицизм лежит в основе исторического фатализма Леонтьева в масштабах как отдельно взятой личности, так и целых культур. (Этот момент, как ни странно, сближает Леонтьева с учением о случайности и необходимости Л.Н.Толстого.) Не случайно в автобиографии К.Н. прибегает к сравнению себя с ветхозаветным Иовом, которому нечем возразить на слова: «Но где ж тебе... тебе!.. смертному постичь цели Божии...» (10, с. 320).

Мистицизм определяет отношение Леонтьева к возможностям человеческого разума. Христианство как вера в непознаваемое, вера даже в материальные чудеса упраздняет его всеислие: «Зачем до конца полагаться на нашу логику. «Credo quia absurdum!»... И зачем это все понимать?.. Дай Бог, чтобы в 20 веке более глубокого понимание некоторых привело к ослаблению знания у большинства (рациональный, развивающий обскурантизм) ...о чудесах полезно знать (факты); но понимать их избави нас Боже!» (5, с. 155).

Таким образом, мистицизм объемлет всю религиозную систему Леонтьева, включая концепцию «оптимистического пессимизма» и трансцендентный эгоизм как часть ее.

Кроме того, приступая к изучению религиозно-философских взглядов Леонтьева, следует оговорить два немаловажных момента. Во-первых, их детерминированность личным жизненным опытом философа; во-вторых, органическая связь религиозных воззрений с социально-политическими взглядами на настоящее и будущее человечества, с авторской концепцией триединого процесса развития. Это обусловило некоторые крайности его учения, ставшие причиной недопонимания и незаслуженных обвинений Леонтьева современниками и потомками.

Центральной темой религиозной философии Леонтьева является проблема личного спасения (известная более как «трансцендентный эгоизм») и страха как основного средства его достижения, базировавшаяся на догматах о первородном грехе и его последствиях для человечества, о конечности земного бытия. Мы не случайно начинаем содержательный анализ мировоззрения К.Н. этой темой, ибо ее обсуждение по сути положило начало религиозным спорам последней четверти XIX века о сущности православия.

Под личным спасением Леонтьев понимал не столько обретение загробного блаженства и вечности, сколько избавление от вечных мук за земные грехи под условием беспрекословного подчинения разума и воли, поступков Священному Писанию и Священному Преданию. Ведущим мотивом на этом пути должен стать страх греха, страх загробного суда. Однако преувеличенное чувство страха в деле спасения души, хотя и имело субъективную природу, вероятно, должно было сыграть роль приманки, способной обратить внимание на другую крайность, в которую впадало современное ему русское общество, — возведение на пьедестал «чистой морали», любви, лишенной авторитета православной веры. Частое употребление определения «личный» в произведениях К.Н.: «личное спасение», «личное православие», «личный Бог», — вовсе не аргумент для обвинения в субъективном, недогматическом, толковании православия. Более того, сам Леонтьев в своей публицистике борется с одним из подобного рода явлений — так называемым «розовым» или «сентиментальным» христианством.

Полемизируя с Ф.М. Достоевским и Л.Н. Толстым — наиболее яркими его представителями, — Леонтьев предостерегает от одностороннего и упрощенного понимания христианского учения как религии любви, всепрощения, ограничивая его только гуманностью. Нельзя, пишет он в 1880 г., «сводить целое культурное историческое призвание великого народа на одно доброе чувство к людям без особых, определенных, в одно и то же время вещественных и мистичес-

ких, так сказать, предметов веры, вне и выше человечества стоящих» (6, с. 315). Такая самодостаточная и самовольная любовь чревата гордыней и самомнением, «карамазовским бунтом», когда «на все право имсю». Кроме того, такая равная любовь всех к каждому невозможна в силу различия людей по характеру и воспитанию, несовершенства человеческой природы. Другое дело — любовь к ближнему, милосердие, осененное Христом. По христианскому учению любовь — дар Божий, или «высший плод веры», доступный очень немногим: «...одним — по особому рода благодати прекрасной природы, другим — вследствие многолетней молитвенной борьбы с дурными наклонностями» (7, с. 332). И первый шаг на этом пути послушания — страх и смирение ума. «Такое смирение шаг за шагом ведет к вере и страху перед именем Божиим, к послушанию учению Церкви, этого Бога нам поясняющей. А любовь — уже после» (6, с. 324). Природа и сила страха согрешить, страха загробных мук, его ступени зависят от условий обращения отдельного мирянина. Испытания, выпавшие Леонтьеву в 1871 г., сопряженные с чувством животного страха физической смерти, «чувством беспомощности перед невидимыми и карающими силами» (1, с. 9-10), сменившимся духовным страхом греха, нельзя расценивать как закономерность, императивную предпосылку любви. Безусловен только сам страх как необходимое средство нравственного воспитания падшего человека. Ибо естественная нравственная любовь (любовь-сострадание) — дар. В то же время, по Леонтьеву, суть христианского учения им не исчерпывается. Относительно природы страха, проповедуемого и лично пережитого К.Н., важно указание архимандрита Б.Зайцева, что это именно не бевсовский страх и трепет перед Божией силой, а «страх перед перспективой отпадения от бога» (2). А такой страх допустим и приемлем Церковью.

Другое условие спасения, согласно К.Леонтьеву, — неизбежные страдания и боль как следствия отпадения человека от Бога, совершения нравственного зла, и как средство наказания, вразумления и исправления людей. И снова мы не найдем противоречия богословской догматике. «Все болит у древа жизни людского». И в этом отвлеченное христианство ближе к жизни, нежели претендующая на реализм светская философия эвдемонизма. Добро и справедливость, милосердие и любовь в земной жизни возможны только как антиподы злу, неравенству, страданиям. И только под условием сопротивления злу возможно личное спасение. Возражая Достоевскому, К.Н. в то же время отмечает, что в его случае писательский гений выручает человека и публициста, т.к. сюжеты всех его произведений построены

на вселенской борьбе добра и зла. О литературных героях Достоевского Леонтьев писал: «Страдания, угрызения совести, страх, лишения и стеснения, вследствие кары земного закона и личных обид, открывают перед умом их иные перспективы... А «без преступлений и наказаний» они пребывали бы, наверное, в пустой гордости или зверской грубости... Без страданий не будет ни веры, ни на вере в Бога основанной любви к людям; а главные страдания в жизни причиняют человеку не столько силы природы, сколько другие люди...» (6, с. 316).

Другая сторона полемики Леонтьева с «розовым» христианством — прогнозы о будущем человечества. Явной ересью называет Леонтьев проповедуемое Достоевским торжество всеобщего блага и примирения, нечто вроде «Нового Иерусалима» на земле. Эти надежды беспочвенны и с точки зрения православия, и по тенденциям в реальном обществе. В критике проповеди хилиазма русской интеллигенции соприкоснулись эсхатологические и социально-политические воззрения Леонтьева.

Всеобщее примирение — идеал западного демократического движения, основанный на абсолютной вере в человека. К.Н. как «оптимистический пессимист» утверждает, что христианская проповедь провозглашает конечность всего земного в силу торжества зла и принципиального несовершенства людей. Закону всеобщей гармонии Ф.М.Достоевского он противопоставляет «гармонический закон вознаграждения», допускающий политическое и сословное неравенство, приложимый и к земной жизни, и как условие загробного спасения. Единственно возможная на земле гармония — «взаимное восполнение противоположностей», такие колебания горя и неожиданных утешений, когда одним будет лучше, другим станет хуже» (6, с. 318, 320, 323). Христианство допускает только временные улучшения или ухудшения. А любовь, прощение, правда, великодушие есть «только коррективы жизни», елей на раны. И хотя христианское учение тоже оперирует категориями свободы и равенства, Леонтьев однозначно утверждает несопоставимость их религиозного и демократического (читай «розового») понимания: «Истинное христианство признает только одно равенство — равенство всех перед судом Божиим, одну только свободу — свободу воли личной в избрании добра и зла» (8, с. 589).

Любопытно, что христианская любовь, правильное понимание которой отстаивает мыслитель, в конечном счете оказывается справедливее, чем идеал всеобщего равенства западной демократии, который сводится, по мнению К.Н., к требованию прав без обязаннос-

тей. Настоящая христианская любовь — это сердечные порывы не только «сверху вниз» — к бедным и страждущим, но и «снизу вверх» — «бескорыстное движение в пользу высших и власть имеющих» (7, с. 337). И далее: «Истинное христианство тем и божественно, что в нем все есть: и высшая этика, и залоги глубочайшей государственной дисциплины, и всякая поэзия: и поэзия нищего в лохмотьях, поющего Лазаря, и поэзия владыки, сияющего золотом и «честным» камением...».

Таким образом, демократический эвдемонизм в сути свой отрицает пророчества Откровения. Поэтому леонтьевское охранение служит не только конкретно-историческим целям, но и трансцендентным; более того, само охранение не противоречит православной эсхатологии, как может показаться на первый взгляд.

Провозглашая истинную любовь идеальной целью жизни во Христе, Леонтьев не отрицает необходимости ее проповеди в порочном обществе, особенно среди русских: «...Любовь же (или проще и яснее доброту, милосердие, справедливость) надо проповедовать, ибо ее мало у людей, и она легко гаснет у них, но не должно пророчить ее воцарение на земле. Это психологически, реально невозможно, и теологически непозволительно, ибо давно осуждено церковью, как своего рода ересь» (5, с. 137). Но если нельзя исправить все человечество исключительно внешним воздействием (будь то легализованное насилие церковной или политической власти или социальные улучшения) и для всех добиться земного счастья, то можно и нужно воздействовать на душу каждого индивида при помощи мистического страха и веры. «...мы при подобном внимании к себе, при боязни согрешить, при памяти о Страшном Суде Христовом станем все-таки и по отношению к другим людям хоть сколько-нибудь справедливей и добрее» (8, с. 588).

Как упоминалось выше, значительное влияние личного опыта на религиозно-философские взгляды К. Леонтьева не является достаточным основанием утверждать их оторванность от церковно-православной традиции толкования Священного Писания. Леонтьев не только сам изучил первоисточники догматического и нравственного богословия, но и постигал тайны веры под духовным руководством старцев Афона и Оптиной пустыни (о. Макарий, о. Климент, о. Иероним, о. Амвросий). Об этом свидетельствуют многочисленные цитаты и автобиографические указания. К. Н. был знаком с сочинениями Апостола Павла, Иоанна Златоуста, Иоанна Лествичника, Исаака Сирина и Аввы Дорофея; митрополита Московского Филарета и, конечно, читал жития святых и жизнеописания и переписку оптинс-

ких старцев. Наставничество последних, как хранителей истинной православной традиции, он отмечал особо. Благодаря беседам с монахами Афонского Русского Пантелеймоновского монастыря, Леонтьев утвердился в вере и в Бога личного, и в бессмертие собственной души; «...постепенно опять научился всем сердцем понимать те самые мысли и слова, которые... слышал давно и знал с детства, но которых истинный смысл был мною пренебрежен и не понят» (9, с. 19). Именно афонские старцы, вспоминает К.Н., в 1871 г. «поднимали меня на те тяжкие, тернистые высоты христианства» (10, с. 326).

Многочисленные подчеркивания в тексте издания «Нового Завета», принадлежавшего философу, свидетельствуют о неоднократном и внимательном прочтении Евангелия. Этот факт опровергает категоричное замечание В.В.Розанова, которому Леонтьев при жизни так бесконечно доверял, что «он сам не погружался в стихию и глубь Евангелия» (5, с. 192).

Не останавливаясь более на проблеме соотношения страха и любви в деле личного спасения в философии Леонтьева, глубокий анализ и богословскую оценку которой представили свящ. К. Аггеев и архим. Б. Зайцев, скажем несколько слов по поводу соотношения эстетического и религиозного в мировоззрении философа. Большинство исследователей 20 столетия склонялись к мысли о том, что православие лишь механически соединилось с общей системой представлений К.Леонтьева, было им поверхностно усвоено. «Эстетизм был натурой Леонтьева, а в христианство он все-таки был крещен только», — утверждал В.Розанов (11, с. 119). Эстетизм predetermined наильственнно-пессимистический характер религиозных взглядов.

Выраженное противостояние этих двух начал действительно отличает творчество публициста, а особенно его автобиографические работы, после 1871 г. Но тогда К.Н. только учился смирению и послушанию, страху Божию и сильны еще были ужас близкой смерти и тяга к земным радостям, отраднее которых была жажда литературного творчества. Сам образ жизни его при монастырях так мало соответствовал устоявшимся представлениям о послушничестве. Но уже десятилетие спустя Леонтьев научился «преклонять свой гордый ум перед таинствами веры», примирил мистическую веру и жажду жизни, энергию рационального ума и восприимчивого сердца. Работы и письма 1880-х годов отражают эволюцию эстетики Леонтьева, а вслед за ней — социально-политических взглядов, в сторону подчинения их религии. Что в свою очередь не противоречило авторскому пониманию прекрасного как единственного универсального мерила жизни, критерия исторического развития цивилизаций.

Прежде всего Леонтьев возражает на упреки в эстетическом сравнении Православия с другими идейными течениями, в рассмотрении христианства как одного из явлений, фактов культуры.

Сам К.Н. не считал это кошунством и объяснял, с одной стороны, потребностью оберегать Православие от упрощенного понимания здравомыслящими «образованными мирянами». Представляя христианство как один из признаков самобытной России, ее «цветущей сложности», он нарочно, по его признанию, абстрагируется от личного православия и занимает нейтральную позицию, «став на которую всякий бы мыслящий буддист, китаец, турок и атеист понял бы, что такое православие для России, славян и Европы» (10, с. 308). Потому-то и само христианство, не ограничиваемое только этической стороной, можно рассматривать как одно из эстетических явлений. (Леонтьев часто рассуждает о поэзии христианского культа, обрядов, благообразии храмов и монастырей.)

С другой стороны, христианство как особая философия, утверждает К.Н., игнорирует эстетические факты и позволяет христианину мыслить о явлениях не мистических иными категориями. Эстетика не только не должна на гносеологическом уровне вторгаться в мистическую область, но и может способствовать утверждению веры, продолжает К.Леонтьев: «...есть множество людей до того не изящных, ...что они мыслящего христианина располагают скорее к богомыслию, чем удаляют от него; не вольно думаешь: «лишь бессмертный дух, который таится в этой жалкой, бедной... оболочке, лишь только закон его загробного существования, лишь его незримые отношения к незримому божеству могут дать разгадку этим столь многочисленным явлениям. Именно потому-то и говорится, что перед Богом все равны, что здесь-то на земле разница между Байроном и Амиаблем... слишком велика...» (10, с. 309).

Эти строки были написаны философом в 1875 г. А в 1890 г. он не колеблясь ставит мистику выше и эстетики, и морали, хотя не преминул упомянуть о поразительной близости явлений разного порядка, ибо «победа разума и сердца над гневом и зверством» не может не быть прекрасным». Это «моральная эстетика» (5, с. 176). В 1881 г. Леонтьев вводит понятие «реально-эстетической гармонии» (вытекающее из смысла самого Евангелия), из которой он выводит свой закон гармонического вознаграждения. И теперь элементы триады «религия-эстетика-этика» соотносятся с позиций православной догматики и аскетики.

Религия — не чисто нравственное учение. Гармония как «ново-европейская гуманность» и «всеобщее нравственное согласие» составляет содержание этики, конечная цель которой — всеобщее благо-

денствие. Гуманность христианина иная, черпающая свои идеи в евангельских пророчествах. Это тоже любовь к ближним, но во имя Бога, а не личного благополучия как самоцели. Она предполагает сочетание добра и зла, т.е. многообразие в единстве. И потому эстетична. Таким образом, примирить этику и религию может только поэзия жизни и творчества, т.е. всеобъемлющая эстетика.

Вчитываясь в произведения Леонтьева, убеждаешься, что и его социологическая концепция укладывается в христианскую картину мира и истории. Напомним, что согласно этой концепции развитие всех явлений подчинено закону эволюции от первичной простоты через период цветущей сложности к вторичному смешительному упрощению как признаку гибели. Цветущая сложность как вершина развития есть единство многообразия (разнообразия сословий, наций, характеров, других элементов целого). Единство обеспечивается формой, заданной некоей общей идеей, которая «не дает материи разбегаться. Разрывая узы этого естественного деспотизма, явление гибнет» (12, с. 96). Но идеи бывают разные: одни служат созиданию, другие способствуют разрушению. К последним К.Леонтьев причисляет идеи демократического прогресса, пропагандируемые западными либералами. Неизбежное следствие их реального воплощения — всеобщее смешение и гибель самобытной культуры. Сначала западной, а потом русской.

Понимая, что распространение христианства также неизбежно приведет к единообразию культурному и социальному, Леонтьев подчеркивает только внешнее сходство религии с прогрессом. Действительно, писал К.Н., «и христианская проповедь, и прогресс европейский совокупными усилиями стремятся убить эстетику жизни на земле, т.е. самую жизнь. И церковь говорит: «Конец приблизится, когда евангелие будет проповедано везде.» (5, с. 177). Однако для Леонтьева 1890-х гг., когда писались эти слова, существенно не преходящее земное бытие, но потустороннее. Для верующего возможно только одно решение: «Христианству мы должны помогать, даже и в ущерб любимой нами эстетике, из трансцендентного эгоизма, по страху загробного суда, для спасения наших собственных душ, но прогрессу мы должны, где можем, противиться, ибо он одинаково вредит и христианству, и эстетике» (5, с. 177). Следовательно, правильно понятое христианство, которое помимо оптимистического пессимизма и аскетизма подразумевает борьбу, неравенство, страдания, сыграет свою историческую роль охранения от торжества неправославных начал, роль внутренней идеи, формы. На этом этапе православие — условие цветения. Дальнейшая история в изложении К.Леонтьева не отрица-

ет христианскую эсхатологию, ибо предсказанное Священным Писанием повсеместное торжество христианства один из признаков приближения Страшного Суда. Но именно в такой последовательности: христианство, а не эгалитаризм в конце истории. Современное же выхолащивание мистического аспекта учения искажает заданную последовательность. Только так космополитическое по идее и предназначению православие станет фактором вторичного смещения. Думаем, исчерпывающее объяснение вышеизложенному дал сам философ в письме своему оппоненту П. Е. Астафьеву: «Истинному христианству противен не космополитизм — в смысле всемирного государства... Противу равенства и свободы нынешнего характера есть множество указаний в церковном учении... Против объединения всех когда-нибудь в одно государство нет никаких указаний. ...Христианское учение об этом умалчивает. Но замечательно, что само Евангельское Христианство — как бы совпадает в своих эсхатологических пророчествах с моей социальной теорией «разнообразия в единстве» и «разрушения в однородности». Мир земной приблизится к своей гибели тогда, когда Евангелие будет проповедано везде. ...нигде не сказано, что Христианство будет всеми с одинаковым усердием принято в душу. ...Во всяком случае, после преобладания христиан над всеми язычниками и мусульманами; ...после распространения при этом общей и однородной цивилизации — весь мир станет еще много однообразнее... Будет окончательное всеобщее смещение; само Христианство начнет склоняться быстро к упадку...». И если Россия будет сегодня усиливать православие, тем самым она приблизит «век последнего космополитического всепретворения, за которым последует всеобщая гибель. Сперва — умаление веры донельзя; потом — разрушение и Страшный Суд» (18, с. 744).

Таким образом, в вопросах веры в настоящем следует блюсти единообразие, а в вопросах социально-политических придерживаться многообразия. Ибо вера здесь та деспотическая форма, или консервативная сила, которая оберегает от западных веяний и, одновременно, от греха и духовной гибели. В этой связи уместно вспомнить об отношении Леонтьева к католицизму. Леонтьев допускает католический прозелитизм только как средство обороны либеральной экспансии, но не мечтает о воссоединении конфессий. Символом возрождения России может и должно стать только Православие. В католицизме его привлекает лишь консервативный элемент и, при всех догматических разногласиях, общность целей с Православной Церковью. А современная писателю русификация окраин проходила под лозунгом всеславянства и либерализма. Поэтому не православие и

католичество противопоставляются, но католичество и демократический эгалитаризм. Здесь сталкиваются политические, а не вероисповедные интересы.

Ради веры можно пожертвовать не только эстетикой жизни, но и отчизной, национальными интересами, когда выбирать приходится между ними, т.к. всякое государство земное преходяще, «а душа моя и душа ближнего вечны, и Церковь тоже вечна» (13, с. 340).

Религиозно-философские взгляды Леонтьева неизбежно выводят нас на проблему роли Православной церкви в современном ему обществе. В идеологической сфере мыслитель признает безусловный авторитет Православной церкви. Прежде всего, ей принадлежит ведущая роль в нравственном воспитании подданных Российской империи, в руководстве практической жизнью мирян и монахов. Официальной Церкви принадлежит исключительное право на разъяснение учения Христа; евангельское самообразование порождает лжеучения и сектантство. Православие Леонтьев всегда понимает как Церковное. И только в лоне Церкви, понимаемой как духовный дом человека, возможно наше спасение. Пастырская деятельность Церкви осуществляется посредством примеров крайнего аскетизма, оптимистического пессимизма мировоззрения, монастырей и сильной власти духовенства. Православием и Церковью держится и русская семья, и душа отдельного индивида спасается, и не меньше государство. Политическая роль Церкви выражается в дисциплинирующем элементе православия, ибо православие учит смирению и покорности земным властям, а их несправедливости предлагает воспринимать как благое испытание и наказание. Мир нельзя сделать более совершенным, хотя и отказаться от изменений объективно нельзя. В государстве религия одухотворяет общественную и политическую жизнь, это то же, что «сердце в организме животном». Страх Божий и вера — неперемное условие любви и повиновения предрержащим властям. Силу государства надо хранить, а сила государства Российского, согласно Леонтьеву, в православии, самодержавии и сельской общине. В свою очередь, христианская дисциплина — это «единственный надежный якорь» русского монархизма, посягая на который, мы «подкапываемся под основы русского государства» (12, с. 38, 66).

Забываясь об охране государства, необходимо заботиться об укреплении Церкви, а этому должно способствовать повышение нравственного и интеллектуального уровня духовенства. Леонтьев не мог не видеть, что современное ему белое и черное духовенство либо подточено червем стяжательства, корыстолюбия и карьеризма, либо «слишком думают только о спасении души своей и разве о спа-

сении знакомых им людей, но не ищут влиять на общество, не ведут упорной, горячей пропаганды в высших слоях русского общества» (8, с. 589). Ответственность за это Леонтьев возлагает на русское дворянство, которое, заботясь об отвлеченной идее всеобщего блага, забывает о том, что действительно ценно. Монашескую братию должно пополнять образованными людьми, тогда и «средний уровень монашества (и вообще духовенства) будет повыше», и проповедь будет достигать своей цели. Ибо что может быть убедительнее для образованного дворянина или разночинца живого примера «помирски ученого, но по воле и убеждению склонившегося пред строгим императивом церковного учения...» (14, с. 205)? Считая гибель монашества предвестником гибели церковного учения, К. Н. Леонтьев уделяет проблеме его укрепления не меньше внимания, чем Церкви как общественному институту.

Критикуя взгляды Леонтьева, не следует забывать, что, не будучи богословом, он стал монахом. Неофитство Леонтьева растянулось на долгие 20 лет (с осени 1871 г. до августа 1891 г.). Благодаря его воспоминаниям и переписке, имеющим глубоко рефлексивный характер, мы можем проследить духовное перерождение нигилиста-безбожника в глубоко верующего христианина, достигшего высшего христианского идеала. Этот опыт уникален тем, что послушничество К. Н. проходило вне стен монастыря, в миру с его проблемами и соблазнами. Это наложило отпечаток на характер ежечасной борьбы против своего внутреннего мира, которая составляет сущность аскетизма. Средством ее становится для Леонтьева пугающее других жестокое понуждение к смирению, порожденное недоверием к собственной способности удержаться от соблазнов, а также боязнью другого греха — «впасть во внутреннюю гордость». Судьба Леонтьева после 1871 г. исполнена необыкновенного драматизма, даже несмотря на добровольность понуждения.

Биографу и исследователю творчества Леонтьева не может не показаться странным деликатный отказ старцев Пантелеймоновского монастыря постричь К. Н. уже в 1871 г., на Афоне. Пострижение не состоялось и в России в 1874 г., во время пребывания Леонтьева в Оптиной пустыни и Николо-Угрешском монастыре. И лишь 23 августа 1891 г. с благословения о. Амвросия он принял тайный постриг под именем Климента. Что мешало старцу раньше благословить своего духовного сына, и почему постриг был тайный? Помимо объяснений, данных самим писателем, можно предположить следующее. Согласно действующим законам Российской империи будущий монах не должен был иметь супружеских уз, малолетних детей и нео-

плаченных долгов, а также владеть недвижимым имуществом, которое при пострижении передавалось наследникам. Наконец, постриженные за границей, в т.ч. на Афоне, русские подданные признавались монахами только после трехлетнего испытания в одном из русских монастырей (3, с. 16-17).

Леонтьев отвечал только одному из требований: у него не было детей. И хотя супруга его Елизавета Павловна страдала неизлечимой психической болезнью, он безропотно нес этот тяжкий крест как заслуженное воздаяние за прошлые грехи. Она оставалась его законной женой. К.Н.Леонтьев был совладельцем недвижимого имущества в с-це Кудиново Мещовского у-да Калужской губернии вместе со своей племянницей Марией Владимировной. Пожалуй, именно нежелание отказаться от родного Кудинова да еще огромные неоплаченные долги препятствовали окончательному разрыву с мирской жизнью, а вовсе не барская привычка к комфортной жизни. Подобные упреки беспочвенны, ведь уже после 1887 г. Леонтьев готов был смиренно отказаться от заведенного им в Оптиной домашнего семейного строя и уйти в скит, а осенью 1891 г. он уже и рад был это сделать. Долги и заботы об имении были темой многих его писем того периода и поводом для уныния.

Помимо внешних обстоятельств была лишь одна внутренняя причина — отсутствие душевной гармонии. В Леонтьеве боролись два начала — жажда жизни и мечты о монашестве, два существа — христианин и «эстетик-пантеист». Старцы не могли не понимать напряженности этой внутренней борьбы, и потому Леонтьеву были определены особые формы послушания, способствующие укреплению в вере. Одна из них — литературная деятельность, но во имя иной цели — служение Богу и расплата с долгами.

Его литературные опыты, посвященные осмыслению монашеского подвижничества, воплотились в концепции *«индивидуального послушания»*, основанной не столько на личных переживаниях, сколько на жизнеописаниях великих старцев Сергия Радонежского, Серафима Саровского, старцев Афона и Оптиной пустыни, учителей церкви Василия Великого, Исаака Сирина и др. Негодование современников и потомков философа вызывало данное им определение христианства как «религии самобичевания, покаяния, неумолимой строгости к себе и разумной строгости к другим» (9, с. 25). Но это был взгляд бывшего «развращенного пантеиста», принявшего решение достичь высшего уровня самоотречения, а не руководство для повседневной праведной жизни православного обывателя. Потому и требования крайне суровы. На самом деле Леонтьев не возводит аскети-

ческие подвиги в абсолюте. Да, сущность христианского аскетизма сводится к почти ежеминутному понуждению, невидимой и никому неведомой борьбе с собой, мистическая цель которой — воплощенное подобие Христа и стремление к «безлично отвлеченному началу церкви ценой отказа от собственной индивидуальности». Но так как бороться приходится с собственной природой, то и выбранные средства должны определяться ее недостатками, а не усугублять положение унынием или гордыней. Под индивидуальностью Леонтьев подразумевал психический склад, душу, а часто — врожденную натуру. Это все те страсти, все привычки, все личные оттенки характера, «внутренние задатки возбуждений», которые отличают любого человека от других лиц. «Мир» в религиозном понимании, а следовательно, в представлении К. Н., есть не внешние обстоятельства, в связи с которыми индивид вступает в определенные общественные отношения и испытывает соответствующие эмоции и чувства, но «те внутренние задатки возбуждений, которые мы носим в себе» (14, с. 206). Это внутренний мир. Истинная вера и идеал иночества требуют бороться с индивидуальными слабостями, достоинствами (развитый интеллект и т.п.) и недостатками (гордость) или пороками. Врожденная религиозность, исконная святость, природная высокая нравственность как оттенки свособразия крайне редки. Леонтьев вновь и вновь настаивал, что только мистический страх «способствует усилению природных добрых качеств в человеке хорошем...; для человека же природно-порочного или слишком грубо воспитанного монашество этот... страх считает единственным спасением» (8, с. 588). Приближаясь к подобию Бога, инок становится частью метафизического целого, неся в себе его черты. В земной жизни этот иноческий идеал — собирательный, обобщенный образ, к которому стремятся через самоотречение. Для Леонтьева монашество является «самоваянием по определенному образцу, при помощи Божией и при руководстве наставников...» Однако личные оттенки, считает Леонтьев, можно только ослабить, подчинить мистической цели. В целом «первоначальная натура человека всегда просвечивает произвольно сквозь самый законченный и совершенный иноческий образ» (15, с. 574, 575). Поэтому причины обращения, сам путь подвижничества, его продолжительность и сопряженные с ним трудности несут отпечаток индивидуальности, личности инока.

Как мы уже отмечали, индивидуальность учитывается Леонтьевым при выборе средств и характера посвящения: «...мера усилия и терпения чисто субъективна, и только сам человек по совести чувствует, когда ему больше и что ему труднее... Полезно каждому его

особая, личная мера на все, чтобы не увлекаться восторгами или гордостью и чтобы не впадать в уныние и отчаяние от бессилия духа и тела в несоизмеримой с личными условиями борьбе» (14, с. 196).

Не стоит воспринимать эту гипотезу «индивидуального послушания» как самооправдание. Она действительно помогла Леонтьеву примирить телесное (страсть к комфорту, привычки русского барина, поиски эстетического разнообразия) и духовное, требовавшее покорности и молитвы. Подобный подход к послушникам и монашествующим, вероятно, допускается монашескими уставами и церковно-православным учением в целом. Описывая жизнь в Оптиной пустыни, которую И.В.Киреевский считал хранилищем духа христианства, К.Н. особо отмечал: «Здесь от меня не требуют ни денег, ни подвигов, дают плоти моей полную свободу (т.е. не налагают никаких обязанностей, несообразных с моим устройством)... Здесь не чувствуешь того страха, который чувствовался в Угреше от судорожного и бессмысленного самодурства Пимена... Живет человек в скиту, ну живет. Пишет что-то, ну пишет. И только. И его оставляют в покое» (17). Прямым подтверждением мыслей философа являются и слова о. Амвросия о том, что «не должно усложнять путь монашеский»: «*Всякий монах, если хочет быть истинным монахом, должен по силе своей облекаться во все... оружия духовные, держась каждого в свое время, по потребности, смотря по мере своего устройства и силы телесной и душевной...* Главное всякому должно иметь, по слову Лествичника, самопознание, т.е. знать свои силы телесные и недуги душевные, чтобы нерассудно не употреблять первых и не усиливать последних» (16, с. 117).

Душевные привычки сохраняются даже у старцев, принявших схиму, но ставший на путь монашеского подвижничества умеет управлять ими в христианском духе. Поведение монаха должно быть бесстрастным по мере сил. И чем больше бесстрастности, тем больше восхищения вызывает его подвиг. Именно восхищение. Леонтьев призывал современников и завещал потомкам воздерживаться от пренебрежительных или высокомерных оценок монахов, уважать их особые духовные радости и горести, не понятные посторонним: «Пусть же христианин, не способный сам стать монахом (это не есть необходимость), умеет чтить и понимать хорошего инока, хотя бы в «теории»...; пусть он чувствует его, как чувствуют храбрых солдат и генералов люди, не способные сами взять оружие в руки. Это будет гораздо справедливее и умнее, чем отрицать важность и заслуги того, к чему мы сами не чувствуем себя способными» (14, с. 208).

Вышеизложенное позволяет прийти к следующему заключению. Хотя определение Православия варьируется в зависимости от того, к кому обращается мыслитель – к монаху, послушнику или политику, подданному Российской империи, суть его сводится к гармоничному сочетанию страха и любви, послушанию и смирению, необходимости соотношения личной веры со святоотеческим и апостольским преданием. Говорить о религиозной системе у Леонтьева можно лишь с оговоркой, но нельзя не отметить целостность его мировоззрения. В период с 1871 по 1891 г. менялись лишь эмоциональные оттенки отдельных утверждений, они становились определеннее, яснее.

Данная статья не исчерпывает поставленной проблемы. Стремясь обрисовать контуры этой системы, мы старались излагать личное понимание философско-публицистических работ К.Н., выходящих на религиозно-нравственную тематику, не нарушая логики самого философа. Выводы предшественников обобщены частично, поскольку историография этого вопроса должна стать предметом специального исследования. Кроме того, в контексте религиозно-мистического учения Леонтьев неординарно разрешает философские проблемы индивидуальности и личности, свободы и необходимости.

Литература

1. Александров А.А. Памяти К.Н. Леонтьева. Письма К.Н.Леонтьева к А.Александрову. Сергиев Посад, 1915.
2. Архимандрит Б. Зайцев. Любовь и страх (Памяти К.Н.Леонтьева) // <http://www.apocalypse.ortodoxu.ru>.
3. Зырянов П.И. Русские монастыри и монашество в 19 — нач. 20 вв. М., 1999.
4. Леонтьев К.Н. Вл. Соловьев против Данилевского // *Леонтьев К.Н.* Восток, Россия и славянство. М., 1995.
5. Леонтьев К.Н. Письма В.В. Розанову // *Корольков А.А.* Пророчества Константина Леонтьева. СПб., 1991.
6. Леонтьев К.Н. О всемирной любви. Речь Ф.М.Достоевского на Пушкинском празднике // *Леонтьев К.Н.* Восток, Россия и славянство. М., 1995.
7. Леонтьев К.Н. Страх Божий и любовь к человечеству. По поводу рассказа гр. Л.Н. Толстого «Чем люди живы?» // Там же.
8. Леонтьев К.Н. Добрые вести // Там же.
9. Леонтьев К.Н. Четыре письма с Афона // Там же.
10. Леонтьев К.Н. Моя литературная судьба // *Леонтьев К.Н.* Поздняя осень России. М., 2000.
11. Леонтьев К.Н. Письма В.В.Розанову // *Волга.* 1992. № 2.
12. Леонтьев К.Н. Византизм и славянство // *Леонтьев К.Н.* Поздняя осень России. М., 2000.
13. Леонтьев К.Н. Наши окраины. Православие и католицизм в Польше // *Леонтьев К.Н.* Восток, Россия и славянство. М., 1995.

14. *Леонтьев К.Н.* О.Климент Зедергольм, иеромонах Оптиной пустыни // Там же.
15. *Леонтьев К.Н.* Воспоминания об архимандрите Макарии, игумене Русского монастыря Святого Пантелеймона на Горе Афонской // Там же.
16. Собрание писем преподобного оптинского старца иеросхимонаха Амвросия к монашествующим. Оптина пустынь, 1995.
17. ГЛМ. Ф. 196, оп. 1, д. 61, л. 78а.
18. *Леонтьев К.Н.* Восток, Россия и славянство. М., 1995.

Философия права П.И.Новгородцева

Истоки философии права принято относить к античности, хотя как самостоятельная наука философия права еще не существовала. Одной из центральных в греческой философии была проблема наилучшей организации общества и государства. Для человека античности культ государства составлял высшее единство его жизни. В этой связи отдельная личность мыслилась по преимуществу в качестве гражданина. Хотя у древних греков изучение права еще не выводится в особую часть научного знания, но между тем почти через все работы проходит мысль о необходимости преклонения перед авторитетом закона. Под законом здесь мыслятся все правила общественного поведения, как результат мудрого опыта. Аристотелем, например, совершенное государство мыслилось как совершенство законов и представляло собой воплощение порядка, меры. Вне государства, считал он, для человека нет жизни: «вне государства (живут) или животные или Боги». Человеческое совершенство, по Аристотелю, есть совершенство государства и совершенство законов. Так же и для Платона — государство представляло собой воплощение закона, порядка, меры: категории — «симфонии», «симметрии».

Важнейшим методологическим принципом, оказавшим существенное влияние на развитие правовой идеи в Древней Греции, считается предложенное Демокритом разведение «естественного» и «искусственного», «истины» и «общего мнения», природной справедливости и закона, а также положение софистов о принципиальном различии установлений культуры и законов природы. Тем самым по сути дела была вычленена естественно-правовая проблематика.

В пространстве христианской духовности опыт античной философии наполняется новым содержанием. Христианство определяет нравственные обязанности человека, выделяя их из гражданской

жизни. В стремлении к всеобщности человеку открывается возможность постичь единую структуру бытия, а значит, и преодолеть трагический разлад с ним, т.е. как бы внутренне примиряет человека с миром. Не осознав единства бытия и самого себя в этом единстве, человек рано или поздно будет ощущать весь мир чуждым ему, а значит, и враждебным.

В христианской традиции это единство постигалось через единство Бога, в Своем единстве различающего Себя на ипостаси. Следует также отметить, что в христианской традиции, обосновывая монистическое понимание природы бытия, через Абсолютное Добро, или Благо, Святые Отцы и Учителя Церкви многократно усилили этический аспект древней онтологии. Эта идея здесь получает доминирующее значение, усиливаясь идеей свободы.

Положение, что зло является результатом действия свободной воли разумного существа и расходится с волей Бога и с принципами установленного Им порядка бытия, подводит к тому, что зло не может утверждаться как первоначало, как бытие. Это возможно только в отношении Блага. Творя произвол, человек выпадает из пределов свободного бытия, т.е. бытия-как-свободы. Чтобы помыслить бытие в его единстве, следует прежде понять высшее явление бытия — явление свободы. Иначе невозможно преодолеть дуализм добра и зла, а это неизбежно подводит к имморализму. Таким образом, главный тезис сводится к тому, что свобода составляет суть бытия человека, всей его жизни.

Следовательно, из принципов единого бытия, постигаемого как Абсолютное Добро, определяется вся система условий и форм человеческого бытия-как-свободы. Такая система в христианской европейской традиции и понималась как система права, которая состоит не из произвольных установлений людей, а является результатом постижения ими воли Бога и вечного смысла бытия. Поэтому право здесь рассматривается как система свободы, укорененная в бытии абсолютного Добра и освященная Божественной Благодатью.

В учении о праве Фомы Аквинского в установленном Богом порядке бытия выделяются вечный закон (это вечный божественный разум, управляющий миром), естественный закон (который трактовался им как форма включения человека в пределы вечного закона) и позитивный закон, основу которого составляет «естественный» закон. Естественный закон раскрывается разуму в различении добра и зла, установления этого закона образуют систему естественного права. При этом духовное начало человека, принцип свободы, остается вне содержания естественного закона, т.е. за пределами его формы.

Так христианская мысль, придя на смену античному представлению о государстве, произвела переоценку прежних идеалов и понятий. Добродетели языческого мира, его идеалы, приобрели новое оформление в христианской идее. Однако борьба духовной власти со светской заставляет мыслителей обратиться к новому идеалу, источником для которого выступает стремление к единому и обязательному для всех правому порядку. А с этим сопряжена и новая переоценка человеческих идеалов. Новым идеалом мыслится светское государство с правовыми обязанностями. Теперь государство должно стать источником нравственной жизни людей, занимая место церкви, а религия в этом случае должна оцениваться с точки зрения государственного принципа (Т.Гоббс, Ж.-Ж.Руссо).

Это, собственно, подводило к тому, что в западном правовом сознании стало доминировать «юридическое» мышление, сформированное «философией» римского права. Отсюда право Запада развивалось скорее как право закона, а не как право Благодати, а следовательно, в философии права наблюдается доминирование принципа всеобщности, а не принципа субъективности (например, концепция общественного договора Т.Гоббса, Дж.Локка, или натуралистическая концепция Просвещения Ж.-Ж.Руссо, которые не содержат в основе права предпосылки о духовном начале бытия).

Проследив эволюцию правовых идей в истории философии следует отметить, что в немецкой классической философии (И.Канта, И.Г.Фихте, Г.В.Ф.Гегеля) основа права уже представлена не как некий всеобщий закон бытия (естественный закон), отчужденный от человека и внешний ему, а как духовно постигнутое бытие, как Дух. Сущность Бытия понималась ими не только как всеобщая субстанция, но и как субъект.

Так у Фихте система теоретического знания (включая и теорию права) становится высшим и актуальным принципом практического акта свободной воли. Он пытается понять вселенную как проявление единого начала, как результат самоутверждения абсолютного самосознания «Я», действующего и созерцающего. Истина этого «Я» — есть дух (Х.Г.Гадамер).

Кант, который стоял у истоков классической философии права, изложил взгляды на право как возможность и необходимость соотносить существующий закон с идеалом справедливости в форме естественного права (в работах: «Критика практического разума», «Метафизика нравственности»). Замысел Канта состоял в том, чтобы возвысить нравственное сознание над течением времени, над ми-

ром опытных явлений. В учении о праве он определяет право и государство в их моральной основе, какими они должны быть на основании законов разума.

У Гегеля — понятие субъекта развивается до понятия духа. Всеобщая сущность Духа (истина всеобщего Бытия: бытия природы, бытия истории и бытия конкретного человека) определяется Гегелем как свобода, которая составляет суть бытия человека (согласование гегелевской идеи с христианской традицией). Соответственно и понятие права дается им через изображение развития свободного духа, который выступает в форме взаимного признания свободных личностей, в форме морали, нравственности, всемирной истории.

Глубокая и богатая традиция западноевропейской философско-правовой мысли, прежде всего ее кульминация в учениях Канта и Гегеля, стала основой исследовательской работы складывающейся русской юридической школы и нашла отражение и в работах русских юристов: П.Редкина, Б.Чичерина, П.Новгородцева и др. Анализу этой традиции, в первую очередь связи естественного права с правом положительным, были посвящены многие работы. Здесь важно заметить, что речь шла не о простом копировании или продолжении идей западной юриспруденции, а о творческом их освоении и развитии на этой основе отечественной философии права и юридической науки. Русская философия права, «возникшая под эгидой университетов в прямом и непосредственном взаимодействии с западной наукой, сложилась более на европейский, на западнический лад. Но если посмотрим ближе и внимательнее, то и в этой систематической, университетски представленной философии права мы обнаружим те же своеобразно русские черты, следы влияния русской почвы и развития русского духа»¹. Характерно еще и то, что чисто формальное, рассудочное отношение к правовым законам, столь свойственное народам протестантской и католической ветвей христианства, было чуждо исторической культуре русского народа. Чаще всего идеалы в России сближались с принципами реальной жизни, почему и правовую норму у нас определяли нередко как оптимальное решение проблем. В России всегда искали правду жизни, не удовлетворяясь полезностью и умозрительностью. Стремление к справедливости, к добру и совершенству содержится в глубине русской идеи философии права как слияние юридических, нравственных и религиозных категорий.

По своему содержанию русская философия права представляет собой своеобразную «философию бытия, веры и нравственности»², проявляясь скорее как теория естественного права или как особая юридическая философия ценностей. Философия права в России как

бы призвана изучать правовые принципы, а точнее — *нравственно-правовые принципы*, которые в свою очередь должны лежать в основе правотворчества и правоприменения в отличие от западной философии права, которая глубоко интегрирована в систему правоведческих наук и собственно юридического образования.

*Теоретический уровень русской философии права*³ во многом определялся ее отношением к классической философско-правовой традиции. В ней как бы синтезируется и своеобразно преломляется *кантовское* учение о высшем нравственном законе (категорический императив), о долге и предназначении человека; *фихтевская* теория личности как исходного пункта дедуцирования определений права; *гегелевское* понятие свободной воли личности, идея гражданского общества и государства как выражения нравственного строя народа⁴.

Усвоив западные философские традиции, процесс развития философии права в работах русских юристов проходил в различных направлениях. Определения философии права давались самые разнообразные, но чаще названия этой науки выражали какую-либо одну из сторон ее предмета⁵. Но наиболее завершенное выражение философия права получает в неокантианстве и неогегельянстве.

В начале XIX века историческая школа права во главе с Пухтой и Савиньи во многом определила отрицательное отношение к естественному праву. Утверждая догматический принцип исследования в юридической науке, сторонники исторической школы (Г.Ф. Шершеневича, А.Рожественского и др.) под влиянием вновь возникших идей, предлагали устранить причины раздвоения в понимании правовых задач и утвердить, в определенном смысле, единство метода, который сводился к описанию правовых явлений и их систематизации. Предложение не рассматривать понятие естественного права вообще, потому что толкование действующих законов в соответствии с абсолютным идеалом нарушает связь права с юридическими науками, в свою очередь препятствовало познанию сущности права. Сторонники же естественно-правовой идеи не соглашались с аргументами юридического позитивизма, считая, что позитивный правопорядок приобретает ценность в соответствии с нормами высшего порядка, коими являются нормы естественного права. Господство старой исторической школы, которое продолжалось до 50-х годов XIX века, обусловило кризис правосознания, который становится центральной проблемой для философии права.

Вновь обратившись к идее возрождения естественного права, новое направление, выступающее под флагом «*возрождения естественного права*», главным тезисом своей программы выдвигало идею

о том, что естественное право с изменяющимся содержанием не является идеалом правового порядка, пригодного во все времена, и отлично от предшествующего естественного права, которое отождествлялось с идеальным правом, с неизменностью его содержания, начертанного самой природой.

Одним из наиболее ярких представителей философии права в России конца XIX — начала XX века был Павел Иванович Новгородцев (1866 — 1924 гг.).

Новгородцев, отмечая кризис правосознания, попытался определить задачи разрешения этого кризиса, неоднократно акцентируя внимание на создании особой науки, которая могла бы удовлетворить потребности юридической науки, возродить ее активную жизнеутверждающую ценность. Речь прежде всего шла о создании философии права, в рамках которой можно было бы определить перспективы юридической науки. Провозгласив необходимость поворота к философско-правовому идеализму в целом ряде работ, вызвавших широкий общественный резонанс, Новгородцев стал признанным главой школы «возрожденного естественного права» в России.

В возрождении естественно-правовой идеи философ усматривает прежде всего живую и настоящую потребность времени, а также закономерность развития юридической науки. В предисловии к монографии «Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве. Два типических построения в области философии права», защищенной в 1902 г. в качестве докторской диссертации, Новгородцев отметил, что интерес к проблеме естественного права возник у него еще до начала работы над произведением «Историческая школа юристов» (1897 г.)⁶. А в последнем произведении он стремился к тому, чтобы определить, насколько историческое направление в юриспруденции упразднило идею естественного права, которая по мнению философа «издавна являлась опорой философии права»⁷. В результате исследования Новгородцев пришел к мысли, что «это упразднение было мнимым и что естественно-правовая идея пережила те нападения, которые были против нее сделаны»⁸.

Что же представляет собой идея естественного права, которую Новгородцев рассматривал в качестве опоры философии права? Идею естественного права он анализирует в историческом и философско-теоретическом аспектах. В рамках исторического анализа идеи естественного права философ стремится установить истоки возникновения естественно-правового мышления, а также выявить основные этапы эволюции естественного права, наиболее существенные стороны его развития и существования как необходимого элемента естественно-правового мышления.

Новгородцев утверждал, что идея естественного права возникла не в Новое время, она существовала также и в древности, и в Средние века. Еще досократические философы в Греции ставили вопрос о праве, существующем от природы, противопоставляя его праву, существующему по человеческому установлению. Их примеру следовали самые разнообразные философские доктрины во имя прогрессивных требований жизни строившие идеалы будущего.

В эпоху, предшествовавшую Ренессансу, право интерпретировалось, по существу, двумя способами: с одной стороны, оно воспринималось как проявление божьего суда, вследствие чего имело характер необходимости, абсолютности и вечности (этот подход был нормой для средневековья); с другой стороны, право рассматривалось как договор между людьми, который является относительным и носит изменчивый характер (такой подход наблюдается в философии древнего мира). Но существовала еще одна интерпретация, согласно которой право вытекает из общей человеческой природы, и этим определяется его необходимость. Понятие *естественное* право, утверждает Новгородцев, было известно уже древним Stoикам и в средневековье (Ф. Аквинский), но по-настоящему оно развивается лишь на пороге Нового времени.

Одним из сторонников такого понимания права считается Гуго Гроций⁹. Здесь следует заметить, Новгородцев принципиально отвергает мысль о том, что Г. Гроций является как бы «творцом философии права». Так, например, П. Г. Редкий полагал, что Гроций первый отделил учение о праве от науки, известной под названием «политика». До Греция философия права и политика отождествлялись. Этим разделением, считает Редкий, Гроций и придал самостоятельность философии права как науке¹⁰. Философским основанием естественно-правовой теории Г. Гроция является рационалистическое мировоззрение, что и определяет, по мнению Новгородцева, его оригинальность. Его философское обоснование естественно-правовой идеи можно считать скорее новизной метода, чем идеи, да и то новизной относительной¹¹.

Решать социально-правовые конфликты, считал Г. Гроций, призван разум, который имеет общекритическое и всеохватывающее значение, а следовательно, является верховным судьей. Гроций, как и другие гуманисты эпохи Ренессанса, говорит о «двойственной истине», признает как божественное право, так и право человеческое. В человеческом праве в свою очередь Гроций различает гражданское и естественное право. Если гражданское право возникает исторически, обусловлено политической ситуацией, то естественное вытекает

из естественного характера человека и является не предметом истории, а философии. Сущность же естественного права заключена в общественном характере человека (как у Аристотеля), из чего вытекает необходимость общественного договора, который люди заключают для обеспечения своих интересов и образуют таким способом государственный союз. На этом уровне речь идет преимущественно об основаниях естественного права, о его значении как объективном законе жизни, другая сторона, субъективная, остается пока без внимания.

До Канта в истории политической мысли речь шла, подчеркивает Новгородцев, преимущественно об основаниях естественного права, о его значении как объективного закона жизни. Субъективная же сторона права оставалась не раскрытой, т.е. обсуждение вопроса об отношении естественного закона к личным притязаниям оставалось без рассмотрения. В Новое время в пределах естественно-правовой школы формируется новое отношение идеи естественного права к требованиям личности: начиная с Гуго Гроция с особенной силой развивается индивидуалистическая тенденция по отношению к естественному закону. Проследив цепочку развития данной идеи разными мыслителями — Томазий под влиянием Локка, а Вольф под влиянием Томазия, — Новгородцев определяет, как осуществляется развитие этой стороны естественного права, которая раньше оставалась без должного внимания. Отмечалось, что в пределах естественно-правового закона существуют не только обязанности, но и природные человеческие права, которые вытекают а priori из сущности и природы человека (Вольф). Когда же речь шла о прирожденных правах, то предлагались две формы их реализации: 1) в требовании безусловного их осуществления в гражданской жизни, и 2) в допущении необходимости их ограничения, т.е. обсуждение сводилось к определению гражданских свобод. При этом считалось, что люди связаны между собой только сходством их природы, без всякого определения их юридического подчинения.

Направление естественно-правовой школы, которое становилось по существу защитником индивидуалистической тенденции права, имело высшим критерием своего требования личную свободу граждан, из чего, собственно, и выводились начала права и государства. Но то, как определить границы и цели этой свободы, для многих мыслителей оставалось нерешенной задачей. Свобода одинаково проявляется как в самоограничении, так и в самоутверждении. Поэтому, считает Новгородцев, как положительное право, так и естественное, как история, так и философия одинаково страдают от этого смешения.

В число существенных принципов права Новгородцев включает утверждение Вольфа о том, что нет права без соответствующей ему обязанности. Определив существенной чертой немецкой естественно-правовой школы, положение о том, что законы гражданские не должны противоречить законам естественным, Новгородцев подчеркивает тот факт, что в своих индивидуалистических построениях они отталкивались от понятий обязанности и закона. В пределах же самой естественно-правовой школы совершившийся поворот к живому и плодотворному движению мысли произошел под влиянием теоретического учения Канта.

Новгородцев указывает на два недостатка, которые были распространены в старой философии права: первый заключался в том, что, выводя общество из произвольного усмотрения лиц, философия права отрицала внутреннюю и самостоятельную ценность общества; содержание другого сводилось к отрицанию самостоятельного достоинства и значения отдельных лиц и провозглашение общества конечной инстанцией, стоящей над человеком.

В этом отношении кантовское учение об автономии воли, считает Новгородцев, сразу устранило оба эти противоположных недостатка. Ставя в основу этики волю, не субъективную, содержащую случайный и временный характер ее проявления, а волю в ее общей разумно-нравственной основе, Кант, подчеркивает Новгородцев, подводит основание для формирования новой социально-философской теории. Определение воли, которая носит в себе закон своего нравственного бытия, и в этом автономном самоограничении полагает свою высшую свободу и свое безусловное значение, одновременно устраняет, по мнению Новгородцева, и крайности прежнего индивидуализма и возможность полного поглощения личности обществом.

Понятие свободы, определенное Кантом через внутреннее самоопределение, через внутренний закон воли, способен охранять саму сущность свободы, ее разумное постоянство, независящее от случайных колебаний ничем не связанного произвола. Новгородцев таким образом определяет истинный индивидуализм, который «должен перейти к высшему пониманию свободы как самозаконности»¹². Автономия воли способна одинаково оградить личность и от собственного произвола, и от общественного абсолютизма. Идея нравственной самозаконности ставит отношения личности к обществу на почву взаимного признания. В этой связи основа естественного права реализуется как принцип, стоящий над произволом лиц и служит твердой опорой для суждений о должном.

Когда из свободы выводят произвол, т.е. вседозволенность, то, по мнению Новгородцева, утрачивается всякая нравственная ориентация, а узакониваются беспринципность фактических отношений. Поэтому необходимо найти истинные начала, которые могут определить правильное употребление свободы, в соответствии с ее сущностным содержанием, что в свою очередь способно внести в понятие естественного права объективный элемент, связать понятие свободы воли с понятиями закона и общества. Такую попытку, считает Новгородцев, осуществил Кант, связав субъективную тенденцию с объективной, чтобы разрешить одну из труднейших проблем философии права. В учении Канта Новгородцев прежде всего искал философского обоснования идеи естественного права, его интересовало единство этических и правовых воззрений автора.

В рамках *теоретического анализа* идеи естественного права Новгородцев прежде всего стремится выявить соотношение исторического и философско-теоретического методов исследования идейных образований, что, в свою очередь, предоставляет возможность определить задачи и перспективы этого анализа. Новгородцев считает, что свойство идеи заключено по существу в стремлении за пределами своего времени объединять в себе различные впечатления, т.е., воскрешая прошлое, предсказывать будущее и поэтому переживать настоящее. Каждая доктрина, как отражение своего времени, представляет собою элемент известной исторической эпохи, являясь одновременно некоторым теоретическим или практическим утверждением, которое, в свою очередь, подлежит обсуждению и усвоению независимо от своих исторических связей. Несомненно и то, подчеркивает Новгородцев, что «каждая доктрина, помимо объяснения условий ее происхождения и общественного значения, допускает еще рассмотрение связи и соотношения ее отдельных частей, их внутреннего согласия или противоречия»¹³.

Соглашаясь со всеми требованиями исторического метода анализа явлений общественной жизни, Новгородцев настаивает на расширении возможностей при изучении исторической действительности. Наряду с исторической задачей возникают другие проблемы, подчеркивает он, которые не укладываются в пределы собственно исторического метода изучения и имеют самостоятельный интерес, как то: вопросы системы, критики, догмы. Параллельно с историческим существующее особое философское изучение идей не касается вопроса их исторического происхождения и значения, а рассматривает их внутреннюю и собственную ценность.

Интерес же к внутреннему содержанию идей имеет все признаки научной правомерности. И предложение заменить логическое изучение идей средствами исторического анализа Новгородцев называет недоразумением, ибо одна задача не исключает другой, и необходимое разделение научной работы предполагает в дальнейшем синтез. Задача систематического рассмотрения доктрин, составляющая одну из частных целей философского изучения, предполагает при исследовании исходных пунктов и общих начал идеи обращение к историческим данным, но сама по себе эта задача не является исторической. Различные эпохи выделяют в самой идее те или другие существенные моменты ее содержания, но изучение это предполагает лишь то, что «все эти эпохи обращаются к тому же запасу формул и построений и пользуются при различных условиях жизни одним и тем же логическим аппаратом»¹⁴. Именно это происходит с идеей естественного права, которая «сохраняет свой основной логический состав, несмотря на все различия поводов, при которых она применяется в истории»¹⁵. Идея естественного права как идеал для права положительного является исконным проявлением философской мысли.

Таким образом, даже если меняются конкретные поводы для усвоения доктрины, сущность ее остается неизменной. А следовательно, задача философского изучения влияния идей совершенно отлична от задачи исторического изучения, потому что для историка прежде всего возникает вопрос о том, почему удалось известное влияние идеи и почему общество усвоило в данный момент термины одной из эпох, что заставило обобщить представление о связи идей своего времени именно с этой эпохой. Задача же философского исследования, подчеркивает Новгородцев, основывается на соображении о влиянии данной доктрины (или идеи) «не только вследствие благоприятствующих внешних условий, но и вследствие некоторых внутренних свойств заимствуемой доктрины»¹⁶.

При философском анализе важно определить общую основу доктрины, то, что ставит ее над «сознанием данного времени» и «делает достоянием целого ряда эпох». Поэтому главной целью философского анализа является определение внутреннего согласования изучаемых доктрин и в указании общих их основ, при этом исторические данные привлекаются в качестве необходимых справок. Но т.к. теоретические формулы не всегда соответствуют существующим практическим отношениям, то из этого естественного различия теории и практики, считает Новгородцев, следует важное методологическое правило: прежде чем сближать доктрины между собой, необходимо провести тщательный анализ их в отдельности. Когда одни мыслите-

ли ищут подтверждения своим воззрениям в истории, то для других смысл и содержание их теорий заключается в сознательном и последовательном анализе условий возникновения этих теорий. Указывая на особенности различных подходов к анализу и способам исследования социальной действительности, Новгородцев подчеркивает, что учения возникают в живой связи с действительностью, не отрешаясь от исторических основ, имея в виду реальные события истории. Поэтому отправляясь от основной тенденции развития социальной действительности, согласно которой переход из естественного состояния человека в его гражданское состояние является закономерной необходимостью, создаются теории благополучного государственного устройства, позволяющего учесть интересы человека как общественного существа, отличного от природного его состояния.

В этой связи, исследуя политическую мысль XVII—XVIII вв., Новгородцев отмечает, что образование правомерного государственного строя зависит не только от желания объединения людей в сообщество для поиска порядка и власти, но и от «добровольного согласия всех свободных людей перейти из естественного состояния в гражданское, в государственное». Например, при анализе идей Локка, которые позднее развил Руссо в своем «Общественном договоре», Новгородцев подчеркивает, что они заключались не в изображении разнообразных способов возникновения государств, а в анализе «тех условий, при которых это возникновение может быть признано правомерным». Когда Локк выявляет существующие противоречия между абсолютной властью и естественным состоянием общества, он прежде всего подчеркивает, что для «соблюдения нормальных отношений между властью и народом надо создать гарантии, которые выразились бы в разделении власти законодательной и исполнительной». Законодательной власти как верховной принадлежит право издавать законы. Но, в тоже время, будучи верховной, законодательная власть не является абсолютной. Таким образом, для Локка речь идет только о правомерном способе возникновения государств, т.е. «теория первобытного договора» имеет у него «не столько историческое, сколько этическое значение»¹⁷. Как следствие, считает Новгородцев, такие теории все более «переходят с точки зрения исторических аргументов на почву общечеловеческих требований, от истории к этике»¹⁸. Эту особенность Новгородцев определяет как отличительную черту всего естественного права в рамках общественного договора.

Понимание иллюзий первоначальных замыслов и надежд политиков и мыслителей утвердить на земле совершенное «государство разума», воплощающего в себе принципы свободы, равенства и брат-

ства, переросло к концу XIX века в кризис правосознания. Опыт истекшего столетия обнаружил невозможность через государство воплотить идеальную мечту — гармонию права. Осознание этой неспособности привело к кризису всей эволюции политической мысли XIX века. Новгородцев же определил этот кризис как «крушение идеи земного рая», считая, что человечество не только возвращается к пониманию рая «неземного», но и освобождается от утопической веры в возможность идеального сочетания свободы и равенства в рамках государства. В самом кризисе Новгородцев усматривает положительные основания, которые, по его мнению, определяют перспективы для нового понимания общественного идеала, как бесконечной задачи, имеющей смысл морального требования и предполагающей бесконечное приближение к нему.

Возможность преодоления кризиса правосознания Новгородцев, прежде всего, связывает с возрождением естественного права. Анализируя философские доктрины Канта и Гегеля, он приходит к мысли о возрождении идеи естественного права как воплощения идеи формально-оценочного критерия по отношению к положительному праву, к его содержанию. Если положительное право представляет собой свод законов, то естественное право является кодексом условных изменчивых требований, предъявляемых к правовым нормам. Сама идея естественного права становится необходимым и неустрашимым элементом правосознания, ибо наше правосознание всегда возвышается над положительным правом. В качестве правила поведения всякая норма положительного права в отдельности, так же как и весь правовой порядок в совокупности, подлежит нравственной оценке. При этом сущность критического отношения естественно-правовой идеи заключается *в независимости и самостоятельности суда над положительным правом. Отвергая такую возможность, подчеркивает Новгородцев, «мы превращаем человеческое общество из «царства целей» в царство средств для осуществления внешних законов»¹⁹*. Подвергая положительное право нравственной оценке, мы мысленно сопоставляем его с правом, долженствующим быть, или точнее с правом естественным.

На момент обсуждения кризиса многие считали, что результатом ложного направления в юриспруденции является неверное сочетание догматической и научно-исторической точек зрения при применении научного метода к формированию юридического кодекса. Также считалось, что смысл реформы, в которой нуждается юриспруденция, должен состоять не в отрицании старых приемов, а в дополнении их новыми²⁰, т.е. новые приемы должны *восполнить*, а не вытеснить старые.

Включаясь в обсуждение спора по поводу нормативной сущности права, как соответствующего конкретной действительности, Новгородцев настаивает на том, что областью «положительного, действующего права применение нормативного принципа никоим образом не может ограничиться»²¹. Право, как отвлеченная мыслимая связь, не соответствующая конкретной действительности, не покрывает и не исчерпывает этой мыслимой связи, а «в случаях нарушения права становится с ней в противоречие. Конкретная жизнь вносит много изменений, дополнений и корректур в отвлеченные требования права, которые ... имеют отношение не к конкретному бытию, а к абстрактному долженствованию»²². Новгородцев подчеркивает, что также возможно чисто психологическое отношение к праву, когда через субъективную оценку права определяется его значимость. Юристам и историкам, воспитанным на позитивизме, такая постановка проблемы кажется бесплодной диалектикой. Так социология, как один из возможных способов изучения, имеющий строго определенную сферу применения, рассматривает право, как социальное явление, проводя его в связь с другими сторонами общественной жизни.

Но принципиальная обработка правовых норм, определение идеалов будущего, преобразование права в свете новых жизненных начал требует особых приемов мысли, подчеркивает Новгородцев, и в этой связи определенно настаивает на том, что философия должна восстановить свои права и что необходимо начать *особый философский анализ* объективной закономерности развития общественных явлений. Основным моментом здесь является то, что право должно быть понято не только как факт социальной жизни, а «также как норма и принцип личности»²³. Философское рассмотрение нормативного принципа должно переключиться на человеческое сознание, «из которого и черпают свою силу все нормы»²⁴. Философский анализ идеи права, считает Новгородцев, предполагает переход в сторону моральной проблемы, в которой во всем ее объеме и глубине находит для себя опору идея естественного права.

Заинтересовавшись судьбой идеи естественного права, Новгородцев пришел к мысли о возрождении сущности естественного права как права личности на свободу волеизъявления и автономию существования. В статье «Мораль и познание» (1902 г.) он подчеркивает, что содержание нравственности черпается «из общества, из исторических условий его развития. Но понятие личности представляет ту неизменную основу, к которой это содержание должно относиться, и ту высшую норму, которая должна быть признана над обществом»²⁵. Вступая в общество, человек прежде всего обязывает себя ему подчи-

няться. Но возникающие противоречия внутри этой формы общения приводят к неудовлетворению несогласованностью идеальных намерений человека, а следовательно, создаются предпосылки для критического отношения к действительности и возможности оценить ее с точки зрения идеала. Для Новгородцева функцию, состоящую в том, чтобы оценивать действительность с точки зрения критического к ней отношения, осуществляет естественное право, которое издавна противопоставлялось праву положительному как его идеал, как перманентное требование его реформы. Противопоставление это обуславливается некоторыми особенностями положительного права, а также «вечным противоречием идеала с действительностью»²⁶.

Действительно, установленные положительные законы, как бы они ни были совершенны, с течением времени теряют свою содержательную актуальность. Законы, заданные нормами на долговременное их применение, не всегда успевают за развитием общественной жизни, которая, уходя вперед, «требует для себя новых определений и новых законов»²⁷. А значит, формируются условия для возникновения конфликтов «между старым положительным порядком и новыми прогрессивными стремлениями». Из этих конфликтов, подчеркивает Новгородцев, обыкновенно и зарождается «естественное право, как требование реформ и изменений в существующем строе»²⁸. Идеальные требования, идеальные планы общественного переустройства, не представляют собою права в строгом смысле этого слова, а являются по сути лишь проектами будущего права.

Таким образом, *обобщая взгляды Новгородцева на сущность естественного права* и необходимость возрождения естественно-правового мышления, необходимо отметить, что естественное право, по его мнению, представляет собой необходимую нравственную основу права положительного, так как всякая норма положительного права нуждается в нравственном оправдании, и в этом качестве оно является также необходимым фактором усовершенствования, прогрессивного развития положительного права.

Выявить идеальный и нормативный характер естественного права и ясно определить естественно-правовые начала старой философии права, подчеркивает Новгородцев, не удалось. Поэтому потребовалась философская проницательность Канта, который поставил вопрос на ясную и определенную почву. Такая «постановка прямо вытекала из классического разграничения между теорией и моралью, между законами природы и нормами свободы»²⁹. Так Кант определил, что «естественное право покоится на принципах a priori, положительное право вытекает из воли законодателя»³⁰. Таким образом, законы пра-

ва представляют собой внешние законы, а вот между ними находятся такие, обязанность которых познается разумом а priori, т.е. вне всякого законодательства. Эти законы и определены как *естественные*. Положительными называются законы, которые без действительного внешнего законодательства не могут быть обязательными, в силу чего изучение положительного права Кант ограничивает рамками места и времени их действия. И поэтому на этом уровне невозможно определить всеобщий критерий, который бы способствовал право отличить от не-права.

Положительные законы способны, по Канту, служить лишь руководящей нитью к изучению априорных принципов. Априорные принципы Канта обращены к человеку потому, что, пользуясь свободой, он (человек) обладает нравственным сознанием. Новгородцев, в свою очередь, определяет их как законы морального должествования. Идея естественного права Канта — это категорический императив, который определен как норма практического разума. Понятие это выступает в качестве критерия для оценки права. В то же время как верховный принцип всякого законодательства он является идеальным и нравственным понятием, тогда как учение положительного права сориентировано на действующие и признанные законы, ограниченные условиями места и времени.

Отношение естественного права к положительному определяется отношением нравственного требования к действительным установлениям. И по существу естественное право как критерий нравственной оценки не зависит от фактических условий правообразования. В этом Новгородцев усматривает оригинальность и заслугу Канта в определении содержания учения о естественном праве, центральным местом которого является утверждение о возможности производить нравственную оценку права, не зависящую от каких бы то ни было исторических предположений, а тем более от оснований данного нравственного сознания.

Таким образом опровергалась старая идея естественного права, как *единого*, неизменного в своих определениях содержания. Вечным оставалось «лишь требование относительно согласия разума с собою и верности человека своей разумно-нравственной природе»³¹. Определив формальный принцип как признание идеи вечного развития и совершенствования, Новгородцев подчеркивает его содержательную значимость по отношению к безусловному и неподвижному содержанию нравственного идеала, как всеобщей гармонии интересов и сил, достигаемой в действительности.

Предельность кантовской моральной идеи в философии права, на которую указывает Новгородцев, заключена в определении конечного правового идеала, состоящего в установлении всеобщего мира, всеобщего господства права. Сформулированный в общем и формальном виде кантовский этический принцип может быть пригоден лишь как общая формула нравственности, как изображение желательного устройства в данных эмпирических условиях. Представление о правовом порядке прежде всего включает представление о порядке реальных отношений как практику жизни, т.е. совокупность основных и элементарных требований, без которых само существование в обществе не мыслимо, включает в свое содержание определение права и морали. Право для Новгородцева, прежде всего, это результат «примирения, вызванный прикосновением нравственного начала к жизни»³².

Поэтому в области философии права нравственность следует понимать не «как отвлеченную норму поведения» индивида, а как «живую силу», способную, растворяясь в общественных интересах, стремиться к примирению противоречий между общественными и личными идеалами. Рассматривая нравственность в двух ее аспектах как индивидуальную норму и как общественную. Новгородцев подчеркивает, что в пределах субъективной этики допущение идеального и самобытного значения нравственности возможно. В то же время при переходе к объективной этике требуются новые условия ее существования, а значит, и новые формы ее определения. Кант, подчеркивает Новгородцев, верно определил отличие нравственности от права, но связи их установить не мог, в силу естественных последствий его этического созерцания. Отличие это заключалось в полной независимости нравственного сознания от внешних и принудительных законов. Нравственность, отождествленная с внутренней свободой личности, не должна быть скована какими-либо внешними стеснениями. Право же представляется как внешний порядок жизненных отношений. Право, взятое в полной противоположности с моралью, подчеркивает Новгородцев, превращается Кантом в чисто внешнее исполнение закона. Все это прямое следствие отвлеченного характера кантовской этики, считает Новгородцев. Определив существование самостоятельной моральной области, независимой от естественного хода событий, Кант и юридические законы старается подвести под общую категорию моральных законов, вытекающих из требований чистого разума. Поэтому юридические законы, как и этические, подводятся под законы морали и в таком качестве имеют у Канта априорное происхождение. Основываются они на том, что должно быть, подчеркивает Новгородцев, а не на том, что происходит, полностью абстрагируясь от действительности.

Сущность права определяется Кантом в отвлеченном, чистом выражении. Имея внешний характер, юридические обязанности основываются и на мотивах внешнего свойства. А так как этические предписания относятся ко всему, что только может быть обязанностью, то, по Канту, и юридические обязанности могут становиться предметом этических велений. Этические предписания касаются как внутренних, так и внешних обязанностей, и могут выполняться по чистой идее долга. По содержанию, считает Новгородцев, сама идея всеобщего долженствования предполагает участие не одного лишь субъекта, как носителя этой идеи, а имеется в виду, что категорический императив, обращаясь «к отдельной личности, ставит ей такие требования, которые исходят из представления о высшем объективном порядке»³³. Если правило моей деятельности является всеобщим, то оно направлено на тех, для кого это правило должно иметь значение. Таким образом, субъективная мораль Канта, полагает Новгородцев, сама уже приводит к объективным определениям, т.е. дуализм категорического императива со всей определенностью выражен в принципе автономии воли, которая объединяет в себе субъективный и объективный моменты, имеющие важное значение для проблемы об отношении личности к обществу.

По Канту высшим требованием морали является требование нравственной автономии. Этот принцип указывает на внутреннее самоопределение воли, на ее независимость от чувственных побуждений. Отсюда выводится руководящее начало права, в качестве которого признается свобода личности. Связь этой юридической свободы с нравственной автономией ясна, подчеркивает Новгородцев, но для обоснования права этого недостаточно. В юридической области свобода определена в целом ряде конкретных сводов и правомочий, которые в свою очередь связаны с внешними интересами и целями. И если возможно подвести это содержание под высший принцип свободы, то, утверждает Новгородцев, это реализуемо лишь в предположении, что возможность внешних проявлений этот принцип содержит в себе.

Моральный принцип Канта этому предположению не соответствует, т.к., следуя методу нормативного формализма, Кант установил систему отвлеченных категорий, в конкретном их взаимодействии абстрагируя их от жизненного приложения. Впоследствии Гегель определил такое право, взятое в мысленном обособлении от всех смежных начал, как «абстрактное право».

Необходимо также отметить, что философское осмысление права дает возможность рассматривать его не только как историческое и общественное явление, но и как явление личной жизни, соответствен-

но право, или моральная норма, должна рассматриваться как реальность индивидуального переживания. Осуществляется это только в пределах этики как области свободы, предполагающей самоопределение личности. Первое и основное определение этики, считает Новгородцев, есть определение сознательной обязанности, которая имеет смысл только в отношении к личности, как единственному источнику сознательных решений. Общественные цели и требования приобретают нравственный характер, лишь преломляясь в «реальности индивидуального переживания». Как личность не может проявить всей полноты, всего содержания нравственных целей вне общественных союзов, так и, с другой стороны, вне автономной личности не существует нравственности. Поэтому в обществе сочетание отдельных сил для достижения общих целей принимает характер сознательного долга. Индивидуализм, полагает Новгородцев, является исходным пунктом всех моральных определений, которые получают смысл и свою реальность только как индивидуальные переживания.

В учении о нормативном принципе права Новгородцев определяет три стадии его развития. На первой стадии формируется так называемая философия положительного права, целью которой является выведение всех определений философии права на базе исторического изучения положительного права. Здесь формально-позитивная догматика не выходит из сферы обработки действующего права и не идет вглубь индивидуального правосознания, а лишь остается на поверхности нормативных определений, не достигая их жизненного корня. Следующей ступенью является, по определению Новгородцева, эмпирический анализ идеи права как состояние внутренне-психического индивидуального переживания. На этом уровне происходит расширение теоретического содержания. Но эта стадия лишь путь, или ступень, оставаясь на которой нельзя прийти от изучения эмпирических явлений к идеальным началам. И только в границах третьей стадии, которую Новгородцев определяет как этическую теорию права, совершается необходимое завершение нормативного понимания права. Эта ступень логически вытекает из самого понятия права как нормативного требования и через философский анализ должна привести к основам этого требования, причем к нравственным основам, каждая норма, каждое: «ты должен» — порождает вопрос о нравственной основе этого долженствования³⁴.

Таким образом, *идея возрождения естественного права* в философии Новгородцева *не стала основополагающей концепцией его творчества*, об этом он определенно заявлял в своей статье «Мораль и познание», подчеркивая, что анализ идеи естественного права для него

не является исчерпывающим и окончательным³⁵. В принципе его вообще увлекали перспективы, которые открывала современная философия права. Содержание философии права Новгородцев определяет как необходимость изучения правосознания во всем разнообразии его проявлений. Но при этом он утверждает, что никакая философия права немыслима без определения регулятивного начала правосознания, для чего требуется переход к этике, к учению о должном. Таким образом он настаивает на переходе от изучения юридического права как общественной нормы поведения к изучению этической нормы как принципа естественного права.

Примечания

¹ *Новгородцев П.И.* Сочинения. М., 1995. С. 393.

² *Альбов А.П., Масленников Д.В., Сальников В.П.* Русская философия права // Русская философия: философия веры и нравственности. СПб., 1997. С. 8.

³ Интенсивное развитие естественно-правовых идей в России начинается с XVIII века. На изучение права в России XVIII в. существенное влияние оказали идеи естественного права, получившие широкое распространение в западном правосознании. В целом это обстоятельство имело прогрессивное значение. Источником права в XVIII в. зачастую признавался только закон. И лишь во 2-ой половине XVIII века наблюдается стремление примирить закон с «народным умствованием». В первые годы XIX столетия происходит дальнейшее оживление в разработке правовой науки. Усвоив западные традиции, философия права в работах русских философов развивалась в различных направлениях. Наиболее завершенное выражение получают неокантианство, неогегельянство (*Кузнецов Э.В.* Философия права в России. М., 1989).

⁴ *Альбов А.П.* Предисловие // *Новгородцев П.И.* Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве. СПб., 2000. С. 9.

«Рациональное право», источником познания которого является человеческий разум, а не государственная деятельность; «нормальное право» определялось юридическими принципами, как нормами для положительного права; «всобщее право» предполагало право, общее для всех народов и времен; «дикеология» рассматривало право не в собственном смысле слова, а как «саму правду и справедливость».

⁶ Новгородцев планировал обширное исследование «Введение в философию права», которое по его проекту должно было включать три части: 1. «Возрождение естественного права» — так и не вышла, 2. «Кризис современного правосознания», 3. «Об общественном идеале» — только 1 часть книги (Из примечаний к: П.И.Новгородцев. Об общественном идеале. М., 1991.).

⁷ *Новгородцев П.И.* Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве. Два типических построения в области философии права. М., 1901. Предисловие.

⁸ Там же.

⁹ *Гуго Гроций* (1583—1645) — голландский юрист, историк, политик, идеолог голландской буржуазной революции, автор трактатов «Свободное море», «Три

- книги о праве войны и мира».
- 10 Излекций П.Г.Редкина по истории философии права в связи с историей философии вообще. Т. 1. СПб., 1889. С. 323.
- 11 *Новгородцев П.И.* Сочинения. М., 1995. С. 116.
- 12 *Новгородцев П.И.* Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве. СПб., 2000. С. 171.
- 13 *Новгородцев П.И.* Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве. Два типических построения в области философии права. М., 1901. С. 16-17.
- 14 Там же. С. 23.
- 15 Там же.
- 16 Там же. С. 24.
- 17 Там же. С. 120.
- 18 *Новгородцев П.И.* Сочинения // Библиотека духовного возрождения. М., 1995. С. 110.
- 19 *Новгородцев П.И.* Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве. СПб., 2000. С. 225.
- 20 *Новгородцев П.И.* Нравственный идеализм в философии права // Проблемы идеализма. М., 1902. С. 276.
- 21 Там же. С. 279.
- 22 Там же. С. 276.
- 23 Там же. С. 279.
- 24 Там же.
- 25 *Новгородцев П.И.* Мораль и познание // Вопросы философии и психологии. 1902. Кн. 64. С. 837.
- 26 *Новгородцев П.И.* Сочинения // Библиотека духовного возрождения. М., 1995. С. 116.
- 27 Там же. С. 117.
- 28 Там же.
- 29 *Новгородцев П.И.* Кант и Гегель в их учениях о праве и государстве. СПб., 2000. С. 220.
- 30 Там же.
- 31 Там же. С. 223.
- 32 Там же. С. 176.
- 33 Там же. С. 169.
- 34 *Новгородцев П.И.* Нравственный идеализм в философии права // Проблемы идеализма. М., 1902. С. 279.
- 35 *Новгородцев П.И.* Мораль и познание // Вопросы философии и психологии. 1902. Кн. 64. С. 836.

С. Н. Булгаков о тричности исходного принципа

Отношение русских философов к субъективизму в целом всегда было отрицательным. Но не таково их отношение к проблеме субъективности, личности, самосознания и самоопределения, индивидуальной свободы, дерзаний воли, творческого самовыражения. К началу XX в. интерес к этим проблемам в отечественной философии даже обострился, и не случайно в поле зрения оказалась философия И. Г. Фихте. Исследованию этого явления посвящена недавно вышедшая под редакцией и с участием Владимира Федоровича Пустарникова объемистая книга коллектива авторов о философии Фихте в России (9). К сожалению, из круга мыслителей конца XIX — начала XX в. по существу выпала в этом исследовании фигура С. Н. Булгакова с его основательной и глубокомысленной работой «Трагедия философии» (1921 г.), в немалой мере посвященной критике принципов фихтевского наукоучения.

В первых же основоположениях наукоучения, похваляющегося своей строгой логичностью в дедуцировании всего из единого принципа, из **Я**, Булгаков выявляет серьезнейшие логические неувязки, которые заключаются в следующем. Если **Я** есть все и вне **Я** нет ничего, то (по аналогии с Парменидовым **бытием**) есть только **Я**, а **не-Я** нет. **Не-Я** — лишь тьма крошечная, абсолютная метафизическая пустота. Если **Я** есть Абсолютное, то как возможно, как мыслимо и дедуцируемо ли **не-Я**? Допущение **не-Я**, говорит Булгаков, в таком контексте понимания есть либо нелепость, либо замаскированное отпадение от принципа Ich-Philosophie, и приходится признать, что фихтевский путь от **Я** к **не-Я** «на самом деле непереходим», как и от **Я** к единичному я. Многими исследователями отмечалось и раньше, что «переход» к я эмпирическому осуществляется у Фихте подменной, — актом трудноуловимым, поскольку в немецком языке большое и малое я пишутся с заглавной буквы.

Анализ показывает, что появление в системе наряду с абсолютным **Я** еще другого, неабсолютного **я** неправомерно и логически противоречиво, если учесть, что абсолютному **Я** не может быть ничего ни рядопоставлено, ни противопоставлено. Ясно, что вводимое противоположение субъекту объекта, или природы в самом скудном ее определении, в виде **не-Я**, может касаться не абсолютного **Я**, а только **я** относительного¹ (собственно эмпирического субъекта, настоящего героя наукоучения), появление которого как раз и оказывается проблематичным для Фихтевой системы.

Попытка проторить встречный путь — к Абсолютному **Я**, отправляясь от **я** относительного, наталкивается на столь же непреодолимые трудности. Ибо если реально существует только относительное **я**, отнесенное к **не-я**, а абсолютное **Я** не есть, не существует, находится за порогом действительного бытия или по меньшей мере не «выведено», не дедуцировано из этого **я**, то каким образом относительное **я** может быть ликом абсолютного? Оно само водружается на место абсолютного. Выражая этот акт для большей ясности теологически, Булгаков указывает на такую степень изглаживания у Фихте грани между образом и Первообразом, созданием и Творцом, что человек становится в своем сознании равным Богу², т.е. приходит к «чисто люциферическому» сознанию.

Еще в «Философии хозяйства» Булгаков ставил в вину Фихте дедуцирование природного начала и превращение природы в чисто отрицательную определенность, в **не-я**. Субъект, **я**, полагает **не-я** лишь в качестве своей границы, но не живет с ними общей жизнью. Философия Фихте основывается не на взаимоотношении субъекта и объекта, а на самополагании субъекта, осуществляемом только в сфере субъекта. Вся жизненная реальность тем самым перенесена у творца *ich Philosophie* в **я**, которое получает вследствие этого атрибуты божества, — «жалкая мания величия, *reductio ad absurdum* субъективного идеализма» (2, с. 95).

Что до претензий произвести из себя мир, то Фихтево **Я** (большое ли, малое ли **я**) не может породить из себя «ни одной настоящей мухи или живого таракана, ни одной травки или хотя бы чертополоха» (3, с. 351). Логическое выведение здесь бессильно произвести что-либо. Возражение столь же часто встречающееся, сколь и банальное. Логика, собственно, и занимается не порождением (тем более не творением), а дедуцированием. В универсальном дедуцировании и заключается фихтевский монизм, — прежде всего в обреченном на неудачу дедуцировании **не-я** из **Я**.

Среди возражений, предъявляемых наукоучению, у Булгакова имеются и ставшие к тому времени традиционными не только в русской философии, но их приходится учитывать наряду с выдвигаемыми Булгаковым новыми аргументами, имея в виду преимущественно такие, в которых обозначены или просвечивают черты подготавливаемого им собственного взгляда, или, лучше сказать, воззрения, основанного на русской духовной традиции.

В «Философии хозяйства» Булгаков вот-вот готов ввести в качестве рабочих понятий для критики основ наукоучения и утверждения собственной позиции философски осмысляемые идеи **ипостасности** и **суждения**, — по существу уже вводит, не называя их. Задействуемый идейный инструментарий, конечно, не совсем обычный, он получает оправдание только в ходе его применения. Как это нередко случается, для обозначения специфического понятия, для выявления особого смысла во вводимом новом понятии заимствуются термины из других сфер. В «Трагедии философии» Булгаков воспользовался теологическим термином «ипостась». Ипостасность он определяет как «первичный и неустрашимый образ всякого бытия, подлежащее всякого сказуемого» (3, с. 509), добавляя при этом, что подлежащее не существует немислимо без сказуемого, в котором оно открывается, как и без связки, в которой утверждается его бытие.

Это тот случай, когда проявляется стремление искать истоки живой целостности и начало духовного организма не в отдельном «элементе» мира или в определенном наборе «элементов», а в самой же целостности — изначальной, простой (совсем не в смысле «примитивной»), каковою и должно быть первоначало также и в философии. Поскольку человеку никогда, считает православный мыслитель, не открывалось ничего трехипостасной целостности, то из ипостасности, при подразумеваемой неизменной внутренней связи каждой ипостаси с двумя другими, и следует исходить как из «повозданности».

Имея в виду необходимость делать отправным пунктом в философском построении не абстрактную односторонность, а конкретное, живое и органичное целое, Булгаков принимает за первообраз такого единства трехипостасность христианского Бога и находит, что для развертывания истинного философского начала требуется исходить из «структурного» подобия Троицы, данного в **предложении** или, выражаясь логически, в **суждении**, опять-таки разумея при этом, что в нем подлежащее, сказуемое и связка представляют собою не «части», а нераздельные и неслиянные самостоятельные моменты изначального целого.

При уяснении философского смысла троичности в суждении-предложении Булгаков находит, что субъект изначально всегда и неразрывно связан со своим сказуемым, так что «в нем, чрез него, с ним» он **есть**, им определен, притом «не извне, но изнутри». Суждение берется в зрелом, сущностном своем содержании. В нем подлежащее есть действительный субъект, на каковой претендует и фихтевское я. Обозначив субъект суждения фихтевским я (оправданность чего в дальнейшем легко уясняется), Булгаков снова и снова настаивает: **я** без сказуемого «никчемно», ни к чему не относится; сказуемое без **я** слепо и «никомно», ни к кому не относится.

Сказуемость есть раскрытие в **я** (в духе) его собственной природы, его глубины. Сказуемое не привходит, не прилагается нами к субъекту извне, не «приписывается» ему, не «наделяет» его определенностью, но рождается в нем.

Предвидится возражение, что Булгаков персонифицирует подлежащее суждения. Но это значило бы возражать против персонификации или субъективирования субъекта, что нелепо. Никто не скажет, что в высказываниях «Аз есмь Сущий», или в картезианском «Я мыслю», или в «Я существую» субъект персонифицирован, ибо это будет масло масляное. Но кроме того у Булгакова и **суждение** ипостасно, и уж конечно — сам субъект суждения тоже, так что возражение ему свелось бы в конце концов к требованию деперсонализации Божественных ипостасей, к их реификации, к превращению Бога-Отца, Бога-Сына и Св. Духа в объекты, в вещи.

Если будет выдвинуто в качестве контраргумента еще то соображение, что в «**моем**» суждении заключено «мое» или наше **мнение**, а не утверждение действительного положения дела, или же что **нашим** суждениям мы только придаем значение истинности, только полагаем истинными, претендуем на объективную истинность, тогда как суждения наши бывают истинными или ложными, то на это надо ответить вот как. **Суждение** берется Булгаковым в том полноценном его значении и в том должном его смысле, в каковом оно содержит в себе истину, когда мы не привносим свое заблуждение в суждение и не «заключаем» в него свое мнение, чуждое его собственному содержанию (в чем суждение не повинно), но когда оно раскрывает собою объективное внутреннее содержание, выражает свой **логос**, и когда озвучивающему это суждение подобает заявить уже по-гераклитовски: «не мне, но логосу внимайте», внимайте не моему домыслу, мнению, предположению, а истине, открывающейся в суждении, в его сказуемом и утверждаемой не мною, но самим суждением через связку «есть» в нем.

В развитом суждении, являющем через себя собственную свою силу (сила суждения), не я «полагаю», не я определяю подлежащее суждения таким-то и таким предикатом, не я «так считаю», но само подлежащее определяет себя, самоопределяется в нем¹. Это именно и разумеет Булгаков, говоря, что в сказуемом **я** самоопределяется, познает себя, свою собственную природу.

Еще Вл.Соловьев нарочито трактовал выражение или осуществление Богом своего самоопределения по сходству с тем, «как подлежащее выражается в сказуемом» (7, с. 81-82), и, мало того, пояснял хорошим примером из мира нашего опыта, касающегося отношения художника к художественной идее в акте творчества, где явно просвечивает **форма единства**, данного в суждении: субъект (подлежащее), его творческая актуализация (сказуемое), утверждение и осознание в своем самораскрытии не отчужденности, не потери себя, а тождества с собою (связка «есть»). Творческие пресуществления в жизни человека и его осознание в них себя имеют у Соловьева (вслед за ним и у Булгакова) своим первообразом ту троиственность фаз самоопределения, которая признана в Боге. Именно: Бог имеет свое существование в Себе, проявляет его для Себя и обладает им «в утверждении Своей безусловной тождественности, Своего ненарушимого единства» (8, с. 436)¹.

Там же Соловьев обращает внимание на общепризнанную в православии вечную неразрывную связь тех Божественных ипостасей, не имеющих никакого существования в раздельном состоянии. Отец никогда не имеет **бытия** без Сына и Духа, как Сын никогда не имеет **бытия** без Отца и Духа, а этот последний без первых двух. Лишь в троичном соотношении и в силу этого соотношения Отец является обособленной ипостасью, именно первой ипостасью. «Он не мог бы быть безусловной причиной по преимуществу, если бы он не имел в Сыне Свое безусловное проявление и если бы Он не находил в Духе взаимное и воссоединяющее единство причины и следствия» (8, с. 437).

Все эти достаточно известные положения христианской теологии редко и едва ли не в одной только среде русских религиозных философов принимаются не просто как некоторого рода «факты», но принципиальные начала философствования, как первообразы философских построений. У Сергея Булгакова, даже по сравнению с Вл.Соловьевым и П.Флоренским, это явлено особенно выпукло и методично. Учение о Божественной Троице, о триединстве в Боге он не ограничивает пределами одной только чисто теологической сферы, оно функционирует у него и в виде философии о триединстве в суждении. Форма, суждения-предложения отражает в себе строение

самого **сущего** (понятие более глубокое, чем **бытие**, если то и другое допустимо было бы отнести к понятиям) и свидетельствует о том, что сущее в основе своей есть целостно-конкретная сращенность, что оно не единично, а тройственно, и этой сопряженности единства, и множественности (тройственности) сущего, под знаком которого берутся «субъект», «субстанция», «бытие», невозможно логически преодолеть (свести к одному), да философия, по Булгакову, и не должна к этому стремиться.

В исходной формуле: **я есть нечто, я — не-я** заключен, как проципально подметил Фихте, первоисточник мысли. Всякое суждение сводится к изначальной своей формуле: **Я есть А**⁵. Фихте выдумал тожесловие и ввел в форму сужения «неразличное и иное»: **Я есть Я**, и тем самым превратил подлежащее, **Я**, в сказуемое. Но **Я** (как большое, так и малое) никогда не бывает сказуемым, и получается, что творец наукоучения всего лишь «подставил зеркало» и только удвоил образ.

В своей природе, каковая выявляется в сказуемом, **я** порождает нечто иное, чем оно само, и в этом смысле **не-я**, но так, что это иное является одновременно «откровением» **я**, о чем свидетельствует и возвещает связка **есть**, выражающая тождество **я** с собою в своем сказуемом. «Это **ЕСТЬ**... совершенно непостижимо логически, ибо оно соединяет в качестве равного и тождественного различное и иное» (З, с. 325). Закон, точнее, постулат тождества, используемый в пределах мышления, как показывает Булгаков, совершенно неприменим к его истокам. Он не действует в применении к основной форме мысли, к суждению-предложению.

«Проклятый» и непосильный для «философии ложного монизма» вопрос предстал перед нею именно в качестве проблемы тождества субъекта и объекта, подлежащего, **я**, и сказуемого, **не-я**. Если бы **я** просто повторялось в сказуемом (**я есть я**), это была бы «жажда сказуемого», но не само сказуемое. Если же в сказуемом высказывается о **я** нечто отличное от **я, не-я**, то это нарушает оба логические закона: тождества и противоречия. «Для того, чтобы быть сказуемым, принадлежать к **я**, само сказуемое должно быть в известном смысле **я**, обладать **яйностью**; но вместе с тем оно должно и отличаться от него, быть **другим** по отношению к **я**, т. е. быть **не-я**» (З с. 395). (Таковым должно быть, как увидим, **ты**.)

Сказуемость свидетельствует о логическом разладе суждения с законом противоречия: **я есть не-я и вместе с тем я** одновременно. Гегель верно указывает на интеллектуальное затруднение перед лицом суждения, при анализе которого вскрывается то, что он тут же при-

числяет к противоречию, подлежащему преодолению диалектическим мышлением: «**Субъект** есть **предикат** — вот это-то и высказывается в суждении; но так как предикат не должен быть тем, что есть субъект, то налицо **противоречие**, которое должно быть разрешено» (5, с. 67).

Даже когда разлад в **суждении** становится очевидным, рассудок не отбрасывает его и не отстраняется от него (предпочитая в данном случае не замечать в своей сфере дразнящего несоответствия своему логическому закону)⁶, но обнаруженное противоречие не нуждается и в гегелевском преодолении, в «снятии», которое здесь невозможно, или же оно окажется мнимым. То, что рассудку и диалектическому разуму представляется в данном случае «противоречием», для целостного (в другом наименовании: **органического**) мышления, да и по существу, таковым не является.

Есть в этой нелогической, вернее, сверхлогической связи в суждении положительная, конструктивная, жизнесозидательная сторона, вопреки **логичному**: «не может быть», утверждающая целостное бытийственное единство. «Сказуемость не исчерпывается одним предикатом, но восполняется, связуется с субъектом **связкой**, — в философском толковании у Булгакова — **бытием**. И субъект, ипостась, никогда не ограничивается тем, что смотрится в свой предикат как свое идеальное отображение, но он опознает при этом реальность — свою и предиката, или, что одно и то же, он чувствует **силу бытия**, идущую от него и возвращающуюся к нему, и эта животворящая сила и есть, собственно, существование» (3, с. 398).

Бытие неизменно сращено с субъектом и сказуемым, оно всегда конкретно и определено, его нельзя понять в отделенности от отношения субъекта бытия к объекту. Нет бытия вообще, о котором учили Парменид, Спиноза, нет бытия **как такового, чистого бытия**, с которого (как равного **ничто**) начинает Гегель «Науку логики». **Бытие** (есть) изначально содержательно и целостно, внутренне сращено с подлежащим и сказуемым. На исконной вовлеченности **бытия** в эту связь и на **положительной связующей** его функции (в отличие от преодолеваемой Гегелем с помощью операции «снятия» **диалектической противоречивости**, усматриваемой им в бытии как таковом, в абстракции бытия) делает акцент Вл.Соловьев (7, с. 79).

Верно будет сказать, что в суждении «бытие» не существует иначе как в связи. Но как в грамматике, в логике «бытие» мыслится **лишь** как отношение, связь. Поэтому, говорит Булгаков, в логике с таким «бытием» нечего делать, хотя без него она не может обойтись. При философском же подходе к **суждению бытие** — не **только** отношение

(между подлежащим и сказуемым), но вместе с тем и нечто **само по себе**, оно обладает **само-бытностью**. Именно в качестве **само-сущего** оно и находится в отношениях, вне которых, однако, оно — опять-таки надо добавить — не существует. В суждении «есть» — это не только связка, но и бытие.

В бытии субъект утверждает и, если угодно, сознает себя тем, что он есть, т.е. каким он выражает себя в сказуемом. Это есть рефлексия в себя. Внутреннюю рефлексия Булгаков находит свойственной и **ипостаси** как перводанности: из нее приходится не только исходить, но к ней же надо снова приходиться.

Нет надобности видеть в этом какую-то исключительную сложность, вся она по-своему схвачена в народном сознании: «Все из земли и все в землю». В такого рода возвращении в себя через утверждение себя в своем осуществлении и «рефлексии на себя» Вл. Соловьев видел принцип и начало самосознания, свойственного и «абсолютно сущему» (7, с. 85; 8, с. 429).

Имея в виду сверхвременность и совечность актов, совершающихся в Абсолюте, проявляющихся также в **суждении** в категориях субъекта, субстанции, бытия, Булгаков отмежевывается от попыток подводить рассматриваемую философему (и теософему), тройственности **начала** под гегелевскую диалектику: «И эти три начала вовсе не суть лишь диалектические моменты одного, друг друга снимающие и упраздняющиеся в синтезе, нет, это суть три одновременно и равноправно существующие, как бы корни бытия, в своей совокупности являющие жизнь субстанции» (3, с. 319).

То было оригинальным замыслом Булгакова выразить сущностное строение **субстанции** в форме (или формуле), свойственной предложению, т.е. как триединство субъекта, объекта и бытийственной связи между ними, причем все три момента он полагает и здесь взаимно связанными, но один к другому не сводимыми. Связь содержания субстанции с троичной формой суждения для Булгакова несомненна: субстанция (как и субъект, **я**) существует не только «по себе», как подлежащее, но и «для себя», как сказуемое, и притом «по себе и для себя», в связке, как бытие (3, с. 319). «Для себя» означает **рефлексию в себя**, и самосознание (а в практической философии — самоопределение) — лишь некоторая ее форма, в которой, как это можно было видеть и ранее, запечатлена троичность.

Обычные затруднения у философов с определением **субстанции** вполне сопоставимы с трудностью истолкования единства логически противоречивой формы суждения. «Определения субстанций искала всегда философская мысль и не находила, — это потому, что (если

не считать христианской догматики с ее учением о троичности) она искала дурного, отвлеченного единства — простую и единичную субстанциальность. Все усилия логического монизма... сводятся (т.е. В конечном счете направлены. — В.Л.) к сведению тройственности моментов, триединства субстанции, к единству» (3, с. 323), моноединству.

В форме (формуле) суждения как «схеме сущего» Булгаков находит и схему истории философии. В трех основных самоопределениях мысли (подлежащее, сказуемое, связка) выражаются, по его мнению, основные начала всех философских систем. «Еретичествующая» философская мысль обычно рассекает трехчленную форму суждения, связывающую в себе триединство и тройственность моментов, и способом этого рассечения определяется стиль философствования.

Измеряемая устройством суждения и соответственно ему философия должна бы, по Булгакову, в своих началах противиться одномерному монизму, между тем как обычно она, напротив, стремится, как, например, философия тождества (какова в известном смысле и фихтевская философия), свести все три члена того начала, которое находим в предложении, к одному: либо к подлежащему, либо к сказуемому, либо к связке, вследствие чего и получаются односторонние, отвлеченные начала, которые с такой методичностью критиковал в западных философских системах Вл.Соловьев. В них отвлечение от целостности, представляемой тройственностью, происходит уже в самом начале, в принципе, все сводится к какой-нибудь абстрагированной от целого стороне, чтобы затем уже из нее искусственно, с натяжками, не без лукавства лукавства интеллекта (сравн.: гегелевское *List der Vernunft*, «хитрость разума») «выводить» все содержание.

Против этого приема, заключающего в себе «первичную ложь» философии, и выступает вслед за Соловьевым С. Булгаков. «Такая »дедукция» либо подлежащего из сказуемого, либо наоборот, либо того и другого из связки фактически и представляет собой главную задачу, а вместе с тем и неразрешимую трудность для философствующей мысли, которая стремится к монизму, к сведению всего во что бы то ни стало к первоединству. Изначальное и исходное единство, отрицающее тройственную природу предложения, таков корень всякой (обобщение это, надо полагать, написано в запальчивости. — В.Л.) философской системы и ее трагедии» (3, с. 319).

Трагедия многих философских систем не в том, что они начинают со средоточения «не на той» ипостаси, — начинать можно с любой. Ибо вместе они в известном смысле подобны равносоставленному треугольнику, «углы которого могут быть пройдены в любом порядке, но каждый из трех предполагает и оба другие... Мало того, каж-

дый из этих трех моментов в себе имеет и актуально содержит и оба остальные» (3, с. 326, 325). Все три ипостаси равноправны (хотя иерархичность в известных пунктах должна быть удержана), — беда в том, что ипостась с самого начала берется в отрыве от двух других и сводится к тому, ипостасью чего она является. (С подобными критическими суждениями, очень типичными для русской религиозной мысли, мы встречаемся у Булгакова в специально посвященных этому местам в его работе «Православие».)

Рассматриваемое им единство, триединство Булгаков строго отличает от гегелевской триады, в которой осуществляется расчлененные мысли, а затем синтез или же поглощение предшествующего момента последующим, а в дальнейшем синтезе оба момента утрачивают свой самостоятельный смысл, снимаются в высшем единстве, которое называется «истиной» тезиса и антитезиса, низводимых до моментов развивающегося понятия. Напротив, подлинное триединство субстанциального начала не несет в себе подобных характеристик, оно «вовсе не диалектично, в нем не совершается никакого развития никакого понятия, в нем нет тезиса, антитезиса, синтеза» (3, с. 326).

Диалектические моменты противоречивого единства имеют логическую природу, противоречия между ними «ведут вперед» и «снимаются» логическим синтезом, а моменты триединства, о котором ведет речь Булгаков, выражают онтологические отношения, они «даны для логики и ею не могут быть преодолены» (3, с. 326). И для диалектической логики это триединство не доступно адекватному рассмотрению, да оно и не есть предмет диалектического мышления, но оно лежит в основе всякой мысли. Логика и формальная, и диалектическая не достигает **этого** триединства, она и не приемлет его, а ищет только одного начала, не тройственного, как в тринитарном богословии, а единичного. Исходить из триединого начала она не может, не умеет и не ее это задача.

Булгаков не отвергает логику, он оспаривает ее притязания на построение сплошь рациональной системы мира, на что претендовала новоевропейская философия от Декарта до Гегеля, у которого логицизм получил предельное и классическое выражение.

В «Философии хозяйства» Булгаков уже привлекал внимание к тому, что идея о конкретном синтезе алогического и логического глубоко заложена в христианском учении о триипостасности Божией. Такой синтез невозможен на рациональной основе, и логическая дедукция здесь неуместна.

Гегель непутем пытался саму Божественную Троицу дедуцировать. Он брался не диалектику основывать на Троице, а Троицу выводить из диалектики, подчинить ее диалектике. В «Философии религии» он логизировал Св. Троицу. У Шеллинга некоторое снижение этого тонуса возмещалось натурализированием. Но, например, от взора Ф.А.Голубинского не укрылось, что немецкий натурфилософ «усиливается философически вывести» таинство Троицы с помощью метода потенцирования, собственно, того же метода диалектического развертывания через тезис, антитезис и синтез. Процессы жизни конечного мира он неправомерно переносит на жизнь Божества. «Так, у него в учении о Троице первая потенция (*Potenz*), родотворная сила Отца — есть слепая, бессознательная, только беспрестанно стремящаяся к развитию воля; вторая потенция — это ограничивающая, обуздывающая первую сила — Сын; третья — Дух, умеряющий борьбу двух первых сил, источник самосознания» (13, с. 163).

Не без впечатлений от немецких рационализирующих трактовок Св. Троицы складывалось видение ее у Вл.Соловьева. Но известные сходства с ними коренятся у него в другом: сверхрациональное он не относит к противоразумному. Троиединство Божие является для него «столь же истинною умозрительного разума, и откровения» (7, с. 90). Больше того: «Троичность ипостасей или субъектов в единстве абсолютной субстанции есть истина, данная нам в Божественном Откровении... эта истина представляется нашему разуму с необходимостью и может быть выведена, логически» (8, с. 432). Такие истины веры, как догмат троичности, недостижимы только для «механического мышления», т.е. рассудочного, для «нашей отвлекающей мысли», для которой существует только **отдельность** трех Ипостасей.

Отсюда понятен соловьевский оптимизм относительно интеллектуальной познаваемости целого посредством **органического мышления** (в противоположность **мышлению механическому**), позволяющего (и здесь тесное соприкосновение с гегелевским **диалектическим мышлением**) «изнутри каждого понятия выводить все другие» (поскольку все связано со всем) или «развивать одно понятие в полноту всецелой истины» (7, с. 90, 91; 8, с. 432).

Здесь встречаются требующие специального исследования трудности различения **органического мышления**, осмысляемого и применяемого в русской философии, и **мышления диалектического**, типа гегелевского. Например, И.А.Ильин возводил гегелевское **диалектическое понятие** к области **органической** мысли, однако требуется еще выходя-

шая за рамки данного исследования основательная проверка, не обусловлено ли такое сближение Ильиным гегелевского мышления с органическим именно **русским прочтением** немецкого философа.

Но возвращаясь к Булгакову, представившему интереснейший случай сочетания жесткого критического анализа систем новоевропейской философии с интенсивной разработкой противостоящего, по существу, им всем иного историко-философского принципа. Напомню, что для характеристики **начала** той или иной философской системы, ее субстанции, вернее, **субстанциального отношения** в этом **начале** он избирает, и очень удачно, форму **предложения** в трех его неразрывных и неидентифицируемых моментах: «ипостась-подлежащее, определение-природа-сказуемое и бытие-реальность-связка». В истории философии моменты этого единства всякий раз либо разъединялись, либо приравнивались к одному из них и из него уже «дедуцировались» остальные⁷.

Сообразно принятому критерию характеристики принципов философских систем (преимущественно новоевропейских) Булгаков проводит их классификацию: а) системы, исходящие из подлежащего (субъекта, **Я**); б) системы, исходящие из сказуемого; в) системы, исходящие из связи, т. е. из безличного бытия⁸.

Отправляясь от этой классификации, Булгаков присматривается к учению Фихте, к опыту, чуть ли не единственному в своем роде, принимающему **Я** за исходный пункт. Фихте назван «истинным царем в области идеалистического субъективизма» (характеристика эта приурочена к первому периоду его философствования, приблизительно до 1800 г.). У него значение единой субстанции получает **Я**, которое полагает свою силою и для своих нужд **не-Я**. Это есть философия субъективности, из которой должно быть «выведено» все мироздание. Фихте истощается в бесплодных и насильственных дедукциях на протяжении всех своих трактатов первого периода. «Все должно быть понято в **Я** и через **Я**, бытие истолковано в терминах ясности, такова задача. **Я**, подлежащее, субъект, должно из себя, как паук паутину, выткать мир, породить сказуемое, положить бытие» (3, с. 349).

Субстанция у Фихте прямо приравнивается к субъекту, результат чего — «бесприродность, т. е. пустота», и в качестве антитезиса фихтевскому **Я** естественно появляется натурфилософия Шеллинга, которая старается, наоборот, вывести **Я** из **не-Я**, субъект из природы, подлежащее из сказуемого, «предприятие столь же безнадежное, как и предприятие Фихте» (3, с. 351), — говорит Булгаков, и в этом заключается главное его возражение: «ни подлежащее из сказуемого, ни сказуемое из подлежащего, ни **не-я** из **Я**, ни **Я** из **не-я** не может быть

делуцировано, здесь нет логического моста, ибо здесь не дедукия, но рождение, не развертывание единого, но раскрытие одного в другом и через другое» (3, с. 353-354).

Форма триединства в суждении служит Булгакову критерием качества, добротности, истинности философского **начала**. Фихтево **Я** не выдерживает испытания этим критерием. Его принцип ограничивается подлежащим без сказуемого, **Я** без природы, обратным чему служит принцип Фейербаха: сказуемое, природа без подлежащего; соответственно первый обожествляет субъект, подлежащее, второй — человеческую природу, сказуемое.

Будучи религиозным мыслителем, Булгаков дает и богословское пояснение своего взгляда, на превратность фихтевского моноипостасного **начала**: оно представляет собой образ только первой ипостаси, Отца, но, будучи взята в отрыве от двух других ипостасей, она без Сына вовсе не представляет Отца, как и без творения — Творца, хотя именно на это притязает (см.: 3, с. 352-353). Имея в виду одну из рационалистических ересей в христианстве, унитаризм, отвергающий догмат триничности (и догмат Божественности Христа) и признающий Бога единой, но не триединой личностью, Булгаков относит учение Фихте к разновидности унитаризма савеллианского типа; оно есть учение не только отвлеченной ипостасности, субъекта без объекта, но и моноипостасности. Создатель Ich-Philosophie не захотел допустить природы как сказуемого и вобрал ее в **я**. Как в случае с абсолютным **Я** Фихте превратил (тожесловием «Я есть Я») субъект в сказуемое, так в случае с не-абсолютным **я** он перенес сказуемое в субъект. Его **я**, говорит Булгаков, стало искать свою характеристику в одной ипостасности, вместо того, чтобы выразить ее «в полноте субстанции, т.е. В бытийной связи со своим сказуемым, — миром» (3, с. 517).

Но и к наделению субъекта характеристикой природности Булгаков отнесся внимательно, оценив по достоинству положительную сторону фихтевского шага...

При всей критичности по отношению к Фихтевой трактовке **Я** наш философ не упускает неумирающего для философии значения того открытия, которое было сделано Фихте его постановкой вопроса о природе **не-я** в **я**. Несмотря на один только отрицательный смысл **не-я** у Фихте (быть «границей» **я**), оно представляет собой собственную природу **я**⁹. Но это **не-я** («несамость») у него еще слишком неопределенно и потому недостаточно, чтобы привести **я** к полному раскрытию, подлинной актуализации.

Свою лепту в положительную разработку выдвигающейся здесь проблемы внес Шеллинг, вслед за Яковом Беме развивший в «Философских исследованиях о сущности человеческой свободы» идею

природы в Боге, которую Булгаков переформулирует как учение о природе духа, уясняя глубже и выправляя шеллингианскую попытку связать **я** (дух) и природу, или субъект и объект, подлежащее и сказуемое. Ибо у Шеллинга правильной постановке вопроса не соответствовало направление решения: сказуемое было поставлено впереди подлежащего, и бессознательное первоначало должно было породить сознание, а это ложь, считает Булгаков, ибо духу не пристало быть бессознательным, хотя он и не может быть бесприродным, а равно и природа не может быть, как у Фихте, только бездушным «объектом» **не-я**. Но преимущество натурфилософии Шеллинга перед наукоучением в том, что природа в ней как раз не просто **не-я**, она не лишена «субъективности», в ней есть «душа», это живой развивающийся организм, порождающий проблески сознания.

В природе заключена душа, но и душа содержит в себе природу, — здесь такого же рода связь, как между подлежащим и сказуемым в суждении: они существуют в нерасторжимом единстве. Природа и душа не тождественны, не сводятся одна к другой, но каждая есть нечто особое и есть особое только в связи с другою; каждая самостоятельна именно благодаря связи с другою и остается собою, не теряет себя и не уничтожается другою даже проникаясь ею, а проникая в ту другую, не подавляет ее.

Углубляя понятия **я** и **не-я**, Булгаков все дальше и дальше расходится с Фихте в их истолковании. В фихтевском **не-я**, этом чисто отрицательном определении, в котором «все кошки серы», нет никакого различия между **природой** и **я** чужим, т. е. **ты**. Среди значений **не-я**, как всего лишь границы **я**, как только объекта, лишённого внутренней активности (субъективности) как необходимого для **я** препятствия, как природы (отчасти внешний мир, отчасти — собственная природа субъекта), имеется значение этого **не-я**, на котором Фихте вообще не останавливается, в чем Булгаков видит «главную дефектность его системы», это **я** другого, **ты**, которое относится к природе **я**, больше того, к его духовной природе.

В «Трагедии Философии» анализ Ich-Philosophie служит поводом к углублению понятия субъекта. И прежде всего требуется признать, что самой природе **я** присуще предположение других **я**, «**не-единственности своей**». «В самой природе **я** включена множественность. ипостасность предполагает не единоипостасность, но многоипостасность, много **я** при едином **не-я**, или сказуемом, или мире» (3, с. 408).

Трудность понимания мысли Булгакова заключается в том, что философ не исключает уникальность, «единственность» **я**, он отвергает неполноту, односторонность такой характеристики, признает

еще и множественность в **я**; ибо нам столь же непосредственно, как и **я**, дано **ты** и **мы**, и в сознание **я** входит это сознание себя как члена **мы**» (3, с. 408).

«Одним и тем же актом», которым сознает себя **я** единственное, оно сознает себя и как не-единственное, соипостасное, — вот на чем настаивает Булгаков. Увязывание противоречия здесь не под силу даже гегелевской диалектике. «...Ипостасность одновременно единственна и неединственна, и примирить эту антиномию, обломав ее острия, приручить и превратить в невинное Гегелево противоречие нет возможности» (3, с. 409). Приходится признать, что есть особый способ познания, постижение сверхразумное, как и предмет этого постижения, не охватываемый шупальцами диалектического разума.

При осмыслении заповеди «Возлюби ближнего твоего яко же сам себе» (Матф. 22, 39) русский философ обнаруживает в ней указание, что тою же любовью, которою ты любишь свое **я**, ты утверждаешь и чужое **я**, должен его утверждать, и тем самым исполняешь закон своего существования, осуществляешь свое же **я**, которое без **я** ближнего, без **ты**, этого твоего же **я**, неполно. Но и в первом же нашем жизненном опыте момент **ты** просто неотмыслим от **я**, он столь же первичен в нашем самосознании, как и само **я** (см.: 3, с. 410-411; 12, с. 359). Ты дано и постигается не в предикате, а в субъекте суждения, в **я**. Способность любить другого как самого себя, отождествляться с ним, и есть то познавательное отношение, которое является ответом на вопрос, как возможно для нас постижение **ты**, другого **я**. Разум может только ставить этот вопрос (хотя Фихте, как и Кант, даже не задавались им), ответ же проистекает не от *ratio*, не из логической конструкции.

Познание чужого **я** дается через отношение **я** к нему не субъекта к объекту, но как субъекта к субъекту, **я** к **ты**. Чужое **я**, по Булгакову, не может быть познано или хотя бы уловлено в области **не-я**, или сказуемого, потому что оно есть не сказуемое, а подлежащее, со-подлежащее. Оно столь неотъемлемо от **я**, что никакого **я** просто не существует до и вне отношения к **ты** и встречного отношения к этому **я** другого **я**, **ты**, вместе составляющих **мы**. **Я** и **ты** как бы впервые совместно рождаются.

Если процесс задерживается на диаде, то может получиться эгоизм напару, поэтому диада **я-ты** оправдана только как выход к третьему **я**, как звено в множественной цепи **мы**. Двоичность не есть множественность. Но для первообраза, множественности или для элементарной полноты необходимо и достаточно триединства, такого, которое является образом и подобием Божественного триединства.

Божественное Тричислие — не только триипостасное раскрытие Божественной жизни в рождении Сына от Отца и в исхождении Св. Духа от Отца к Сыну; это же Тричислие, напоминает Булгаков, раскрывает и «природу ипостасности, **Я** как **Мы** с исчерпывающей полнотой, поскольку три **Я** есть уже совершенное **Мы**» (3, с. 443).

Отсюда следуют важные положения относительно **мы**. **Мы** должно иметь такую же живую и осязаемую конкретность и быть такою же предметностью для **я**, как и другие **я**, как **ты**, должно быть таким же субъектом, лицом, третьим **я**, а не только отношением между **я** и **ты**. Как связка в суждении не есть одно только сращивание сказуемого с подлежащим, но и нечто само по себе существующее, так же обстоит дело и с **мы**, оно есть не только внутренняя сторона отношения **я** — **ты**, не только связывание, но вместе с тем и само по себе особый род бытия, вполне ипостасный, как ипостасно и **я**, и **ты**, — все и «сами по себе», и «трансцендированы» друг в друга, а вместе выступают как триединство, как элементарная форма соборного многоединства. Как православный мыслитель Булгаков признает, что «Образ Божий сияет в человеке не только в его природе, но и в его ипостасности, соборности, кафоличности природы нашего **Я**, которое по природе своей всегда должно держать собор. И в том смысле можно сказать, что во Св. Троице дается Первообраз не только природы единичного человека, но и человеческой общности, т.е. человеческого **мы**» (3, с. 443).

Продолжая опираться и в данном отношении на идею троичности, Булгаков ведет критику Фихтева субъекта, указывая на необходимость выражения такого принципа не через одну «ипостась» личного начала, а через три разом: «я-ты-мы».

Итак, мы видели, что другое **я**, **ты**, невыводимо. В теоретической философии Фихте (а ею ограничивается булгаковское рассмотрение) **я** разгуливает в одиночестве и вопрос о другом **я** даже не возникает. В практической философии дело усложняется. Здесь Фихте, следуя Канту, настаивает на примате практического разума над теоретическим. Солипсизм **я** ступшевывается, появляется тема **другого** и общности. Но и в этом случае немецкому философу в его учении о праве приходится не «полагать» или «противопологать» другого, как требуется методом дедуцирования, а **пред-**полагать, вводить без всякой дедукции. Кроме того, **другой** предстает здесь совсем не в виде **ты**. Так для атеиста Бог — «оно», в лучшем случае «он», и никогда — «Ты». (Он будет на «ты» скорее с недругом, чем с Богом.) В «Основах естественного права, в соответствии с принципами наукоучения» (1796 г.) отношение к **другому** устанавливается не как к личности в стро-

гом смысле слова, а только как к юридическому **лицу** (см.: 4, с. 123 сл.), значит не к **ты**, не к **я** другого, и Фихте резко их разводит (10, с. 489-493), соответственно чему и общность полагает не соборно-общинную, не нравственно-религиозную, а социально-правовую, основанную на сдержанном эгоизме членов гражданского общества, на подозрительности и недоверии, а не на любви и вере.

Достоинно внимания утверждение Булгакова, что другое **я** не ледуцируемо, но открывается вместе с **я**, рождается **мы**, появляется в творческом акте, невыводимом и логически **непостижимом** (термин, прилагаемый к этому акту С.Л. Франком, своей одноименной работой заслуживающим большего, нежели просто упоминания, ибо вслед за Булгаковым он в мельчайших подробностях разработал проблему связей «я — ты — мы»).

Соотношение я — ты — мы, как и соотношение подлежащего, сказуемого и связки в суждении носит прежде всего не логический характер, а **творческий**. Вся жизнь, говорит Булгаков, есть суждение. Конечно, далеко не все тройственное в жизни тем самым уже и трехипостасно, как в суждении, в ней существуют силы расторжения и обособления, совсем не творческие, разрушающие и само трехипостасное единство. Моноипостасность уже не креативна; диадичность, если ею ограничиваются, зачастую просто деструктивна. А триада носит творчески-созидательный характер. Третий «элемент» в триаде «истина, добро и красота» прямо заявляет о себе именно с художественно-творческой стороны и через нее реализуется прекрасная гармония, когда налицо — надлежащее соотношение самостоятельных и одновременно неразъятых моментов триады как несекомого целого.

Всякое исследование проблем и их решение всегда ведет к новым проблемам. В данном случае намечающийся подступ к ним можно обозначить лишь вкратце.

Как **я** (не логическое, а реальное) предполагает другие **я** и целостность, которую они вместе составляют, так суждение не может носить характер уединенной единичности, но предполагает другие суждения и связь их в целом. Г.В. Флоровский верно замечает, что изолированных суждений ни в познании, ни в знании нет и разговор об отдельно взятых суждениях есть заведомое упрощение. Уже умозаключение есть связь суждений, и довольно тесная. Суждение существует в системе суждений, которая тоже должна представлять собой целостность. Идея **целостности начала** у Булгакова сливается с идеей Вл. Соловьева о **всеединстве**, элементарной «клеточкой» которого, соответственно и мировоззрения, названного у Соловьева «органическим», должно быть трехипостасное единство, содержащееся в **суждении**.

Если обозначение определенного типа мировоззрения «органическим» настораживает, например, Н. А. Бердяева своей натуралистичностью (см.: 1, с. 74-78), то стоит присмотреться к трактовке **органичности** в истории русской философии: речь идет ведь не о животном организме, с которым Бердяев связывает «рабство человека у общества», а о **духовном организме** и **духовной целостности**, и собственно бердяевский персонализм (четко отмежевывающийся от индивидуализма) ближе к ней, чем справедливо критикуемые им абстрактно-спиритуалистические и биологически-организмические теории, в которых построены **системы** общественного единства.

Понимание устройства, **системы** как сферы необходимых связей подводит к вопросу о свободе. Это касается и строения **суждений** (см.: 11, с. 245). Впрочем, внутри суждения, в творческом раскрытии **субъекта**, в сказуемом, и еще более в «откровении **я**» в другом **я**, а другого в первом, свобода (если творчество и откровение причастны ей) уже дана. Но если требуется еще **рациональное понимание** этой свободы, то надо сказать, что как раз оно и пытается с самого начала либо отвергнуть и исключить иррациональный момент в ней, либо изобразить его как разумную необходимость (рационализация иррационального), чтобы строить систему необходимых связей, тем самым **создавая** себе проблему, именно проблему совместимости системы со свободой, от которой с самого начала так или иначе «избавились» в самом устройстве системы.

Литература

1. *Бердяев Н. А.* Творчество и объективация. Минск, 2000.
2. *Булгаков С. Н.* Философия хозяйства // *Булгаков С. Н.* Сочинения. В 2 т. Т. 1. М., 1993.
3. *Булгаков С. Н.* Трагедия философии. Там же.
4. *Гайденок П. П.* Философия Фихте и современность. М., 1979.
5. *Гегель Г. В. Ф.* Наука логики. В 3 т. Т. 3. М., 1972.
6. *Соловьев В. С.* Философские начала цельного знания // *Соловьев В. С.* Сочинения. В 2 т. Т. 2. М., 1988.
7. *Соловьев В. С.* Чтения о Богочеловечестве // *Соловьев В. С.* Сочинения. В 2 т. Т. 2. М. 1989.
8. *Соловьев В. С.* Россия и Вселенская Церковь. Минск, 1999.
9. *Философия Фихте в России.* СПб, 2000.
10. *Фихте И. Г.* Второе введение в наукоучение, для читателей, уже имеющих философскую систему // *Фихте И. Г.* Избранные сочинения. Т. 1. М., 1916.
11. *Флоровский Г. В.* К метафизике суждения // *Флоровский Г. В.* из прошлого русской мысли. М., 1998.
12. *Франк С. Л.* Непостижимое // *Франк С. Л.* Сочинения. М., 1990.

13. *Фридрих Шеллинг: pro et contra*. Творчество Фридриха Шеллинга в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. СПб, 2001.

Примечания

- 1 Это верное критическое замечание принадлежит И. А. Ильину, высказано оно в этюде «Кризис идеи субъекта в наукоучении Фихте-Старшего», опубликованном в год издания Булгаковым «Философии хозяйства», в 1912 г., где он тогда уже вплотную подступал к фихтеанским проблемам. Булгаков воспользовался этим наблюдением Ильина в своей последующей обстоятельной критике Фихте, развернутой в «Трагедии философии», так прокомментировав указанный факт нестроения в наукоучении: «Это-то таинственное «нисхождение» или «опущение» до более низкого понятия в абсолютном Я есть метафизическая катастрофа, совершенно разрывающая фихтевскую «систему»» (3, с. 496).
- 2 Фихте резко возражал своим современникам против такого толкования своего учения, но его система неумолимо склоняла к тому.
- 3 В статье «К метафизике суждения» (1925 г.) Г. В. Флоровский повторяет вслед за Булгаковым, что понятие «живет в суждениях», предикат «вырастает» из подлежащего. Суждение есть «раскрытие» подлежащего, т. е. оно по объективному своему содержанию всегда аналитично. От Шлейермахера идет и повторяется в «Логике» Зигварта мысль о синтетических и аналитических суждениях как двух ступенях (а не двух типах) суждений: всякое суждение должно в итоге своего развития стать аналитическим, в котором «расширение» знания о предмете не требуется и, в отличие от синтетических суждений, просто невозможно, потому что все существенное содержание исчерпывающе раскрывается из понятия-подлежащего (см.: 14, с. 237-242).
- 4 У Соловьева и у Булгакова еще не возникает надобность резкого разграничения между самоопределением и самосознанием, как не было этого и у Фихте. Самоопределение — это объективная форма самосознания, самосознание — субъективная форма самоопределения.
- 5 «Философское открытие Фихте, которое, впрочем, по крайней мере, уже с Ветхого Завета утверждено было в религии, состоит в том, что мысль неизбежно начинает с **я** и не только не может его никаким образом отмыслить, но неизбежно мыслит **все в свете я**, всегда и всюду его ко всему примышляя. И в этом смысле все есть в **я** и для **я**, должно быть выражено в терминах **я**, понято в его освещении. И постольку мысль Фихте о неизбежной соотносительности **я** и **не-я**, соотносительности объекта и субъекта в **я** или, до известной степени и в известном смысле **ячества** мира, безусловно справедлива» (3, с. 508; 10, с. 488–489).
- 6 Хотя уже в древнегреческой философии было отмечено, что согласно закону противоречия возможны, как на том настаивал Стильпон, только самоотжественные высказывания: **А есть А**. Булгаков, как видно, разливает критическую мысль Соловьева: «Школьная логика разлагает организм нашего познания на его составные элементы или же сводит все элементы к одному, в отдельности взятому, что, очевидно, есть отрицание самого организма, поэтому школьная логика во всех своих видах заслуживает названия механической» (6, с. 224).

- ⁸ Вл. Соловьев толковал панлогизм Гегеля как подходящий, согласно приведенной классификации, отчасти под вторую рубрику, — «для него все логические определения суть сказуемые без подлежащих», отчасти под третью: «Под бытием, с которого Гегель начинает свою логику, он разумеет... только общее понятие бытия, отвлеченное от всяких признаков и никакому субъекту не принадлежащее» (6, с. 277).
- ⁹ «...я мыслится как источник постоянно актуализирующихся потенций. Природа духа беспредельна, и глубина я, которая, согласно фихтевскому словоупотреблению, и есть не-я, бездонна, как это естественно бессмертному и вечному духу» (3, с. 395-396).

Русская историческая традиция в неоконсерватизме И.А.Ильина

Социальная философия Ильина достаточно активно исследовалась в 90-е годы (переизданы книги Н.П.Полторацкого, созданы работы В.И.Кураева, И.И.Евлампиева, И.Б.Булгака, Д.И.Шаронова, В.А.Гусева, В.А.Ковалева) и снискала определенную популярность в постсоветской России. Тем не менее проблематика традиции, традиционализма в ее связи с национализмом Ильина не исследована систематически.

Между тем проблема русской исторической традиции занимает одно из первых мест в социальной философии Ильина. *«По Ильину, — говорит современный исследователь А.Г.Лавров, — первой задачей возрождения русской национальной культуры является восстановление культурно-исторической преемственности»*¹.

Ильин формировался как мыслитель в той же общественной и научной среде, что и другие русские неоконсерваторы, он испытал значительное влияние П.И.Новгородцева, русской академической школы правоведения, русских консерваторов-государственников. Категории правосознания находятся в фокусе мировоззрения Ильина, сам он рассматривал социальную философию как преимущественно «философию права».

В неоконсерватизме Ильина правовые отношения выступают как связующие сферу общественного и государственного порядка со сферой духовной свободы личности. Свобода совести, подчеркивает Ильин, есть основа всякого подлинного правопорядка, тогда как другие права и свободы оказываются уже производными от них («О сущности правосознания»).

Консервативные ценности помещены Ильиным в фокус его мировоззрения как основа социального идеала и сущность правосознания. Ильин никогда не игнорировал либеральной идеи «равенства

перед законом» и «социальной справедливости», но он всегда интерпретировал их в консервативном духе и стремился продемонстрировать легкость и соблазнительность перехода от либеральных ценностей к крайностям социально-политического радикализма. В книге «Я вглядываюсь в жизнь», вышедшей на немецком языке в 1938 году, Ильин обрисовывает отрицательный социальный идеал «оторванности от корней», преворачивания традиционной иерархии ценностей. Это один из главных мотивов ильинского творчества — мотив потерявшей личности, разрушения духовной жизни, расколотого человека, не имеющего связи с землей и потому духовно несамостоятельного, застывшего на социальном отрицании и разрушении.

В 1937 году на съезде Русского христианского движения Ильин выступает с докладом «Основы государственного устройства», в котором утверждает: «*Понятия свободы, равенства, народоуправства, избирательного права, республики, монархии и т. д. понимались доселе формально, в отрыве от правосознания и его аксиом, в отрыве от национальной души и национальной проблематики*»². Идея государства, говорит Ильин, должна быть переосмыслена конкретно-исторически и конкретно-эмпирически, должна быть извлечена из предреволюционной пошлости и очищена от революционной грязи. *Подлинно государственная политика есть политика созидания национального будущего через эксплуатацию национального прошлого, собранного в национальном настоящем*³.

Наибольшего размаха идеология неоконсерватизма Ильина достигает в период его зрелости. В 1951 году в одной из статей цикла «Наши задачи» Ильин обозначает эту идеологию в емкой формуле будущего строя России, «нового русского строя», создаваемого не в виде реакции, а в формах творческой новизны. В этом строе, говорит Ильин, лучшие и священные основы монархии впитают в себя здоровые начала республиканского правосознания, а естественные основы истинной аристократии будут насыщены духом подлинной демократии. «Единовластие примирится с множеством самостоятельных изволений, сильная власть сочетается с творческой свободой; личность добровольно и искренне подчинится сверхличным целям; и единый народ найдет своего личного Главу, чтобы связаться с ним доверием и преданностью»⁴.

На протяжении всей своей творческой жизни Ильин работал над сочинением, посвященным идее монархии «как бессмертной и священной в истории человечества». В начале 50-х годов он принялся за оформление этой многолетней работы, но не успел ее закончить. Тем не менее достигнутый результат — трактат «О монархии и республи-

ке», изданный Н.П.Полторацким в 1978 году — содержит внушительную систему сопоставления либеральных и консервативных ценностей. Данная система подтверждает, что Ильин стремился к синтезу этих ценностей в некоем жизнеспособном социальном идеале, что говорит об определенной близости Ильина по отношению к русским либеральным консерваторам (П.Б.Струве, С.Л.Франку). Н.П.Полторацкий построил на основе этой дуальной системы монархических и республиканских идейных предпочтений таблицу, в которой представлены 20 основных оппозиций системы Ильина⁵. Для читателей трактата «О монархии и республике» по мере продвижения вглубь этой системы становится ясно, что речь идет не о противоположных предпочтениях монархического и республиканского типов правосознания, но о двух сторонах единого социально-философского идеала Ильина. Обостряя наиболее характерные черты двух противоположных идеологий, Ильин сталкивает их недостатки, чтобы осветить этим достоинства вырисовывающегося положительного социального идеала. И монархизм, и республиканство сами по себе, в отрыве от других начал общественной жизни не являются совершенными выражениями идеалов традиционализма и прогрессивного развития. К такому выводу можно прийти на основе концепции монархизма и республиканства, построенной Ильиным.

Любопытно, что на уровне своего общефилософского мировоззрения Ильин осуществляет своего рода адаптацию идей классического традиционализма к актуальной исторической ситуации. Именно это и позволяет говорить об Ильине как о «правом» неоконсерваторе, для которого признание либеральной идеи было не более чем допущением определенной свободы и мягкости по отношению к низшей общественной стихии со стороны строго дисциплинированного и традиционно ориентированного государства. Поэтому некоторый «либеральный консерватизм» Ильина не определял его мировоззрения в целом, а был своего рода данью времени и среде, в которой он жил. Для Ильина идея реформирования общественного строя имеет смысл только как идея консервативная: исторический компромисс традиции и новации может допускаться ради того, чтобы в дальнейшем уже избегать компромиссов, достигнув прочной стабильности.

Идеи традиционалистов XIX века звучат у Ильина, когда он заводит речь о естественном для монархического сознания вовлечении в монархическое служение всего внутреннего мира человека. Если в консервативном социальном идеале личность человека ценна как духовная и родовая целокупность, то социальный атомизм, индивидуализм и всесмещение либерального сознания Ильин рассматривал

как расщепление традиционной идеи родовой сопринадлежности. Идеал братства, отмечает Ильин, остается пустым словом, «слабым и мертвым отголоском» родового строя, поскольку «социальные атомы» никогда не станут братьями.

Еще в своем замечательном труде «Путь духовного обновления» (1935) Ильин раскрывает эту проблему в концепции семейного воспитания. Наступают эпохи, говорит Ильин, в которые священное естество семьи утрачивается, его больше не строят и не берегут, на его месте вырастает отчужденность между поколениями. Непрозорливый наблюдатель может подумать, что это время ускоряет свой бег — *история спешит, эволюция с повышенной быстротой создает все новые уклады, вкусы и воззрения... Где же тут «угнаться за молодежью?!»⁶*. На самом же деле это не прогресс, а *заболевание и оскудение человеческой духовности и в особенности духовной традиции*. Упадок цивилизации и культуры, крушение и исчезновение народов начинается всегда с разложения семейных устоев. *Духовные силы и умения, полученные от семьи, человек переносит затем на общественную и государственную жизнь. Вот почему духовный кризис поражает прежде всего исходную ячейку духовности... больная клетка создает больные организмы⁷*.

Добрая семья для Ильина — школа и модель подлинного консерватизма, микроскопическое воплощение социально-философского идеала. Имея в семье очаг любви и счастья, ребенок невольно становится традиционалистом, по крайней мере традиционалистом и патриотом своей семьи и своего рода. В здоровой семье творчество всегда консервативно, а консерватизм всегда достаточно творческий⁸. Идеи творческого консерватизма Ильина проявляются в том, что он присваивает семье функции и задачи трансляции религиозной, национальной и отечественной традиции. В концепции Ильина четко просматривается его традиционалистский идеал — семья выступает как лоно *«естественной солидарности, где взаимная любовь превращает долг в радость*. Отец и мать представляют единый авторитет всей семейной жизни. В этой естественной и первобытной форме авторитетной власти ребенок впервые убеждается в том, что власть, насыщенная любовью, является благодетельно силой и что порядок в общественной жизни предполагает наличие такой единой, организующей и повелевающей власти...⁹. Авторитет призван воспитывать человека к внутренней свободе — к тому, чтобы принять из любви и уважения к родителям все их приказы и запреты во всей их кажущейся строгости, вменить себе в обязанность их соблюдение, добровольно подчиниться им и предоставить своим собственным воззрениям и

убеждениям свободно и спокойно созреть в глубине души...»¹⁰. Эта концепция Ильина включает в себе не просто адаптацию идей классического традиционализма, но определенное усовершенствованное и более глубокое раскрытие этих идей в том, что касается понимания семьи, семейного родства и воспитания человека.

Однако же главным пафосом социальной философии Ильина являлась идея духовного патриотизма и религиозного национализма, в контексте которой проблема социального наследования и тема исторической традиции России приобретает наиболее законченное, поистине «ильинское» звучание. Ильин различает несколько разновидностей патриотизма, в зависимости от духовного опыта конкретного человека. Есть патриотизм по своему происхождению семейно-родовой, есть типы патриотизма: религиозно-нравственный, природно-бытовой, духовно-метафизический. И путь к родине неодинаков, но результат патриотизма определен — это узревание священного, узнавание его в святынях своего народа, своеобразное духовное обращение и духовное самоопределение. Ильин осмысляет понятие родины как «духовную жизнь моего народа», как ту сторону в народе, которая связана со стремлением вести духовную жизнь, связана с «духовным голодом». Истинный национализм представляет собой высшую ступень, высший синтез духовных, умственных, волевых, эмоциональных начал человека на основе веры в Бога, в любовь, в свободу, в совесть, в семью, в родину и в духовные силы своего народа. Такую формулировку религиозного национализма выдвигает Ильин в завершении своей работы «Путь духовного обновления». Эту формулировку можно считать одним из определений того, что Ильин называл исторической традицией России.

В работе «Основы христианской культуры» (1937) Ильин рассматривает христианский национализм как целостную органическую идеологию, в основе которой лежит не случайное историческое сочетание, а «сходство материальных и духовных интересов» людей, которые затем в результате длительного общения и общей судьбы соединяются в национальное целое, закрепляемое традицией. Таким образом, основой национального единства оказывается **духовная однородность**. Ильин последовательно проводит мысль о том, что специфически русская историческая традиция в отличие от традиций многих других народов располагает именно к синтетическому религиозному национализму. В цикле лекций «Сущность и своеобразие русской культуры», прочитанных в Швейцарии в первой половине 40-х годов, он говорит о русском религиозном национализме как своеобразной и национально-естественной форме традиционализма, как

специфической русской форме традиционализма. «Сплав понятий «национально-русского» и «русско-православного»... во многом глубоко связан с упомянутой выше национальной катастрофой — татарским игом... Надо было объединяться, дистанцироваться от чужих, признавать друг друга, быть верными. Так способ верования, национальность и высшие условия жизни были поставлены в живую связь. Погрузились в глубины веры и вера стала всеобщей... Национальные ценности и религиозные святыни соединялись. «Русское бытие обрело смысл «ортодоксального православия». Тем самым национальная борьба была христианством освящена, христианством и держалась...»¹¹.

В Православии и в складе Русского Православия Ильин видит главный источник и корень русского исторического своеобразия вообще. Во всяком случае Православие выступает в системе религиозного национализма Ильина и в отношении задачи построения современного варианта русского традиционализма типформирующим фактором, центральным, определяющим фактором, единственно неустраняемым, единственно незыблемым основанием. В лекции 1940 года «О национальном призвании России (Ответ на книгу Шубарта)» Ильин говорил: «Да, наше своеобразие от нашей веры, от принятого нами и вскормившего нашу культуру греческого Православия, по-своему нами воспринятого, по-своему нами переработанного и по-особому нас самих переработавшего»¹². В. Шубарт называет эту интуитивно им улавливаемую специфику России духом апостола Иоанна. Этот иоанновский дух, говорит Ильин, есть наше русское естество, он пропитал всю русскую культуру и незаметно впитан инокровными и инославными народами России. Дух этот своеобразен, иными словами, своеобразно строение религиозного акта русской души. Но дело этим не исчерпывается, религиозная традиция, традиция русско-православного устройства человека властно пронизывает всю русскую культуру, и если культура где-то отвлекается от этой органики, то глубинная традиция, глубинное естество культуры рано или поздно реагирует на это и поправляет отошедшие от своего первообраза элементы культуры. «В главном мы иные, — говорит Ильин, — а главным мы считаем веру и все, что ею вызывается к жизни — обряд, семейный уклад, власть, праздники, быт, национальное одеяние, ибо у нас все связалось с верою, все стало знаком веры (от длинных одеяний и истовой внешности до суда и наказания; от бороды и шапки до крестного знамения и целования креста государю; от поста до неупотребления табака; от нишелюбия до замкнутой жизни женщины)»¹³. В начале XX века русская интеллигенция начала наконец-то отходить от

политического радикализма и поворачиваться к духовным глубинам русской культуры. Следующие десятилетия должны были поставить перед ней задачи воспитания нового русского творческого христианского характера и правосознания и создания новой светской русской культуры «иоанновского типа». Революция отсрочила решение этой задачи, говорит Ильин. Именно построение органической культуры на основе исторической русской традиции, а вовсе не утопия всемирного русского мессианства, составляет сущность заданного России типа идеологии.

Традиция, которая должна оказаться внутренним заветом этого нового целостного мировоззрения, этого новорусского традиционализма, осмысливается Ильиным как традиция сердечного созерцания. Эта традиция во многом утрачена современным человечеством. В посвященной раскрытию данной темы книге «Путь к очевидности» (1950) Ильин пишет: «Человечество должно вернуть себе эту компоненту, понять ее значение и назначение, возжелать ее и страдаться до ее возрождения. <...> Надо побороть в себе ложный стыд, мешающий нам любить и созерцать из любви... Надо доверить все свое творчество и вею свою судьбу — этой благодатной, евангельски-христианской силе сердечного созерцания, издревле живущей в восточном Православии...»¹⁴. В других сочинениях периода своей зрелости Ильин постоянно возвращается к идеям сердечного созерцания, «сердечного видения», способности к предметному видению, к очевидности или, как он говорит в книге «Взгляд в даль», единству сердечного созерцания, совестливой воли и верующей мысли. Согласно современным исследователям, именно в этой способности к очевидности и созерцательном даре сердца и заключается «путь духовного обновления», о котором говорил Ильин¹⁵.

Концепция традиции сердечного видения или очевидности как основания русского традиционализма может показаться несколько декларативной, однако для Ильина эта традиция представляет собой не только древнее наследие, но и творческую задачу современного человека. Некоторая декларативность этого момента его социального идеала объясняется тем, что во многом момент этот принадлежит у Ильина сфере будущего. Впрочем, принадлежность традиции «творческого созерцания» Ильин усматривает у ряда великих художников — Пушкина, Достоевского, Шекспира, о каждом из которых можно сказать — «дух его древен как мир, ясен как зеркало и мудр некоей божественной мудростью»¹⁶. В человеческой жизни, — говорит Ильин в «Пути к очевидности», — есть такие реальности, которые воспринимаются, открываются и обогащают дух только через сердечное созер-

щение. Замечательно, что это именно те предметы, которые определяют смысл человеческой жизни...»¹⁷. Это вера в Бога, служение земной родине, творческое отношение к человеку в дружбе и браке. С точки зрения Ильина, способность к сердечному созерцанию конгениальна русскому национальному характеру и поэтому надежда на возрождение и утверждение чаемой им исторической традиции духовной жизни небеспопченна.

Тема духовного созерцания с особой силой и отчетливостью звучит в «Аксиомах религиозного опыта» (1953), где освещается скрытый «под спудом социально-церковных явлений индивидуально-духовный аспект» традиции. Этот аспект у Ильина однозначно противопоставлен в «Аксиомах религиозного опыта» тому, что он называет иллюзией «общего религиозного опыта». Подлинный религиозный опыт, утверждает Ильин, в принципе не может быть «общим», всегда бывает связан непосредственно с личными духовными состояниями верующего, с природой «внутреннего человека». «Коллективная душа есть плод фантазии или абстрактной мысли <...> Человек человеку есть самостоятельное инобытие»¹⁸. По мысли Ильина, существует бесконечное разнообразие способов обращения к Богу и богопознания, несводимое к какой-либо духовной практике — это разнообразие связано с «конститутивным одиночеством» человека как духовного лица. «Великое соборное наследие» Церкви, дары Церкви, находящиеся в предании, представляют собой содержания, предметы, смыслы, требующие субъективного восприятия, уже подготовленной индивидуальной почвы. Это «кристаллы Откровения», которые могут быть совершенно недоступными для человека внутренне неприспособленного для их восприятия.

Одной из главных угроз для церковного христианства Ильин называет опасность обольщения внешней причастностью Традиции без подлинно церковного устройства «религиозного акта». Религиозный акт складывается у большинства современных христиан спонтанно, «не проверяется, и не удостоверяется, и не совершенствуется», но, напротив, вырождается¹⁹. В «Аксиомах» Ильин выстраивает целое учение о строении религиозного акта, которое позволяет конкретизировать его положения о ценностях духовного (сердечного) созерцания.

Если христианство не уберезет свой акт, говорит Ильин, «...оно потеряет доступ ко Христу и никакая дисциплина, никакое клирическое единовластие, никакая орденская организация, никакие теологические фолианты и факультеты не спасут бывших христиан от безбожия и противохристианства»²⁰. Хотя само построение образа в данной цитате говорит о католической церковной культуре, Ильин

вполне серьезно обращает свою мысль к читателю православному. Таинства не даются даром — без духовного накала личности, без отточенного строя религиозного акта дар Церкви «не принимается и не благодатствует» в человеке.

Глубинным содержанием Традиции оказываются не догматы, обряды и каноны, но «актовое строение» религиозного опыта — именно это-то строение и передается восприемникам Традиции, говорит Ильин, именно это и есть та «религия», которая воспринимается. В основе Церкви лежит религиозный акт ее Основателя, Христа. Им, Христом определяются все дары Церкви, то есть вековой «совместности». Религиозный акт есть та последняя улавливаемая форма духовной жизни, которая стоит в самом центре духонаучения, в самой сердцевине Таинств и связывает между собой храм, иконы, писания, предания, догматы, молитвы, обряды и т.д. Без устроения этого религиозного акта духонаучение оказывается опустошенным, лишенным своего центра и полнота духовного опыта оказывается недостижимой.

Строение религиозного акта таинственно и не может быть описано в виде отвлеченных характеристик. Наука и научное знание не может определить духовного опыта, а ее способы суждения в этой области безответственны и неинтересны. Символически Ильин обозначает сущность христианского акта как «плерому сердечного созерцания». «Плеротическое» чтение Св. Писания, восприятие Предмета (т.е. Божества) и Догмата, Предания связывает нас *с апостолами и приближает к эзотерии Христа. Принимать же это наследие следует из плеромы сердечного созерцания*²¹.

Сущность учения о построении религиозного акта Ильина может быть охарактеризована в виде требования настороженной и опасливой работы христианина над собственным духовным устроением — христианин лично ответствен за свои отношения с традицией сердечного созерцания, он не должен самоуспокаиваться и пускать на самотек свою духовную жизнь. С одной стороны, социальная структура Традиции не может гарантировать ему «полноту духовного опыта», с другой же стороны, тем более и сам он, вне приобщения к благодатному опыту своих братьев, вне совета, учения и попечения Церкви, не может себе этого обеспечить. Христианин должен направлять устроение своего религиозного акта одновременно по канону и благословию Церкви и по свободному религиозному дерзанию в глубине собственного сердечного созерцания.

Примечания

- 1 *Давров А.Г.* Философия культуры И.А.Ильина. М., 1997. С. 22.
- 2 *Ильин И.А.* Собрание сочинений в 10 т. Т. VII. М., 1998. С. 489.
Там же. С. 491–492.
- 4 *Ильин И.А.* Собрание сочинений в 10 т. Т. II. М., 1993. С. 444.
Социальная философия И.Ильина. Материалы российского семинара. СПб., 1993.
С. 23–24.
- 6 *Ильин И.А.* Собрание сочинений в 10 тт. Т. I. М., 1993. С. 145.
- 7 Там же. С. 146.
- 8 Там же. С. 147.
- 9 Там же. С. 153.
- 10 Там же.
- 11 *Ильин И.А.* Собрание сочинений в 10 т. Т. VI. Кн. 2., М., 1996. С. 473.
- 12 *Ильин И.А.* Собрание сочинений в 10 т. Т. VII. М., 1998. С. 401.
- 13 Там же. С. 406.
- 14 *Ильин И.А.* Собрание сочинений в 10 т. Т. III. М., 1994. С. 537.
- 15 *Ребенщикова И.Г.* И.А.Ильин о национальных особенностях русского способа постижения мира // Социальная философия И.Ильина. Материалы российского семинара. СПб., 1993. С. 39.
- 16 *Ильин И.А.* Собрание сочинений в 10 т. Т. III. М., 1994. С. 542.
- 17 Там же. С. 545.
- 18 *Ильин И.А.* Аксиомы религиозного опыта. В 2 т. Т. I. Париж, 1958. С. 22.
- 19 Там же. С. 212.
- 20 Там же. С. 103.
- 21 Там же. Т. II. Париж, 1958. С. 50-51.

Проблема свободы в философии И.А.Ильина

И.А.Ильин особенно трепетно относился к исследованию проблем духовного мира человека. Одной из проблем, наиболее остро поставленной в его творчестве, явилась проблема свободы. По мнению философа, именно свобода определяет смысл человеческой жизни.

Мыслитель убежден, что каждое отдельное состояние человека, взятое само по себе, есть обломок действительности, представляющий из себя более или менее высокий «мировой образ». Высота этого образа определяется тою степенью освобожденности, которая в нем обнаруживается.

Согласно концепции Ильина смысл человеческой жизни в свободе и самоосвобождении. Философ указывает на то, что этот смысл жизни не следует представлять себе как некое внешнее задание, или норму, или неосуществимый идеал. Свободу можно, действительно, рассматривать как идеал, но как уже реальный и все еще реализующийся идеал.

Исходя из этого, Ильин первоначально дает следующее определение свободы: свобода есть потенциально-совершенная сила, творящая актуальное раскрытие своего совершенства. Это означает, по Ильину, что смысл человеческой жизни скрыт в глубине человеческого духа, как реальное духовное начало, работающее над своим осуществлением. «То, что «задано» человеку, то, что составляет его назначение и предначертание, «задано» ему его истинною, внутреннею сущностью, «предначертано» ему его подлинною, духовною природою. Ему «задано» самоосвобождение; но не в том значении, что «сущность» его погрязает в несвободе; но в том значении, что реальная сущность его и есть не что иное, как самоосвобождающаяся сила» (1, с. 259). Следовательно, по мнению философа, человеку «предначер-

тана» абсолютная свобода; и это следует понимать так, что истинное духовное существо есть не что иное, как сама субстанция, сама абсолютная свобода, восстанавливающая себя в творчестве.

Таким образом, смысл жизни человека, согласно убеждениям И.А.Ильина, скрыт в реальной глубине души. Вслед за Гегелем Ильин обращает внимание на субстанциальную сущность свободы. Начиная свое рассуждение с положения о том, что субстанция есть бытие, ничем иным не обусловленное, русский философ обосновывает тезис о том, что субстанция есть реальность, не имеющая никакого инобытия и определяющая себя самостоятельно. «Центростремительная самодеятельность и самостоятельность, творческое одиночество — вот основной признак субстанции» (1, с. 256). В этой связи мыслитель отмечает, что субстанция свободна, во-первых, в отрицательном смысле, так как она ничем иным не ограничена и не определена. Следовательно, она обладает «отрицательной бесконечностью».

Субстанция свободна, во-вторых, в положительном смысле; так как она есть творчество, она есть жизнь, деятельность, активность, обращенная всецело на себя, утверждает Ильин. Значит, субстанция есть сама субъект и сама свой объект; ее «начало» совпадает с ее «концом»: она есть творческая «положительная» бесконечность, отмечает Ильин.

Таким образом, можно заключить, что свобода субстанции заключается в том, что она есть творческое самоопределение. В этой самодеятельности обращенная всецело на себя, она свободно, на внутренних путях и по внутренним целям, осуществляет свою сущность. Свобода субстанции ведет согласно концепции Ильина через диалектическое распадение и органическое воссоединение к сращенному, конкретному богатству определений. По этому закону и в этой форме осуществляется ее разумная сущность.

В этой связи русский философ ставит вопрос: «Что стоит жизнь без творчества, творчество без вдохновения, вдохновение без свободы? Необходимо отметить, что свобода творческого самоопределения субстанции мыслится Ильиным и как свобода духовного творчества человека. Эта свобода провозглашается мыслителем как основа жизни, с одной стороны, и как духовная необходимость — с другой. «Свобода есть воздух, которым дышит вера и молитва. Свобода есть способ жизни, присущий любви» (2, с. 94).

И.А.Ильн убежден, что субстанция есть разумная стихия, или стихия мысли; т.е. она есть диалектически-органически мыслящее себя объективное Понятие. Каждый акт субстанции есть акт свободного самоопределения, акт свободы. «Понятие свободно делит свое

содержание и свободно срывает его вновь, обогащаясь. Понятие есть смысловой организм, сам себя творящий мыслью. Именно в этом значении оно есть Божество: свободный от инобытия организм мысли, или, что то же, объективный смысл, как свободный субъект» (1, с. 256).

С другой стороны, философ отмечает, что свобода в качестве закона божественной жизни является внутренней необходимостью для понятия: понятию свойственно развиваться по закону абсолютного организма, который отличается от релятивного, конечного организма именно тем, что совсем не имеет инобытия. Поэтому свобода Бога может быть адекватно выражена как абсолютная органичность, указывает мыслитель.

Исходя из этого, Ильин настаивает на том, что всякое ограничение и умаление превращает субстанцию в несвободное начало. Появление инобытия, созданного самим понятием, ставит его в обусловленное и конечное положение. Согласно концепции мыслителя свобода Бога не может быть ни «противопоставлена» чему-нибудь, ни «обусловлена», ни «ограничена»; если это случится, то Понятие потеряет абсолютность своей свободы и абсолютность своего органического развития. Это значит, что Божество утратит свою свободу.

Если «свобода Бога» будет обусловлена чем-либо или ограничена чем-нибудь, то Понятие потеряет абсолютность своей свободы и абсолютность своего органического развития. То есть, по убеждению Ильина, это означает, что Бог утратит свою свободу. Анализируя учение Гегеля, Ильин отмечает, что Понятие, достигнув состояния «абсолютной идеи», свободно отпускает себя в несвободное состояние. Это означает, что коренным образом изменится способ бытия Понятия. «Понятие утрачивает чистоту и разумность своей атмосферы; «объективное», пользуясь попушением, восстает, преодолевает, начинает жить на свой страх и празднует начало своей самобытности; «субъективное» опускается до состояния слабого, «внутреннего» мерцания в глубине вещей и приемлет до конца последствия своего свободного падения» (1, с. 257).

В этой связи русский философ указывает на следующее противоречие: с одной стороны, ограниченная свобода не есть свобода, и несвободная субстанция не есть субстанция; с другой стороны, субстанция не может перестать быть субстанцией, и, следовательно, ограниченная свобода должна остаться свободой. Это противоречие разрешается путем введения различий между «отрицательной» и «положительной» свободой. «Понятие утратило первую, но сохранило вторую и поставило перед собою задачу восстановить первую через раскрытие и осуществление второй» (Там же).

В результате того, что Понятие утратило отрицательную свободу, обнаруживается, что оно не есть все, что оно имеет дело с инобытием. Здесь Ильин имеет в виду прежде всего внешнюю свободу человеческой личности. Это не свобода делать все, что кому захочется, это свобода веры, воззрений и убеждений, в которую другие люди не имели бы права вторгаться. Русский философ назвал эту свободу свободой от недуховного и противодуховного давления. Ввиду того, что здесь идет речь об ограничении извне духовного опыта, такую свободу Ильин обозначил как «внешнюю» или отрицательную свободу: «...не заставляй меня насильственно, не принуждай меня угрозами, не запрещай мне, не прельщай меня земными наградами и не отпугивай меня наказаниями; предоставь мне самому испытывать божественность Божественного, уверовать в Бога и свободно принять Его закон моим сердцем и моей волей» (2, с. 89).

Согласно концепции Ильина Понятие сохранило положительную свободу: силу творческого самоопределения. Эта сила, поскольку она скована с инобытием, не способна даже к подобию органической жизни на низших ступенях мира; но она хранит в себе, в скрытом виде, все свои высшие способности; она есть в потенции — организм, душа, сознание, воля, созерцание и мысль. Философ понимает эту «потенцию» как возможность самообогащения.

Все это означает, что в мире субстанция не свободна, но сохраняет силу для того, чтобы освободить себя. Это становится возможным потому, что субстанция — духовна, а дух есть не что иное, как «абсолютная свобода», делает вывод мыслитель. Поэтому «несвобода в мире», по Ильину, есть только проявление глубочайшей свободы Бога, той свободы, которая не страшится «несвободного» состояния, но приемлет его и изживает, утверждая этим глубину своей свободы и приобретая в этом высшую полноту освобождения.

Для объяснения этого вывода Ильин использует следующий тезис: свобода есть процесс в Боге. Каждый образ мира уже свободен и все еще не свободен; он есть большая свобода по сравнению с низшей ступенью и меньшая свобода по сравнению с высшей ступенью. Каждый образ мира, взятый статически, сам по себе, не имеет абсолютной свободы; но в ряду мировых образов он есть становящаяся абсолютная свобода. Весь ряд мировых образований создан субстанцией, *восстанавливающей свое субстанциальное значение. Следовательно, свобода есть как бы утраченный и возвращаемый рай; но этот рай утрачен был свободно, т.е. по чисто внутренней необходимости, и возвращается в свободном же борении, т.е. по внутреннему закону самоопределения и органического роста.*

Таким образом, все «образы действительности», не говоря уже о «явлениях», лишены спекулятивной свободы и являют только борьбу Понятия за самоосвобождение.

Таким образом, можно заключить, что субстанция, т.е. в потенции абсолютная свобода, есть органическое самоутверждение, т.е. свободное творчество. То, к чему она восходит, есть актуальное бытие абсолютной свободы, т.е. жизнь не скованного инобытием объективного смысла (Понятия). «Высшее достижение человека, смысл его жизни в том, чтобы зажить жизнью божественного Смысла; и тогда, когда это достигнуто, человек убеждается, что именно Смысл есть смысл его существования» (1, с. 259—260).

Мыслитель заостряет внимание на том, что понимать «внешнюю свободу» человеческого духа как формальную и безмерную было бы ошибкой, так как внешняя свобода дается человеку именно для внутреннего самоосвобождения. И именно от внутреннего самоосвобождения внешняя свобода, по Ильину, получает свое истинное значение.

И.А.Ильин отмечает, что внутренняя свобода обращает свои требования не к другим людям, а к самому субъекту — внешне не стесненному человеку. Поэтому в понимании философа свобода в своей сущности есть именно духовная свобода, т.е. свобода духа, а не свобода тела и не свобода души.

Мыслитель также заостряет внимание и на том, что тело человека несвободно. Оно находится в пространстве и во времени, среди множества других тел и вещей. Все это делает человека несвободным в движении, смертным, всегда подчиненным всем законам и причинам вещественной природы. Причем человек не сможет никогда освободиться от этих законов, указывает философ.

В этом же смысле несвободна и душа человека, так как: 1) она связана с телом и обусловлена его здоровой жизнью; 2) она связана с законами времени и последовательности; 3) она связана своим внутренним устройством, которого она сама не создает и нарушить не может, т.е. законами сознания и бессознательного, силой инстинкта и влечений, законами мышления, воображения, чувства и воли.

Поэтому, по мнению Ильина, свобода доступна духу. Именно дух философ определяет как силу самоопределения к лучшему. Именно дух согласно концепции мыслителя имеет дар вывести себя из любого жизненного содержания, противопоставить его себе, оценить его, избрать его или отвергнуть. Следовательно, Дух, в понимании Ильина, есть, во-первых, сила, которая имеет дар усилить себя и преодолеть в себе то, что отвергается; во-вторых, дух имеет силу и власть создавать формы и законы своего бытия, творить себя и способы своей

жизни; в-третьих, духу присуща способность внутренне освобождать себя, ему доступно самоусиление и самоопределение к благу. «Освободить себя значит прежде всего обратить свою силу, чтобы быть сильнее любого влечения своего, любой прихоти, любого желания, любого соблазна, любого греха. Это есть извлечение себя из потока обыденной пошлости — противопоставление ее себе и себя ей, усиление себя до победы над ней» (2, с. 95). Таким философу представляется отрицательный этап самоосвобождения.

Согласно концепции Ильина существует и положительный этап самоосвобождения. Этот этап представляет собой процесс добывания внутренней свободы, который может поставить человека в конфликт с потребностями его тела, конфликт собственными душевными влечениями человека. Найти в себе силу для борьбы с различными потребностями и влечениями — значит воспитать в себе духовный характер, считает философ. Причем «внутреннюю свободу» Ильин понимает как духовное самоопределение, которое понимается им не только как внешняя автономия духа, но и как внутренняя власть духа над телом и душой — «заполненность душевных пространств свободно и верно выбранными божественными содержаниями, которые приобретаются духовной любовью и религиозной верой» (2, с. 96).

Поэтому в понимании Ильина освободить себя значит стать господином своих страстей. Свобода от страстей согласно концепции философа состоит в том, что страсти человека сами служат духу и ведут его к цели. Мыслитель настаивает на том, что внутренняя свобода не является отрицанием закона и авторитета. Внутренняя свобода в его понимании есть способность духа самостоятельно увидеть верный закон и самостоятельно осуществить его в жизни. Свобода не есть произвол, утверждает русский философ и заостряет внимание на том, что свобода царит над произволом, человек должен быть свободен от произвола, так как он должен преобразить его в духовное и предметно обоснованное произволение.

Таким образом, можно заключить, что согласно концепции философа внешняя свобода есть естественное и необходимое условие для водворения и упрочения внутренней. «Из внешней свободы — этой необходимой основы религиозной веры и жизни — должна возникнуть духовная самостоятельность и самодеятельность человеческой личности в ее отношении к Богу и затем к людям и природе» (2, с. 97).

В этой связи Ильин отмечает, что человек живет для того, что в нем живет; и он живет тою силою, для которой он живет. Это означает, что творческая основа жизни человека есть сама высшая цель его

бытия; или, иначе, цель человеческого бытия осуществляет себя сама в его жизни. Следовательно, Абсолютное освобождает себя в процессе душевной и духовной жизни человека.

Этот процесс представлен в концепции Ильина следующим образом: «внутреннее» наталкивается на что-то «внешнее», извне данное, на некое «инобытие». Это инобытие имеет следующее:

— видимую самостоятельность и ограничивает «нашедшую» его внутреннюю силу;

— не чуждо внутреннему, освобождающемуся началу, но представляет из себя объективное видоизменение той абсолютной Идеи, по отношению к которой «внутреннее» является субъективным видоизменением.

Исходя из этого, можно заключить, что объективное и субъективное, или, что то же, «предмет» и «самость», «явление» и «сущность», «другое» и «субъект», «внешнее» и «внутреннее», — есть модусы единой сущности, хотя и не равноправные модусы. Следовательно, «освобождение» заключается в том, чтобы истинная сущность вещей явилась осознанной субъектом, адекватно им познанной. «Сущее само по себе» станет «сущим для себя», и откроется выход в последнюю сферу — в сферу спекулятивного тождества субъекта и объекта, разума и свободы.

В этом сближении между субъектом и объектом и заключается в понимании Ильина сущность освобождения. «Освободить» себя — значит обновить условия своего бытия так, чтобы из них исчезло всякое инобытие» (1, с. 261). Мыслитель показывает, что освобождение мыслимо только так: инобытие приемлется как инобытие, затем усваивается и, наконец, разоблачается как мнимое инобытие. Разум побеждает неразумную видимость объекта.

Итак, мыслитель устанавливает, что субъект «приемлет» инобытие, не отрекаясь от него и не насилуя его; он берет его в том виде, в каком он его «находит», но берет с тем, «чтобы противопоставить» его себе и затем «свести его к опосредствованному единству с собою». Так «душа» приемлет свое «тело», «внешние вещи», свои собственные бессознательные «влечения», «бытие других людей», «хозяйство» и т.д. Она противопоставляет себе все это как нечто чуждое, ограничивающее, как «предел» и вступает с этим пределом в борьбу ради преодоления.

Здесь мы видим, что субъект предоставляет объекту вступить в свою сферу; он ставит себя как бы в пассивное положение, позволяет себя ограничить и определить, терпит воздействие. Этим он вводит в себя содержание объекта, вырабатывает его, вбирает его в себя и ус-

ваивает его. Таким образом, субъект переводит данное ему предметное содержание на гибкий язык своей «идеальной природы»; он «идеализирует» его, т.е. отрицает его самобытную реальность, с тем, чтобы сохранить его богатство на высшей ступени. Благодаря этому он овладевает им и подчиняет его себе в качестве «момента».

Ильин отмечает вслед за Гегелем, что этому приятию объекта и введению его в себя соответствует творческое проникновение субъекта в предмет. Дух не только обогащается содержанием «тела», «внешних вещей», «хозяйства», но сам реально обращается к ним и преобразует их существование. Следовательно, субъект завладевает самим объектом, делает его своею собственностью, потребляет его. Он осиливает его, покоряет его себе и заставляет его терпеть свое влияние и нести свою власть. Дух превращает объект в свое «податливое и приспособленное орудие», в свой «инструмент». Он добивается того, чтобы объект не оказывал сопротивления его свободе. Наконец, дух превращает объект в свое «верное выражение», в свою «непосредственность». Тогда объект является побежденным и субъект получает полное основание сказать ему: «ты и я — одно и то же». Объект оказывается разоблаченным, а субъект — свободным от «инобытия».

Но именно благодаря этой свободе, указывает Ильин, субъект имеет возможность снова «отпустить» объект в инобытие и предоставить ему вести свое «внешнее» существование. Теперь «инобытие» уже не страшно духу; Дух оказывается «закаленным» против опасности «внешнего» воздействия. Он чувствует себя господином предмета и ставит себя в «безразличное» отношение к нему. Объект не ограничивает субъекта и не определяет его. Дух, оставаясь в форме инобытия, соблюдает свою свободу и следует своему внутреннему закону. Он нашел в объекте себя. Он может сохранить свою обремененность в инобытие, но может и оторваться от побежденных им иррациональных корней бытия, так как он утвердил над ними свою силу и освободился от них.

Таким образом, Ильин делает вывод о том, что свобода духа состоит в том, что дух придает себе значение и силу субстанции по отношению к объекту. Субъект стал сущностью, а объект — адекватным явлением этой сущности. Свобода духа выражается в том, что он имеет возможность, не выходя из пределов инобытия, пребывать в «отвлечении» от него; творить свою внутреннюю жизнь, не нуждаясь во внешней деятельности и самостоятельно следовать своему собственному закону.

Это состояние освобожденности естественно приводит к тому, разбивает этот вывод Ильин, что субъект обращается уже не к объекту, а к самому себе. Но в этой свободной рефлексии на себя дух от-

крывает вновь, уже в своих собственных пределах, некоторую пассивность, непосредственность и ограниченность — некое «инобытие». Оказывается, что в нем самом не все «принадлежит» ему, не все покорно ему, не все тождественно с ним. И вот начинается процесс внутреннего самоосвобождения борьбы с внутренним инобытием — пассивными ощущениями, чувственными влечениями. Субъект должен «снять» всякую непосредственность, приобрести власть над каждым имеющимся налицо содержанием. Эта власть приобретается удвоенным процессом: 1) посредством приятия данного содержания в себя и осознания его, 2) посредством творческого проникновения в него и преобразования. В результате этого процесса содержание, обнаружившееся в «его бытии», становится его содержанием; оно превращается в подлинное достояние субъекта. Дух снимает ту видимость «чуждого» и «внешнего», которая тяготела над содержанием, и вводит его в ряд внутренних определений.

Философ указывает на то, что в этом движении дух постепенно овладевает собою и достигает самообладания. Он приобретает над собою власть и вступает в тождество с самим собою. Осуществляя свое назначение, дух стремится к тому, чтобы быть владыкой своего достояния, чтобы быть «у себя» и «для себя». «Быть у себя значит быть свободным». Это означает, что субъект должен иметь дело только с собою и со своими определениями. Но духу подобает быть абсолютным самоопределением и совершенным самосознанием. А это и значит «быть идеальностью, относящейся к самой себе» (1, с. 264).

Когда это достигнуто, тогда дух свободен, отмечает И.А.Ильин. Свобода предполагает, следовательно, что субъект «справился» со своим содержанием: что он закончил разоблачение инобытия, проработал его и снял «различие» между ним и собой. Тогда дух, искоренив все, что идет не от него, освобождает себя от всякого «отношения» к инобытию и от всякой ограниченности. Он «снимает» неверную предпосылку знания, по которой субъект противостоит объекту или пребывает в отвлечении от него. Понятно, что это проникновение мыслящего «субъекта» в разумный «объект» и обратно возможно только в спекулятивном мышлении или «разумном познании»; поэтому свобода невозможна вне разума, повторяет Ильин основной вывод Гегеля.

Только в разумном мышлении, как утверждает русский философ, осуществляется тождество «субъекта» и «объекта». Разум свободен потому, что познает все как «свое» собственное видоизменение; он свободен потому, что знает и созерцает «себя в другом, как себя самого». Разум и в различии сохраняет тождество с собою и в этом его

бесконечность и вечность. Здесь Ильин опять обращается к Гегелю и делает вывод о том, что объект есть член той системы духа и разума, в которой пребывает сам субъект; субъект всюду сливается с собою и в этом его свобода. Субъект ищет и находит в предмете только себя, так как все содержание мысли есть сама мысль. В мышлении объект создается субъектом, и поэтому мышление есть начало свободы. Таким образом, познание предмета есть уже самопознание истины. Если человек постиг это, то он есть «свободный дух». Только таким путем, по мнению русского мыслителя, осуществляется «полная свобода».

Следовательно, согласно концепции И.А.Ильина, дух свободен, когда он есть абсолютное самоопределение и когда свобода становится его собственной сущностью. Именно в этом случае дух является божественной самоцелью, идеей. А идея состоит в том, что люди знают свободу как свою сущность, как свою цель и свой предмет.

Все эти соображения русского мыслителя уже намечают известные границы духовной и религиозной свободы. При этом философ имеет в виду те положительные границы, которые не стесняют и не ограничивают свободу духа, но помогают ее личному оформлению. Философ убежден в том, что помочь человеку в его внутреннем освобождении и в установлении его духовной самостоятельности может прежде всего духовное общение с другими людьми. «Еистинное духовное единение возможно именно там, где каждый человек стоит духовно и религиозно на собственных ногах, т.е. носит в себе самом живые источники духовного опыта и религиозной веры» (2, с. 98).

Вместе с тем Ильин предостерегает от возможности свободу духа истолковывать как свободу от духа. Если человек осуществит эту подмену, то свобода будет у него отнята, считает философ. Человеку всегда необходимо помнить, что отрицательная свобода есть лишь путь, ведущий к положительной свободе, средство, ведущее к цели. «Внутреннее око человека призвано к тому, чтобы свободно, добровольно, без принуждения обратиться к духу и ко всему Божественному на земле и в небе; и высший смысл всех правовых установлений и государственных законов состоит прежде всего в том, чтобы обеспечить людям эту возможность» (2, с. 99).

Таков путь самоосвобождения в действительном мире. Однако Ильин утверждает, что наряду с этим миром, смешанным из «сущности» и «существования», жизнь Бога протекает непрерывно и на самом высоком, абсолютном уровне философского мышления. С тех пор, как в мире состоялось первое разумное познание, абсолютная свобода восстановилась в элементе «объективного сознания», указывает мыслитель. Поэтому божественную свободу необходимо созер-

цать сразу в двух видах: 1) она абсолютна в философском мышлении, где Понятие освободилось совсем от одиозного спутника — чувственной стихии; 2) она ограничена в мире действительном, где Понятию приходится преодолевать сопротивление иррационального и в лучшем случае выражать себя на его ограниченном языке.

В этой связи необходимо иметь в виду, что согласно концепции философа только спекулятивное поглощение субъективного сознания объективным смыслом возвращает духу его абсолютную свободу и бесконечность; а это возможно только в спекулятивно-философском мышлении. На других ступенях, особенно в природе, где дух еще сохраняет элемент неопределенной непосредственности, он, по мнению Ильина, не есть «истинный Бог». Богом следует называть «только истинно-истинное», т.е. то, где свободное Понятие не имеет более в своей объективности никакой неразрешенной противоположности, т.е. где оно никоим образом не причастно конечному и не ограничено этой причастностью, утверждает мыслитель.

Следовательно, согласно концепции Ильина весь процесс самоосвобождения может быть охарактеризован как своеобразное углубление духа. Дух углубляется в объект и в то же время в себя. Углубление духа в объект необходимо для того, чтобы могло состояться его истинное самоуглубление. Каждый шаг, вводящий субъекта в объект, подвигает дело его самоосвобождения. Однако эти два движения не различны и нераздельны, но представляют из себя одно и то же движение. Дело в том, что каждое новое завоевание в объекте не уничтожает его совсем, но раскрывает новый, более утонченный вид «иногобытия» и «объективности», преодоление которого доступно лишь более утонченной и углубленной субъективной деятельностью.

Для того чтобы овладеть «представлением», субъекту необходимо подняться на высшую ступень духовности или опуститься на более глубокую ступень внутреннего творчества, чем та, на которой он имеет дело с «внешними вещами». Это означает, что углубление субъекта в объект требует непрерывного, параллельного углубления его в себя. Из каждой новой победы над предметом субъект возвращается выросшим и углубленным, одухотворенным и освобожденным. Каждый новый, более утонченный предмет приводит субъекта к новой двойной победе: над усвоенным объектом и над прежним, более непосредственным способом своей жизни. Объект освобождается из плена собственного неразумия, а субъект освобождается из плена собственной элементарности и непосредственности. И когда субъект, освободившись, «отпускает» усвоенное им содержание и предоставляет ему сохранить свою старую форму, он проявляет истин-

ную свободу. Таким образом, русский мыслитель пытается доказать, что дух не только не поддается ограничению со стороны своего вольноотпущенного объекта, но он осознает свою неограниченность и бесконечность.

По мнению Ильина, внешняя свобода необходима для внутреннего самоосвобождения. Причем она священна только как залог внутренней свободы. Поэтому философ настаивает на том, что человек не свободен, если он предоставлен сам себе, если ему нет ни в чем никаких препятствий, если он может делать все, что ему придет в голову. Свободен именно тот, кто приобрел внутреннюю способность созидать свой дух из материала своих страстей и своих талантов. Следовательно, одним из важнейших качеств свободного человека Ильин объявляет способность человека владеть собой, а также способность жить и творить в сфере духовного опыта. «Воистину свободен духовно самостоятельный человек; человек же, освобожденный только во внешнем, может злоупотреблять своей свободой и превращать ее в совершенную внутреннюю несвободу, в ужасающее внутреннее рабство» (2, с. 104).

Исходя из этого можно заключить, что согласно концепции мыслителя верное отношение духа и свободы состоит не только в том, что дух нуждается во внешней свободе и требует ее, но и в том, что дух освобождает человека внутренне, сообщая ему внутреннюю силу, самостоятельность и характер.

При таком положении дела вся жизнь духа оказывается созданием свободы. Но общение с инобытием есть необходимость, которую Идея свободно создала для себя в отпадении от Бога. И в то же время это есть процесс ограниченного духа, внутренне необходимый для него и потому проявляющий его свободу. Преодоление и снятие объекта есть необходимость для освобождающего и, наконец, освободившего себя духа; и в то же время это есть торжество его самоопределения, т.е. его внутренней необходимости. Снятие объекта означает торжество абсолютной свободы и утверждение абсолютной необходимости. Чем свободнее жизнь духа, тем она более верна его внутренней природе, тем более в ней истинной, спекулятивно-органической необходимости.

Отсюда Ильин делает вывод о том, что несвобода необходима духу для реализации свободы. Следовательно, задача духа на низших ступенях состоит в том, чтобы принять свою необходимую ограниченность и неполную свободу, ибо только через это он может подняться к своей необходимой бесконечности и абсолютной свободе. В этой связи свобода и социальный авторитет в концепции русского мыслителя

теля не исключают друг друга, а являются духовно соединимыми. «Ибо с того момента, как человек своим внутренним свободным признанием приемлет, покрывает и наполняет гетерономный закон, не-свобода исчезает и социальный авторитет входит в его жизнь в качестве дружественной и ценной опоры» (2, с. 106).

И.А.Ильин отмечает также, что путь к свободе ведет только через смирение. И, налагая на себя смирение, субъект может и должен хранить непоколебимую уверенность в том, что его ждет не только победа над объектом, но и высшая свобода: преодоление субъективной ограниченности. Следовательно, духовная свобода, по мнению философа, совсем не исключает социального авторитета. «Семя внутренней свободы должно пустить ростки, окрепнуть, выгнать ствол и стать расцветшей свободой, но заменить эту свободу нельзя ничем» (2, с. 106). Мыслитель называет внутреннюю свободу «живой духовностью» человека. В этой связи долг и дисциплина определяются Ильиным как видоизменения внутренней свободы, «которая добровольно приемлет эти внутренние связи и свободно определяет себя к внутренней и внешней связанности» (2, с. 106).

Подводя итоги, можно установить, что «свобода», по Ильину, есть критерий реальности и в то же время мера объективного достоинства для всех «явлений» и «образов» мира. В этой связи философ формулирует следующие законы:

— чем свободнее мировой образ, тем выше его место в восходящем ряду духовной жизни, тем ближе он к реальности верховного уровня;

— образ мира тем свободнее, чем менее он причастен форме инобытия.

Мыслитель настаивает на том, что свобода состоит, прежде всего, в преодолении чувственной стихии, в победе над конкретно-эмпирическим. Это означает, что Понятие должно сначала побороть самобытный ритм конкретно-эмпирического, а потом погасить его участие и выйти из сферы «действительности». Иррациональная стихия и свобода остаются до конца в отношении противоположности. «Конечное должно обнаружить в себе «Бесконечное» как свою сущность; «единичное», исполняя свое назначение, должно отринуть себя и обрести свою основу во «Всеобщем»; «внешнее» должно найти свою истинную природу во «Внутреннем»; «чувственное» должно быть отвергнуто выступающим из-за него «сверхчувственным»; «случайному» надлежит превратиться в свою «истину» — в абсолютную «необходимость»» (1, с. 268).

Согласно концепции Ильина освобождение Бога в мире состоит в том, что он постепенно сбрасывает налет конкретной эмпирии, возвращаясь из мира к абсолютной свободе. Поэтому в понимании философа образ мира тем свободнее, чем менее в нем «внешнего» и чем ближе он к «чисто внутреннему» элементу. В процессе освобождения инобытие постепенно утрачивает характер грубой, инертной, осязаемой материи и превращается в «чувственное ощущение», «чувственную страсть», «чувственный образ». Объект дематериализуется, передвигается в душу, получает «душевную», а потом и «духовную природу».

По мнению мыслителя, ни внешняя свобода духа, ни политическая свобода никогда не должны проводиться последовательно, до беспредельности. Внешняя свобода духа, по Ильину, должна служить внутреннему самоосвобождению, так как только внутренняя свобода создает человека. С другой стороны, по убеждению философа, не следует отказывать человеку во внешней, отрицательной свободе. Нужно объяснить человеку, что смысл внешней свободы заключается в поиске путей, ведущих к внутреннему самоосвобождению.

В этом плане критерием целесообразности политической свободы согласно концепции Ильина является процесс внутреннего самоосвобождения. Поэтому философ обращает особое внимание на тот факт, что внешняя свобода — и формальная, и политическая — имеет свое единое основание во внутреннем мире человека. «Свобода есть нечто для духа и ради духа, свобода есть нечто в духе зреющее и от духа исходящее. Вне духа и против духа она теряет свой смысл и свое священное значение» (2, с. 109).

Далее, мыслитель указывает на то, что образ мира тем свободнее, чем полнее он осуществляет центростремительность и самодеятельность Понятия. Уже простая обращенность к себе и на себя доступна не всем явлениям мира. Естественный организм есть первое явление самодеятельности и, следовательно, свободы; все, что ниже его, несвободно. Истинная «рефлексия» доступна только человеческой душе, как началу «самосознания» и самоуглубления. Истинная самодеятельность (тождество субъекта и объекта) осуществляется только в мысли. Следовательно, образ мира тем свободнее, чем более он проникнут внутренней органической необходимостью. Все случайное, насильственное, произвольное свидетельствует о том, что истинная свобода осталась недостигнутой. «Все то, что в жизни своей творит произвол, поддается насилью или отзывается на случайные влияния и голоса, — все это находится в плену у чуждого начала; все это еще не нашло единственной свободы — в единственной необходимости» (1, с. 270).

И.А.Ильин приходит к выводу о том, что жизнь свободна тогда, когда она органически слилась с божественной стихией. Следовательно, свобода исключает субъективную объединенность, случайное усмотрение, самобытность единичного, оторвавшегося от Всеобщности, отмечает философ. Свобода, по Ильину, есть торжество Всеобщего, органического сращения, спекулятивной конкретности. Она требует от «единичности» самоотречения.

Отсюда становится понятным тезис Ильина о том, что действительность в лице образов мира восстанавливает свободу все полнее и совершеннее. Но наряду с этими образами остаются «явления», слагающие сеть эмпирической случайности и эмпирической необходимости. Пока мир существует, в нем сохраняются неосвобожденные вещи, явления и состояния; и в этом, по мнению мыслителя, трагедия духа. «Он вечно остается под угрозой того, что отпадут и восстанут «необразумившиеся» силы мира и, может быть, вовлекут его в новые падения и мытарства. Правда, свобода есть реальная, целесообразно творящая себя сила; но разве не противостоит ей все еще непросветленная до конца чувственная стихия? Правда, история человека внутренним образом исполнена Духа и Разума; она есть наряду с природою «сосуд» Духа; она венчает мировой процесс осуществленную и организованную свободу, ибо в свободе «единственная цель духа» и мира» (1, с. 270).

Таким образом, согласно концепции И.А.Ильина жизнь мира протекает не только в совмещении двух взаимоисключающих стихийных сил, но и в невозможности свести себя целиком к абсолютной свободе, так как мир не может превратиться без остатка в чистую мысль, а если бы он в нее превратился, он перестал бы быть миром. Абсолютная свобода возрождается в мире, но не поглощает его целиком. Вот почему путь Бога в мире, по мнению русского философа, превращается в трагедию.

Эта трагедия свободы, по Ильину, нигде не обнаруживается яснее, чем в жизни человеческой души, воли и конкретной нравственности.

Проблематика процесса общения и диалога культур в русской философии XIX—XX вв.

История человечества представляет собой историю общения людей друг с другом. «Само бытие человека есть глубочайшее общение. Быть — значит общаться»¹. Общение является частью человеческой культуры в любом обществе, на любом историческом этапе. Изучение философско-исторических корней и традиций общения, его форм, средств и функций может способствовать улучшению взаимопонимания людей во всех сферах человеческой деятельности и влиять на процесс формирования и развития личности.

Проблему общения пытались анализировать на самых ранних этапах развития человеческой цивилизации, начиная с учений древнего Востока, Китая, Индии, бесед Сократа, диалогов Платона. В этих учениях были заложены основы логики и диалектики, которые в средние века, эпоху Возрождения и в последующие исторические периоды стали предметом дальнейшего осмысления и анализа. Аристотель в своих работах одним из первых попытался теоретически разработать проблему общения. В Европе работы представителей классической немецкой философии конца XVIII — начала XIX вв. — Г. Гегеля и Л. Фейербаха — дали новый толчок теоретической разработке проблемы общения. Л. Фейербах создал концепцию любви к человеку, принимаемую им как высшую форму общения: «...отдельный человек, как нечто обособленное, не заключает человеческой сущности в себе. Человеческая сущность налицо только в общении...»². Философско-мировоззренческие идеи и концепции дают возможность обозначить сущность общения, соотнести духовно-нравственные ценности и философское видение мира с позиций современности, что в свою очередь определяет содержание общения.

В России существовали глубокие специфические традиции общения, не имевшие аналогов в других странах, например: «вече», «хождение в народ». «Вече» появилось как результат стремления

людей к общению. Оно представляло собой собрание всех свободных людей города и пригородов для совместного решения различных вопросов.

На этих народных собраниях разбирались проблемы внутреннего правления при неизменном сохранении обычаев народа; вершился праведный суд, рассматривались все вопросы городского бытия. «Хождение в народ» или народничество возникло в конце XIX в. В поиске пути преодоления индивидуализма в сознании, перехода от индивидуалистического творчества к народному, опрошаясь. Как культурное явление русское народничество было намного шире того социально-политического движения, которое называется этим именем. Его умонастроения разделяла почти вся русская интеллигенция. Русская интеллигенция, как пишет Н.А.Бердяев, была чисто русской в своей безгосударственности, поэтому «наше народничество — явление характерно русское, незнакомое Западной Европе, — есть явление безгосударственного духа»³.

Взаимодействие духовной и материальной деятельности человека отражается и на процессе общения, и в более широком смысле на диалоге культур. Характерной особенностью любой культуры является то, что она представляет собой элемент системы множества существующих культур. Распадение ее связей с другими элементами системы, т.е. с другими культурами, может привести к деградации развития нации. Русская культура выросла в сфере постоянных контактов с другими народами. Приобщение Руси к культуре Византии через православие позволило познакомиться с культурой античности. Через Польшу и Литву Россия получала знания о романо-германской и скандинавских культурах. Эти контакты придали Русской культуре черты общеевропейскости. Но от общеевропейской она отличается национальным своеобразием, нравственной свободой, свободой выбора, что равнозначно всему созданному западной культурой.

Н.А.Бердяев писал: «Культура греческая, культура итальянская в эпоху Возрождения, культура французская и германская в эпоху цветения и есть пути мировой культуры единого человечества, но все они глубоко национальны, индивидуально-своеобразны. Все великие национальные культуры — всечеловечны по своему значению»⁴.

Первым русским философом, рассматривавшим проблему общения и диалога культур, был П.Я.Чаадаев. Он предложил условное разделение народов на самобытные и несамобытные или исторические и неисторические. К историческим Чаадаев относил такие народы, которые отвечают следующим требованиям:

1) память народа — воспоминания, поэзия, идеи — должна быть основой устоев общества;

2) идея, свое призвание должны быть осознаны обществом;

3) общество должно находиться в общении с другими народами и вносить вклад в мировую историю;

4) приобретение знаний должно идти путем размышлений, а не заимствований, общество должно иметь прочные умственные навыки; признавать авторитет лишь разума и всевышнего;

5) история народа должна обладать длительностью и непрерывностью; двигаться по пути прогресса, поскольку духовный интерес должен преобладать над материальным; в своем прошлом они должны черпать твердость и уверенность.

Народы Европы Чаадаев считал историческими. Неисторические народы, полагал Чаадаев:

1) не имеют ярких воспоминаний, а потому не имеют памяти;

2) не ведают о своем признании;

3) выделены из всеобщего движения человечества, т.е. не воспринимают его традиции и идеи, не общаются с другими народами, ничего миру не дают и ничего от мира не берут;

4) подражательны, это народ импровизированный;

5) равнодушны к добру и злу; живут только настоящим, и в этом настоящем для них существуют только злодеяние и рабство.

Деление народов на исторические—неисторические переходит у Чаадаева в антитезу народы Запада — народы Востока. Он выделяет следующие признаки, характеризующие народы Востока: подчинение духовного начала светскому, господство исторического закона, неизменность жизни, нравственная иерархия.

Для Чаадаева необходимость открытости культур была очевидна. Для народа, носителя определенной культуры, очень важно, что будет с ним в результате взаимодействия с другой культурой — ослабление или укрепление его собственной культуры, и как следствие этого возможность существования самого народа⁵.

Н.Я. Данилевский ввел понятие культурной самобытности народа. Он определил значение понятий «культурно-исторический тип», «преemptственность», «застой».

Свою систему мировоззрения Данилевский развил вокруг понятия «культурно-исторический тип». К культурно-историческому типу могут относиться государства, не обязательно обладающие политической целостностью. Культурно-исторический тип формируется в результате взаимодействия народов и их культур. Общность культур тем богаче и разнообразнее, чем более независимы и своеобразны

составляющие ее элементы. Данилевский разделил всемирную историю на периоды в соответствии с культурно-историческим типом народа. Деятельность любого народа, принадлежавшего к определенному культурно-историческому типу, является положительной. Развитие особенностей его духовной природы и образа жизни идет самостоятельно, что вносит свой вклад в общечеловеческие ценности. Примером исторического типа может служить общеевропейская культура, характеризующаяся тем, что она состоит из множества культур различных народов. «ЕПравильная, сообразная с законами естественной системы, группировка исторических явлений приводит нас к выводу, что до сих пор развитие человечества шло не иначе, как через посредство самобытных культурно-исторических типов, соответствующих великим племенам, т.е. через посредство самобытных национальных групп»⁶. Культурно-исторический тип народов Европы образовался из древних кельтов, римлян и германцев. Каждая из культур вносит свое неповторимое своеобразие и характеризуется чем-то общим — языком.

Контакт между народами часто приводил к слиянию культур при сохранении ценных элементов национальных традиций. Трудно бывает оценить культуру одного народа на фоне традиций другого народа при сравнении различных культур, опирающихся на свои традиции.

Культуры участвуют в диалоге в соответствии с уровнем своего развития. По мере исторического развития роль культуры в диалоге меняется, в связи с чем возникает проблема понимания и взаимопонимания культур. Для решения этой проблемы всегда существовали два пути: абсолютная невозможность понимания чужой культуры и принципиальная возможность понимания этой культуры.

Первый путь подразумевает локальность культур, отсутствие связей между ними, потому что ставится акцент на своеобразие и уникальность. Второй путь, возникший как реакция на первый, предполагает возможность взаимопонимания культур в их собственных категориях на основе общности.

Первые разработки проблемы общения в современной отечественной философской науке появились в 20-е годы XX в. Было предложено изучать язык в контексте общения людей, так как специфика речи находится в прямой зависимости от условий, формы и цели общения. Ранее на первый план выдвигали «функцию независимого от общения становления мысли». Теперь язык стали рассматривать в качестве средства общения людей, участников общения как «речевых субъектов», а структуру речи — как «их диалог, состоящий из ориентированных друг на друга высказываний»⁷.

В 60-е гг. в нашей стране начала развиваться социальная психология и проблема общения стала одним из предметов ее исследования. С точки зрения социальной психологии под общением понимают взаимодействие людей во всех сферах, включая информационно-коммуникативную, рецептивную и суггестивную. Начиная с 70—80-х годов общение начали изучать в соотнесении психологии со смежными науками — лингвистикой, семиотикой и теорией информации, педагогикой и эстетикой. Эти исследования высветили положительное влияние общения в процессе воспитания, формирования и развития личности и в межличностных контактах. В педагогико-психологической литературе рассматривался вопрос о том, что педагогическое общение является специфической формой, имеющей свои отличия, особенности.

Затем к проблеме общения обратились этнография и философия. Так Г.С. Батишев, анализируя общение, пишет, что недостатком людей является отсутствие глубинного общения. Он считает, что при недостатке глубинного общения нарастает дисгармония между сферами культуры, особенно это влияет на самый низший слой — «где культура превращается в некультуру, в ее самоотрицание и подменяется ее суррогатами»⁸. Сугубо онтологический объективный процесс глубинного общения отличается от обычной коммуникации тем, что онто-коммуникация имеет скупой словарь выразительных возможностей и поэтому не обслуживает цивилизацию, ее можно лишь выявить вовне символики, при участии «не поддающихся распределению содержаний». В отличие от обычной коммуникации, с ее частичностью, в онто-коммуникации человек адресует всего себя. Батишев выделяет следующие категории глубинного общения: а) мироутверждение — «принятие и всежизненное утверждение абсолютной первичности и приоритетности Универсума как мира всех возможных миров»; б) со-причастность — «сопричастность каждого всем субъекта в Универсуме и всех — каждому»; в) приоритет безусловно-ценностного отношения к миру; г) доминантность на других; д) «предваряющее утверждение достоинства каждого другого в неявных слоях его бытия»; е) творчество как свободный дар встречи; ж) сотворчество⁹. Исследования Г.С. Батишева внесли большой вклад в теорию коммуникации, позволили в новом аспекте рассмотреть природу общения людей.

Для того чтобы общение происходило успешно, необходимо знание процесса общения, его функций, а также изучение интересов и запросов людей, принимающих участие в общении. Необходима и заинтересованность в разрешении задач, возникающих в процессе

общения, обстоятельное разъяснение отдельных вопросов и т.д. Общение включает не только передачу информации, но и предполагает установление благоприятного варианта взаимовлияния. Рассматривать взаимовлияние нужно исходя из того, что люди — существа, живущие сообществом. Они общественно зависимы и общественно приспособляемы. Природа устроила людей так, что они влияют друг на друга как преднамеренно, так и непреднамеренно. Люди непрерывно воспитывают друг друга всяким проявлением своим: интонацией, улыбкой, приходом, уходом и т.д. Каждое неодобрение, протест исправляют внешнюю грань человеческой личности, облагораживают ее. Преднамеренное влияние сводится к тому, что люди воспитывают друг друга всегда — не только своей деятельностью, но и бездеятельностью. Деятельность одного человека вызывает у другого уверенный ответный поступок. Бездеятельность — безвольное отсутствие ответного поступка. Если, с одной стороны, резкий ответ, грубое требование могут не исправить, а озлобить того, против кого они направлены, то, с другой стороны, уклонение от энергичного порицания поступка может быть расценено как попушение, потакание, соучастие.

Во взаимном общественном воспитании людей необходима и мягкость, и твердость. Самоуничтожение окружающих приводит к возникновению у личности различных отрицательных проявлений, пример тому — рабовладение, которое развращает не только раба, но и рабовладельца. Энергичная воля одного человека действует на окружающих укрепляя и увлекая, вызывая творческим ритмом ответный творческий ритм. «Воля к чужому волеию помогает безвольному осуществить волевой акт»¹⁰.

Непреднамеренное влияние духа и любви, выражающихся во взгляде, жесте, походке и др., бессознательно действует на человека, вызывая в нем ответные явления. Человек с детства воспринимает поток чужого воспитывающего волеизъявления, которое направлено на определение, оформление и укрепление его воли. «В процессе духовного роста человечества запасы верно направленной волевой энергии накапливаются, отрешаются от единичных субъективных носителей, находят себе новые, не умирающие общественно организованные центры и способы воздействия и в этом сосредоточенном и закреплённом виде передаются из поколения в поколение»¹¹. В результате этого в обществе появляются понятия — приличия, такт, а также распоряжения и законы, которые, воздействуя на автономную волю члена общества, побуждают его самого к необходимому и духовно верному автономному самопринуждению. Это не относится к

человеку, уже сильному во зле, а к человеку, слабому в добре, но еще не окрепшему во зле. Такая оценка природы человеческого общения особенно важна для решения проблем диалога в современном мире.

Говоря об эстетической и духовной функциях общения, необходимо рассмотреть само понятие духовность. В философском смысле понятие «дух» означало нематериальное начало, включающее в себя мышление, сознание и чувства, волю, интуицию. Впоследствии это понятие обрело смысл жизнестойкости индивида («сильный духом», «слабый духом»). «Дух — это, во всяком случае, лишь те душевные состояния, в которых человек живет своими главными силами, ... обращенными на познание истины; ... словом, на то, что человек признает высшим и безусловным благом... дух это то, что объективно значительно в душе»¹². Связанное с понятием «дух», понятие «душа» — категория, отражающая внутренний психологический мир личности. И.А.Ильин писал: «Душа не то же самое, что дух. Душа — это весь поток не-телесных переживаний человека, помыслов, чувствований, болевых ощущений; Е .воспоминаний и забвений...»¹³.

Духовный мир личности не ограничивается какой-либо одной стороной восприятия. В он вбирает в себя многообразие форм и видов его сознания, постижения и отражения.

Духовность — понятие, включающее в себя многие грани духовного освоения мира: эстетические, нравственные, художественные, религиозные, правовые, этические и т.д. Духовность тесно связана с понятием духовного единства народа. И.А.Ильин считал, что глубоко духовный творческий национализм следует воспитывать с раннего детства. Национальность человека определяется укладом его бессознательной духовности. Для формирования этого уклада с детства главным следует считать язык «как вместилище всей души, всего духовного уклада и творческих замыслов народа».

Возрождение бессознательной национальной духовности определяет и взаимоотношения народов. Тот человек, который понимает, что такое национальный дух и любит его, понимает также, что «великое русское — велико для всех народов; и что гениальное греческое — гениально для всех народов»¹⁴. Такой человек не способен ненавидеть и презирать другие народы, он чтит духовность их национальной культуры. Поэтому можно сделать вывод, что основой межнационального общения является индивидуальная национальная духовность человека.

О показателе духовной ценности и целостности человека как части природы писал М.М.Пришвин. Он ставил духовное общение выше всего. Пришвин стремился помочь человеку научиться знанию

самого главного, что есть в нем самом, в природе и обществе. Его по праву можно считать основоположником русской лирико-философской прозы. Предшествующая культура — именно философское и духовное наследие древности, отличающееся глубиной мысли, была предпосылкой для прозы Пришвина.

Чаще всего культуру определяют как совокупность материальных и духовных ценностей, созданных человечеством. Пришвин же понимал суть культуры «в творчестве понимания и родственной связи между всеми людьми»¹⁵. Универсализм в определении сути культуры он тесно связывал с лирико-философским анализом социокультурных связей. Культура для Пришвина — облагороженная, очеловеченная природа — часть целого. И задача человека постараться выявить свою связь с ней, свое место в ней и через самого себя показать богатство и возможность культурно-ограниченной природы. Пришвина можно отнести к тем мыслителям, которые внесли ощутимый вклад в жизнеспособное ядро культуры.

В своих поисках подлинной культуры отношений между людьми Пришвин размышляет о культуре и образовании. Он отдает предпочтение духовно образованному человеку, относящемуся с родственным вниманием как к ближним, так и к дальним. В работах Пришвина разработана философия общения и культура дружеских отношений. Он считал, что основой нашей русской нравственной жизни является культура дружеских отношений. Пришвин не сравнивал себя с философами и не претендовал на особое место в философской науке. У него нет стройной философской системы. Философские мысли разбросаны в произведениях яркими пятнами. Его философия не схластична, не оторвана от жизни. Пришвин был сторонником самоотверженного погружения в созерцание предмета, поэтому он умел видеть все изнутри и донести сущность его в слове¹⁶.

Проблематика развития человеческих взаимоотношений общения людей друг с другом на микро- и макроуровнях, рассматриваемая русскими философами в XIX—XX вв., показывают всю сложность и многоаспектность данных процессов. Исследование проблем процесса общения и диалога культур, как универсальной межчеловеческой коммуникации, актуально и в XXI веке. Взаимодействие культур представляет основу развития и занимает ведущее место в ценностных ориентациях людей, помогая устранить противостояние, обособление и изоляцию в любой форме.

Примечания

- 1 *Бахтин М.М.* Эстетика словесного творчества. М., 1979. С. 312.
- 2 *Фейербах Л.* Избранные философские произведения: В 2 т. Т. 1. М., 1955. С. 203.
- 3 *Бердяев Н.А.* Душа России // Русская идея. М., 1992. С. 298, 306.
- 4 Там же.
- 5 *Чаадаев П.Я.* Сочинения. М., 1989.
- 6 *Данилевский Н.Я.* Россия и Европа. СПб., 1871. С. 117.
- 7 *Бахтин М.М.* Указ. соч. С. 245.
- 8 *Батищев Г.С.* Особенности культуры глубинного общения // Диалектика общения. М., 1987. С. 15.
- 9 *Батищев Г.С.* Указ. соч. С. 46.
- 10 *Ильин И.А.* Путь к очевидности. М., 1993. С. 25.
- 11 Там же.
- 12 Там же.
- 13 Там же.
- 14 *Ильин И.А.* Сочинения: В 2 Т. М., 1993. Т. 1. С. 12, 227, 235.
- 15 *Пришвин М.М.* Сказка о правде. М., 1973. С. 210.
- 16 *Кучмаева И.К.* Путь к всечеловеку. М., 1997. С. 17.

Джузеппе Астутто
(Университет Катании, Италия)

Кавелин о происхождении Российской государственности

До Кавелина российские историки, изучавшие вопросы происхождения Российского государства, не владели комплексным методом, который сегодня общепризнан как бесспорное завоевание современной историографии. Будучи в основном историками права или философами, занимавшимися правом, они приспособляли свои теоретические схемы к изучению источников уже открытых до них (например, летописей).

В первой половине XIX в. преобладало мнение о глубоком различии между историческим развитием России и западной Европы. Поддержанный лучшими знатоками истории Древней Руси, но не подтвержденный специальными исследованиями и достаточной фактической базой, этот тезис был «освящен» во многих исторических работах общего характера. Понемногу стали появляться попытки немногочисленных ученых, высказывавших сомнения в глубине этой теории. Карамзин в начале XIX в. озаглавил свое основное произведение «История государства Российского», признавая государственный и политический элементы жизненной частью русской истории. В этом произведении он неоднократно обращал внимание на то, что немало русских институтов были удивительно схожи с германскими.

Славянофилы дали новое прочтение так называемой «норманской теории». Придавая особое значение добровольному «призванию» норманнов, они подчеркивали, что русское государство, в отличие от других западных государств, возникло не в результате завоевания. Для России, таким образом, не годились теории французских историков (Гизо и Тьерри), привнесившие социальные конфликты в борьбу двух этнических групп, завоевателей и завоеванных.

Этим взглядам было противопоставлено новое культурное течение, сформировавшееся в конце 40-х годов XIX в., — историки-западники так называемой «государственной школы», самыми автори-

тетными из которой были молодые профессора Московского университета Кавелин, Соловьев и Чичерин. Впервые русская история, как древняя, так и современная, стала историей государства и историей политики. Откуда возник их интерес к изучению истоков русского государства? Недавние исследования Берлина, Валицки и Вентури прояснили вопрос о способах и времени проникновения европейской (в частности, немецкой) философской мысли в Россию в первой половине XIX в. Из идеалистического историцизма представители «государственной школы» приняли в основном миф о государстве и его прогрессивной функции в развитии страны. Исходя из этих предпосылок строились их исследования о зарождении и характере русского государства. Суждения об этих историках должны строиться, однако, на внимательном анализе их произведений, на что я и обращаю особое внимание. Я изучал работы этих историков; результаты исследований будут опубликованы в ближайшее время. Сейчас я остановлюсь только на открытиях в области историографии и новом междисциплинарном, то есть комплексном методе Кавелина.

Необходимо вспомнить о новом культурном контексте, в котором созревают эти новые исследования. Это был период, названный Анненковым «замечательным десятилетием», в течение которого интеллигенция, принимая новые идеи, привнесенные из Европы, порвала связи со старым миром и традиционной культурой. Несмотря на усилия цензуры, в самодержавной и православной России целое поколение интеллектуалов приближается к западной литературе и философской мысли. В эпоху сильного авторитаризма интеллигенция обращается к изучению наименее опасных наук: истории, литературы и философии. Исторические исследования в таком контексте играют важную роль и концентрируются в основном на особенностях русской истории, истоков возникновения государства и связях России и Европы. В доказательство тесной связи русской и западной культур наиболее оригинальный вклад внес в 1-й половине XIX в. Густав Эверс, немецкий историк, который в своем исследовании «Древнейшее русское право в историческом его раскрытии» попытался объяснить переход от жизни племенной к форме государственной в России. Долго концепции Эверса не находили отклика у русских историков. Однако в середине 40-х годов, когда принципы исторической школы и немецкой философии распространились в России, Кавелин, Соловьев и Чичерин подхватили теории немецкого профессора и развили их в своих исторических исследованиях. Исторические дебаты на темы племенной жизни становятся самым важным вопросом для исследователей русской истории, так же, как

несколько десятилетий назад «норманская теория». Именно Кавелин впервые в русской истории применит племенную теорию. В противоположность концепциям славянофилов Кавелин укажет сходство русской племенной жизни с патриархальной жизнью других народов и, таким образом, сблизит историческое развитие России с развитием Западной Европы, нанеся удар теории самобытности истории развития России, и откроет новые просторы для изучения славянских институтов власти.

Сформировавший свои взгляды не без влияния Грановского и Белинского, Кавелин, профессор истории русского права юридического факультета Московского университета, занимается изучением древнерусского права. В 1847 г. он публикует в журнале «Современник» исследование, в котором формулирует свои историографические концепции, — «Взгляд на юридический быт древней Руси». По утверждению современников, оно стало истинным манифестом новых исторических концепций западников.

В противовес Карамзину, более расположенному воспринимать исторические факты как выражение фатальных обстоятельств и проявление Провидения, Кавелин занят поисками духа и принципов, характеризующих русское прошлое. Понять их значение помогает ему теория, воспринятая им из гегельянских концепций, привнесенных в Россию Эверсом. Но схема развития социальной жизни и русских учреждений (семья — племя — род), предложенная Эверсом, и три фазы развития человеческого общества, описанные Гегелем («семейная» фаза, «гражданское общество» и «государственная» фаза), его не убеждают. Кавелин принимает принципы, но меняет фазы. По новой схеме Кавелина эволюция русской государственной структуры начинается с «племенного» периода, в течение которого политическое единство страны гарантировалось наличием единственного главного клана, исключавшего, однако, «принцип индивидуальности». 2-я фаза — «семейная» (или «наследственная»), характеризующаяся политическим дроблением России; но в отличие от соответствующего периода «гражданского общества» в Европе индивидуум не был свободен от семейных уз. Во время последней, «государственной», фазы установилось политическое единство страны и укрепились основы индивидуальной, личностной жизни. С формулировкой племенно-семейной теории и последующего развития государства отрыв Кавелина от славянофилов очевиден. Особые предрасположенности русского народа его уже не интересуют. Освободившись от идеализации славянофилов, Кавелин может изучать русскую историю,

используя новый методологический подход. Исторические данные относительно общественного строя и изучение права становятся предметом исследований Кавелина, начиная с эпохи средневековой Руси.

В отличие от Погодина, товарища славянофилов, его не интересует более вопрос о том, были ли норманны завоевателями или же были призваны славянами добровольно. Кавелина интересует, внесли ли пришельцы серьезные изменения во внутреннюю организацию Руси. С племенной теорией мотивы «призыва» норманнов упрощаются. Поскольку племенная жизнь не благоприятствовала развитию социального духа, выбор главы, или князя, провоцировал бесконечные разногласия. В этом контексте славяне предпочли пойти под власть иностранца, чужого в равной мере для всех. Таким образом норманны были призваны в качестве судей и военных стражей. Едва прибыв, они повели себя таким образом, как вели и во всем мире: сражались на стороне разных родов, добывали тяжелые дани, судили. Так родилась военная дружина под командованием иностранных князей. Дружина, как подчеркивает Кавелин, говоря о том новом, что привнесли норманны, это организация, основанная на личностной основе и, следовательно, незнакомая Руси племенной. Впервые появились зачатки государственности и политического единства Древней Руси. Но, продолжает Кавелин, норманны быстро попали под местное (туземное) влияние, и новые учреждения, как привнесенные извне, потеряли силу и исчезли вместе с норманнами.

В кратком экскурсе в средневековую Россию Кавелин собирает как факты, подтверждающие племенной принцип, так и указывающие на его распад, сначала при процессе образования гражданского общества, а затем государственности. Во время княжения Ярослава Россия управлялась одной родственной группой, и каждый князь, который принадлежал к ней, получал часть территории. Самый старший становился великим князем, которому подчинялись все другие. Кавелин описывает формирование уделов и трансформацию князей в простых собственников — вотчинников. В борьбе княжеств постепенно возникает Великое княжество Московское.

Кавелин указывает разные области деятельности, где Московские князья, забыв о личном, все внимание уделяли государственным делам: войнам, мирным договорам, образованию огромной территории, которая требовала регулярного административного управления. Так, по Кавелину, с объединением Руси под властью единого Великого князя началась новая эпоха в политической и государственной жизни. Московское государство, однако, лишь подготовило почву новому процессу, который продлится два столетия. По Кавелину, де-

тельность Ивана IV некоторым образом предваряет деятельность Петра Великого. К сожалению, после смерти Ивана IV все его реформы либо были пущены на ветер, либо потеряли свое значение. Во время его правления прекратилось разделение на опричнину и земщину. Снова появились наместники в местных администрациях. Дворяне превратились в чиновников, которым присваивались аристократические титулы. Могло ли падение Ивана изменить ход истории? Кавелин, не забывая принципов исторической преемственности, указывает, что несмотря ни на что, необходимость продолжения реформ проявилась в XVII в.

С первыми Романовыми возобновилась борьба царя против остатков старинны, предшествующих появлению государственности. Правительство, как и раньше, вело эту борьбу в области административной. Алексей Михайлович постепенно уклонился от контроля Боярской думы и все важные вопросы стал решать с секретарями Тайного приказа, противодействовал местничеству, а в 1682 г. Федор Алексеевич упразднил этот государственный институт. XVII в. представляет, по схеме Кавелина, типичную переходную эпоху, в которой все более важную роль начинают играть государственные институты. С приходом Петра Великого этот процесс ускоряется. По Кавелину, Петр Великий явился творцом новой России и своими реформами заложил возможности последующей европеизации страны. Это — тема, которая и помимо академических диспутов сама по себе приобретает в конце сороковых годов особое политическое значение. Славянофилы, подчеркивая уникальность прошлого России, приходили к заключению об оригинальности будущего. На их утверждения Кавелин отвечал, что несмотря на разницу и множественность путей, все народы вдохновляются единым идеалом и что русский народ в эпоху Петра Великого вступил на путь европеизации.

Несмотря на то, что его исследование синтетическое и в нем есть противоречия, Кавелин оставил глубокий след в русской историографии. Его университетские ученики, Соловьев и Чичерин, углубят его теоретический замысел историческими исследованиями, основанными на богатом архивном материале, используя новые более сложные методы. Работы Соловьева являются краеугольным камнем в русской историографии (об отношении Новгорода с великими князьями, история отношений между Рюриковичами, а затем первые тома истории России с древнейших времен). Почти в те же годы выходят работы Чичерина: «Областные учреждения России в XVII в.», «Опыты по истории русского права», «Духовные и договорные грамоты великих и удельных князей», «Обзор исторического развития сельс-

кой общины в России» и «О народном представительстве». Этими работами государственная школа закладывает фундамент для целой серии исследований о русской государственности, благодаря которым именно в Московском университете в последующие десятилетия появились такие ученые, как Ключевский.

В настоящее время ощущается необходимость исследования об этих историках XIX в., чтобы четко осветить то, что побудило их изучать истоки возникновения русского государства и поставить, таким образом, на новом историческом витке проблему отношений Западной Европы и России.

О Г.В.Флоровском по поводу его писем евразийской поры

Говорят, два медведя в одной берлоге не уживаются. В случае с евразийством в одной берлоге оказались сразу четыре медведя — четыре чрезвычайно талантливых и крайне амбициозных молодых мыслителя.

Евразийство зародилось в жарких спорах о судьбе России, возникших в Софии весной 1921 г. по поводу вышедшей в 1920 г. брошюры кн. Н.С.Трубецкого «Европа и человечество» и первое печатное выражение нашло в вышедшем в начале августа сборнике-манифесте «Исход к Востоку» (София, 1921). Уже этот первый сборник выявил существенные различия в мировоззренческих позициях. Но поначалу это были плодотворные разногласия, ибо все четверо объединились в одном: в страстном желании переориентировать русскую эмиграцию с бесплодного политиканства на духовное творчество, резко противопоставить лозунгу о примате политики лозунг о примате культуры. Спасение России они видели не в очередных социально-политических потрясениях, а в развитии ее творческого потенциала, которое возможно, с их точки зрения, только на религиозной основе¹.

Духовное единство или, как выражался Н.С.Трубецкой, «единство настроения» не выдержало испытания прежде всего медными трубами. Неожиданный и скорый успех первых евразийских сборников, а также привходящие политические обстоятельства подвигли самих евразийцев изменить своим первоначальным замыслам и переключиться с научно-творческой на пропагандистскую деятельность. И самым стойким противником такого «дрейфа» евразийства выступил Г.В.Флоровский, о чем и свидетельствуют ниже публикуемые письма. В старости Флоровский пытался полностью отрицать свою приверженность евразийским идеалам, но письма показывают,

¹ К сожалению, современные попытки «возродить» евразийство движимы прямо противоположным пафосом — пафосом политизации религий.

что он не только был евразийцем, но даже пытался взять на себя непосильную задачу духовного лидера движения, чтобы удержать его в русле первоначально поставленных задач.

В связи с этим выскажу свое субъективное предположение, что лидерские качества Флоровского, несомненно ему присущие, оказались неподходящими и неэффективными именно в данной психологической ситуации. Несмотря на то, что он несомненно превосходил всех основателей евразийства в религиозно-философской подготовке и по меньшей мере не уступал им в способности к масштабному «стратегическому» мышлению, психологически он был наименее совместим с остальными членами данной группы. Среди основателей он был единственным недворянином и провинциалом. Флоровский гордился тем, что, благодаря отсутствию в столицах, он не отравился духовными ядами Серебряного века, а вместе с тем ознакомился со всей основной его печатной продукцией, которая в Одессе была доступна читателю так же, как и в столицах. Но гордиться тут, собственно говоря, было нечем. В гуманитарной сфере только богатство форм общения обеспечивает тот «фильтр», сквозь который удастся рассмотреть глубину содержания произведений духовного творчества. Именно в провинции из-за скудости форм общения воспитывается способность и вкус к упрощению, так необходимые для руководства «массами». Вспомним таких мастеров манипулировать массовым сознанием, как В.И. Ленин, Н.Г. Чернышевский, А.Ф. Керенский и многие другие. Но для лидерства среди творческой элиты указанные качества оказываются совершенно непригодными.

Конечно, со временем следы провинциального воспитания Флоровского стали менее заметными, но не даром же он особенно ценил у Достоевского его анализ того, как испытывающий сложности в общении человек пытается ради сохранения своей личности сузить свой круг общения, поставить себя в щадящие психологические условия, но тем самым только ускоряет деградацию своей личности.

Во взаимоотношениях Флоровского с остальными основателями евразийства сложилась парадоксальная ситуация: именно он, провинциал, призывал евразийцев преодолеть географический и исторический провинциализм, не противопоставлять себя ребячески деятелям культуры старшего поколения и не соблазняться идеей влияния на «массы». Но он не смог найти пути к сердцам своих коллег, не смог с помощью аргументов привести их к такому пониманию ситуации, к какому они позднее были приведены ходом самих исторических событий. В его призывах к объединению здоровых творческих сил эмиграции коллеги заподозрили желание самому выделить

ся, играть «особую роль», лишит их сладости лидерских ощущений. Опенивая предлагаемый Флоровским проект издания с более широкими задачами и с более широким кругом авторов, Н.С.Трубецкой в письме к П.П.Сувчинскому от 12 февраля 1923 г. пишет: «Проект Флоровского, по моему, есть плод, с одной стороны, его обычной «гримзомании» (пристрастия к старым гримзам), с другой, — желания где-нибудь напечатать некоторые задуманные им статьи, не имеющие прямого отношения к евразийству.. У Флоровского выходит так, что он задумал несколько статей, а для того, чтобы их напечатать, изобретает журнал, составляет список сотрудников, заказывает им статьи, которые бы обрамили его собственные статьи. Так дело не делается». И далее в том же письме добавляет: «Надо писать для «середняка», для «широких масс». Сообразно с этим все меняется. Не толстые сборники, а серии брошюр. Не исследования, а пропаганда».

Грустно после этого читать то, что пишет тот же Трубецкой уже семь лет спустя в письме к П.Н.Савицкому от 8-10 декабря 1930 г. «Теперь я чувствую, что прежний «я» отошел куда-то в прошлое, в историю... Я постоянно перечитываю свои произведения евразийского периода, а также переписку этого времени. И многое теперь мне кажется ребячеством. Мы преувеличенно ценили свою собственную молодость, считали ее главным своим преимуществом по сравнению со «старыми гримзами» и, благодаря этому культу собственной молодости, искусственно задерживали свое развитие. Теперь это для меня психологически невозможно. Я не могу притворяться молодым... И это удерживает меня от безответственности и той специфической поверхностной смелости, без которой евразийство не могло бы состояться. Я утратил и тот молодой оптимизм, которым евразийство, может быть, было сильно и привлекательно, но который в то же время неизбежно должен был рано или поздно разбиться об жизнь...

К целому ряду вопросов, к которым я прежде подходил с самоуверенной определенностью, я теперь подхожу с холодным скептицизмом. Одним из вопросов, в котором мой «зрелый возраст» наиболее сказывается, это вопрос о специализации научных знаний. В прежнее время я брался говорить о чем угодно. Это было «принято» в евразийской среде (о чем только ни брался рассуждать любой из нас!). Теперь, пересматривая свои и наши прежние писания, я многое воспринимаю как ребяческую отсебятину. ...Широкие и большей частью поспешные обобщения, столь характерные для евразийства, в настоящее время мне претят. Я научился ценить «солидность», полюбил ее. Или лучше сказать, научился видеть шаткость и иллюзорность широких обобщений. Прочность конструкций для меня важнее ее грандиозности...

Все это я, кажется, смутно чувствовал и раньше, еще будучи евразийцем, но особенно явственно осознал я все это теперь».

То, что и ранее он это «смутно осознавал», видно из более ранней переписки, но из нее же видно, что соблазн «эффекта» был слишком притягателен.

Сообщая в письме к Сувчинскому от 15 марта 1925 г. о ходе работы над брошюрой «Наследие Чингисхана», Трубецкой признается: «Она может иметь известный агитационный успех, но может сильно повредить нам. Обращение с историей в ней намеренно бесцеремонное и тенденциозное». А в письме к тому же Сувчинскому от 11 апреля 1925 г., объясняя, почему эту брошюру нужно издать под псевдонимом и распространять только в границах СССР, Трубецкой добавляет, что при ее написании он «много кривил душой в угоду ударности».

В цитированном выше письме от 15 марта 1925 г. Трубецкой, говоря о трудностях, связанных с написанием упомянутой агитки, добавляет: «Есть там одно место, которое никак не вытанцовывается: это поношение старого режима, которое надо сделать так, чтобы ясно было, что большевизм (в смысле официального курса коммунистического правительства) есть продолжение недостатков старого режима и потому является недостаточно революционным, а подлинно революционным является только наше дело. Тут должна быть демагогия. Очень трудно».

Все попытки Флоровского вернуться в евразийское движение, чтобы удержать его от скатывания на уровень пропаганды и демагогии, воспринимались евразийцами как досадные помехи «забаве взрослых шалунов».

«Возвращение Георгия Васильевича, — сетует Трубецкой в письме к Сувчинскому от 20 декабря 1923 г., — осложняет дело. Из письма его к Вам совершенно ясно, что внутренне он от нас чрезвычайно далек. «Евразийский Временник» проникнут особым, как Вы любите говорить, «пафосом» или «тонутом»... А между тем Г.В. именно в этом «созвучать» не может... И тот неподдельный и непосредственно ощущаемый подъем, которым веет каждая страница «Временника», им воспринимается как «литературщина» и «демагогия». Самое «подданство Иден» он воспринимает как нечто греховное».

Как ни странно, верность идеям первоначального евразийства сохранил именно отторгнутый этим движением Г.В.Флоровский, о чем свидетельствуют многие страницы его главной книги «Пути русского богословия» (Париж, 1937), но эта тема для особого разговора.

Публикуемые ниже письма хранятся в фонде 5783 ГАРФ, так же как и цитируемое выше письмо Трубецкого к Савицкому. Письма же Трубецкого к Сувчинскому цитируются по ксерокопиям, любезно переданных мне в 1992 г. (с просьбой публиковать их по мере возможности) тогдашним владельцем подлинников Вадимом Козовым, за что хочу в очередной раз выразить ему, к сожалению ныне уже покойному, свою глубокую признательность.

Письма Г.В.Флоровского публикуются с некоторыми сокращениями.

А. В. Соколов

Письма Г.В.Флоровского 1922-1924 гг.

Praha, IV
Keplerova ulica, Hotel Savoy, č 17.
14/27 XII.1922

Дорогой Николай Сергеевич. Известие о Вашей болезни нас очень взволновало и обеспокоило. Напишите подробно, как идет Ваше лечение и как Вы себя чувствуете. Думаю, что Вы не очень на меня сердитесь за мою безответственную лень по эпистолярной части. Последние недели я вообще никому не писал, т.к. был заморожен очень противной работой по приведению моей диссертации о Герце не в окончательную готовность для сдачи в печать. По зрелому обсуждению и с одобрения П.И-ча² я решил использовать напоминающие «Слова» о том, что книга ими принята. Других издательских перспектив за целый год не открылось <...>.

В настоящее время я загружен работой: чтением курса о Владимире Соловьеве в «Русском Институте», учрежденном Союзом Академических Групп (еженед. 23 часа), ведением семинара по истории философии права на русском юрид. фак. (о том же Сол.) и т.п. У меня складывается две книги — о Владимире Соловьеве, которые надеюсь кончить к лету, и о «Теократич. идеале в общественно-философских учениях XIX в.». Корни теократизма — в масонстве, у С.Мартена, почитателем которого был и Maistre. Читаю теперь и того и другого — и зрелище гнусное! К масонам восходит и Соловьев — в этом будет гвоздь моей книги: на гнев латинян и к огорчению розовых кадетиков. Мои лекции и занятия идут успешно, подбирается группа дельных студентов, душ в 6-8. М.б. что из них и выйдет.

Статья для католического сборника ладится плохо, но надеюсь скоро ее кончить — пишу о том, что всехристианское объединений и уния суть идеалы светские и внушены духом мирской гордости. Очень

мешает то, что те же мысли в ином повороте приходится развивать и в книге о Соловьеве, и в том будущем сочинении, которое я исподволь продумываю и которое должно представить мою философскую «систему».

Кат. сборн. меня несколько тяготит — своей неполнозвучностью и, главное, не нравится статья Карташова.

Когда-нибудь напишу подробнее. Сейчас тороплюсь бежать по свету за всякими житейскими мелочами. Пишите.

Подтверждаю просьбу о книгах, изложенную устно Александру Евгеньевичу³.

Ксения Ивановна⁴ передает приветы.

Привет княгине и детям.

А главное, не считайтесь письмами и не пеняйте за мое краткое и обрывочное письмо. Также и за караули.

Выздоровливайте. До свидания, Ваш Г. Флоровский.

Поздравляю с праздником и Новым Годом.

Praha IV.

Keplerova ulica, Hotel Savoy, с. 17.

1923.11.1

Дорогой Николай Сергеевич. Только что с превеликим надрывом кончил статью для сборника и ввиду спешки — Сувчинский⁵ уже сдал рукописи в набор и первые листы уже набраны — не переписывая отослал в Берлин. Статья озаглавлена Два Завета и религиозно-философски разъясняет противоположность **эсхатологического** идеала мирового и вселенского «всеединства» в «единении духа», когда вообразится Бог всяческая во всем, и **исторического** авторитарно-принудительного объединения распыленного множества общностью власти и внешней организацией. Выполнением этого задания я не вполне доволен и рискнул сдать свое писание только в порядке послушания. Собираюсь подробно раскрыть свое построение в ряде статей, которые и продумываю: в связи с чтением лекций о Соловьеве и изучением разных вещей (того католического богослова Moehler'a⁶, который повлиял еще на Хомякова, «Света невечернего» Булгакова, Местра и т.д.). Работаю очень растрепанно, читаю урывками и почти ничего не пишу. Кроме тысячи мелочных дел и лекций мешает погода и горло, все время пухнушее, дерущее и т.д.

Полученные от А.⁷ 750000 марок Сувчинский своевременно обменял на фунты и по счету Савицкого⁸ имеет сейчас около 150 ф., в т.ч. от сборника будут остатки. Кстати, в последнюю минуту Сувчин-

ский прислал статью Ильина⁹ о литургии, с настойчивой **просьбой** об одобрении. Я дал свое согласие, хотя литературно статья очень не ловка и даже — в ущерб убедительности. Материал скомкан и не выступает ярко. Кое-что спорно. Но в общем, мне думается, и в теперешнем виде при небольших поглаживаниях она будет полезна. — Я ставлю на очередь два дела:

1. Издание **толстого** журнала, под **евразийской** редакцией, но без ярких цветов и без евразийского анонса. Расчет на 40 печ. листов в год. Средства искать помимо издательств для обеспечения себе всяческой свободы. Надо — по теперешним ценам — не много: фунтов 120-150 (200-300 долл.) на год; если нажать все пружины (УМСА — через Никитина, генерала Гурко и т.д.), то мы найдем их. Мотивы: намечаются **чужие** издания; надо перебивать инициативу и к себе перетягивать даже безразличные силы, которые можно заставить **служить** себе. Если бы мы могли пустить в начале лета книжку I-II в 20 листов, мы бы очень укрепились. Я проектировал бы такой состав:

а) ред. «декларацию» — примат культуры, своеобразие России (Евразии), национальное творчество и т.д.;

б) Вы — об историческом касании славянства с Востоком или об Афанасии Никитине (помните наши разговоры в Софии?) или о расколе или о политическом и культурном обосновании «панславизма» или более обстоятельно об индийской религии (вот Вам программа евразийского послушания на год: все темы одну за другой!);

в) **Савицкий** — или о смысле хозяйственного творчества, или о конкретных задачах, р. экономического восстановления или о прошлом русского искусства;

г) **Сувчинский** — о теургических соблазнах в искусстве (**положительно задание для него**: Пусть и для себя продумает опасность подмены богослужения лже-мистериями и театром);

д) я — «Третье искушение» (христианство и мир), — «Метафизические предпосылки общественного утопизма», — «Пантеизм и теодицея» и т.д. (Я надеюсь написать их одну за другой, как главы вызревающей книги, и ввиду их «нейтрального» содержания распределять между разными «журналами» о чем ниже);

е) Бицилли¹⁰ — или часть из его докторской диссертации (только что конченной) о становлении исторического понимания, или — это надо ему заказать — об иезуитском богословии (особ. Маллина) в связи с Тридентским собором;

з) Вернадский — об общественном действовании Церкви в Византии (он этим сейчас занимается);

ж) Арсеньев¹¹ — о мистике Запада и мистике Востока или — очень желательно — об идеале совершенного человека по «Добротолюбию»; и о Молитве;

з) Святопол-Мирский¹² — что-то предлагал Сувчинскому; далее предчувствую Ваши инвективы, но храбро перехожу к старым гримзам;

и) Новгородцев — или о «Переписке» Гоголя (пишет), или об омертвлении демократического идеала (пишет), или — заказать! — об общественном строительстве и Страшном Суде (думает!);

к) Струве¹³ — о смысле государства или о необходимости и свободе;

л) Лосский¹⁴ — о той же необходимости и свободе или о вере, или о кризисе европейской мысли;

м) Завадский¹⁵ — о Пушкине или о своеобразии русского языка.

Этого хватит на толстую книжку. Можно было бы соблазнить и Зеньковского¹⁶, задумавшего сб. «Прав. И культура» (1 вышел) и переманить у него, например, Соловьева...

Все это весьма приблизительно. Но подумайте и напишите.

II. В связи с сообщенным Вами планом Арсеньева — Меллера-Закомельского¹⁷ я предлагаю обсудить издание ряда общедоступных сборников о православии след. содержания: статьи — скорее компилятивно-научающие нежели оригинально изыскательные — и главное, — переводы (с истолкованием) из св. отцов и богослужебн. книги. На первый раз след. план (повторяю план Арс. с **существенными** поправками):

а) Церковь, как естество христианства (Христианство — Церкви);

б) Воскресение Христа и упование всеобщего воскресения;

в) Апостол Павел и христианство в языческом мире;

г) Таинство Евхаристии и жизнь первых христиан;

д) Игнатий Богоносец и первые мученики;

е) Отшельничество и смысл христианского аскетизма;

з) Макарий Египетский;

ж) Симеон Новый Богослов;

и) Федор Студит;

н) Кирилл и Мефодий;

к) Киево-Печерский монастырь;

л) Троице-Сергиевская лавра;

м) Тихон Задонский;

н) Серафим Саровский;

о) Религиозная тоска русской интеллигенции, ее миражи и — «Свет Невечерний».

Я не ввел сюда переводов; перечислю их особо:

- а) Прокомментированный богословски русский перевод частей Послания Ап. Павла к Римлянам в связи с (в);
- б) прокомм. перевод литургии верных в связи с (г) и с использованием святоотеч. толкований;
- г) Избр. места из Acta martyrum. В связи с (д);
- д) Избр. места из Иоанна Моска, Добротолюбия, Житий; <...>.

Praha IV.

Keplerova 8. Hotel Savoy, 16-17.

1923.IV.7 — III.25.

Дорогой Николай Сергеевич. Христос Воскрес, горячо Вас обнимаю, целую и поздравляю. Евразийский привет и поздравление княгине и детям. Неужели я Вам действительно не писал с самого Нового Года? Только теперь догадываюсь, что, к сожалению, поступил именно так. Примите мое чистосердечное раскаяние и простите меня по-евразийски. Т.е. напишите мне подробно все о себе. Не стану сейчас излагать подробно наши новые планы — это взял на себя П.Н.¹⁸ В предположенных двух сборниках «Устоев» я хочу написать так: **в первом** — Европа, к. философская проблема (в связи с вопросом о европейскости и европеизации России); **во втором** — Православие как путь творчества (заголовок краденный — от незаписанного пражского реферата Карташова)¹⁹. Обе статьи внутренне связаны и сопряжены. Надеюсь, что удастся с Вами сговориться (л. 146 об). по тем пунктам, где наши подходы своим различием определяют расхождение утверждений, — и прежде всего по вопросу о культурно-исторических типах и множественности **культур**. Вполне признавая множественность несоизмеримых бытов, бытовых укладов, признавая новоевропейскую **культуру** большой и зараженной, я все более укрепляюсь в мысли, что «культура» есть и **должна** быть едина. Впрочем, не будем сейчас заводить спора. Боюсь, что идея культурно-исторических типов — остро романо-германская, — в самом дурном смысле слова. Полемизировать с Вами не буду, и даже не назову Вас, — но «знаток» учует и сгорит от радости. Поэтому нужно сговориться, чтобы не лить воды на мельницу загребающих жар чужими руками по малогодности собственных. — Решительно настаиваю на привлечении ко II-му вып. (о Православии) «иноверцев»²⁰, — уж просто потому, что нас самих не хватит на это дело: сознаюсь, что я лично придаю ему первостепенную важность, первоочередную спешность и т.д. Только резко подчеркнувши свою ре-

лигиозную «ориентацию» мы сможем соблюсти от соблазнов малых сих, в увлечении «исходом к Востоку» бросающихся в «восточные культы», в упадочническое увлечение экзотикой и даже в «азиатизм» <нозб.>. Главное же то, что сказать сейчас о Православии и о Церкви можем (захотим, сумеем и сделаем!) **только мы**; другие званые (вроде Карташова) безнадежно погрязли в чертовщине (А.В. написал предисловие к опровержению «сказок» о жидомасонах Г.Ю.Делевского²¹ (Юделевского?) и т.п.) или ленивы до свинства. Я думаю, что следует привлечь к участию Новгородцева и Зеньковского, — конечно, с осторожностью, особенно последнего. Смее утверждать, что Новгородцева я **знаю** — после ряда «разочарований», ссор и т.д. мы, наконец, нашли общий язык, причем **он** признал себя «учеником». Т.к. мне поручено разработать план, то прошу Вас сообщить возможно скоро свои соображения и особенно свое задание. Если не хотите (или не сможете) принципиального, то хотя бы обзор церковных судеб недавнего и совсем недавнего русского прошлого. Пока кроме своей статьи я намечаю (прошу санкций! П.Н. согласен) статью своей сестры²² о разделении церквей. Думаю, что нужны **синтетические** статьи в связи с идеей правосл. преображения жизни. Назовите желательных авторов. Я намечаю Вернадского и Арсеньева, который в последнее время очень сдвинулся в нашу сторону.

Жду писем. Не сердитесь за мои постоянные вылазки. Обнимаю, Ваш Г.Флоровский.

Кс. Ив. поздравляет и передает привет.

Praha IV.
Keplerova ulica, 8
Hotel Savoy, č. 16-17.
IV.18 — VI.1923.

Дорогой Николай Сергеевич. Мне было бы очень тяжело, если бы моя догадка сбылась — если Вы мне не пишете не просто потому, что нет времени, но потому, что много недовольны, чувствуете какие-то грани и пороги. Быть может, я мнителен, но мне чужется Ваше недовольство и неодобрение; конечно, «**на воре** шапка горит», как выражается достопочтенный Еврозийцев, но, чтобы «помириться» с Вами, готов и за вора себя признать. Очень хорошо сознаю, что и свою неаккуратностью, и особенно своим неистовым «примиренческим» или «соглашательским» прожектерством дал Вам много оснований и поводов для недоверия и осторожности. Проверьте, все

это — мнимое и кажущееся. И сколько бы с Вами мы ни расходились по самым «принципиальным» вопросам, я твердо чувствую, — мы всегда останемся в одном «лагере», — хотя бы по тому одному, что главное несогласие всегда существовало, еще до «Исхода»: расхождение насчет антропологического обоснования культуры. Все же остальные тактические недоразумения, разрастающиеся от того, что Вы — в Вене и я — в Праге. Если мне летом удастся выбраться «за границы» и мне дадут визу в Вену — для научных занятий, хотя бы (а и в самом деле, мне есть что делать в Вене, невозможное в Праге), — то надеюсь все призраки разлетятся в миг.

Я очень рад, что Вы в основе план «Устоев», на 3/4 мне принадлежащий, одобряете: это лучшее доказательство нашего единодушия. Страшно жаль, что Вы не можете взяться ни за одну из предназначенных тем; боюсь, что об евр. вопросе писать было бы не кстати, именно потому, что **стиль плана** и его стройность от этого бы пострадали существенно. Задачу I-го (общего) тома «Устоев» я понимаю как отчетливое выяснение основной евразийской позиции применительно к давнишней удачной трех-степенной формуле Сувчинского-Ливена²³. В соответствии с этим составлена и схема содержания. Ваше воздержание колеблет все дело. Я не упрекаю Вас, т.к., разумеется, нельзя вдруг написать статью, да еще основоположительную. Но посоветуйте как быть. Нельзя же ограничиться тремя статьями (моей, Сав. И Сувч.) и нашими же обзорами (я намечаю для себя полтора: о «кризисных ощущениях и предчувствиях и — совместно с Сав. — по церковным делам, особ. О «живой церкви»)? А по-моему прав Сувч., что в **этот** сборник не надо вообще никого кроме основной четверки пускать. Сборник **необходимо должен** быть импонирующим, иначе «евразийство» кончено. Еврейский вопрос — **слишком деталь** при всей его житейской основоположности, чтобы выпускать сборник в таком составе:

1. **Сувч.** Что такое евразийство?
2. **Флор.** Европа как философская проблема.
3. **Сав.** Хозяйственное обоснование евразийства.
4. **Труб.** Еврейский вопрос.
5. **Все.** Обзоры.

На (4) месте должно стоять нечто **общее**. — Положение очень серьезное, — подумайте о нем. Писать Вам, ведь, **не ученую** статью, а «евразийское **утверждение**»! И я верю, что жертвою не столь тяжелой будет для Вас работа на тему: «Этнография евразийского мира». — В своей статье я **принужден** разойтись с Вами: Именно пред лицом успехов «восточничества» для меня ясна опасность Вашей точки зре-

ния и ее узость. Для многих (ос. для немцев) «исход к Востоку» и «гибель Европы» означает (и **соблазнительно** означает) — гибель и неудачу христианства и делания (хотя бы номинальных) христиан и искание нового, «модерного» ex Oriente lux'a²⁴. <...>. Утверждать равноценность культур, игнорируя, что одну из них делали пусть очень скверные и заблуждающиеся **христиане**, значит смущать слабых. **Я вполне согласен с Вами в оценке Европейской «культуры»**, но подвожу под нее иное обоснование, более на мой взгляд, евразийское, ибо **менее «научное»**. К этому мое «расхождение» и сводится. Если вместо «культуры» говорить о «быте», все разъясняется: европейский быт худ, ибо вырос из удобопревратного духа ложно-принятого христианства, поэтому он не только не есть единоспасаящая норма, но и ложный образец. Надо создать свои бытовые формы, ставши хорошими и живыми православными и запасшись здравым смыслом и чутьем действительности: вот тут-то и явится «Восток», — не в перспективах духовно-культурного творчества, а в перспективе политической и хозяйственной тактики. «Учиться» у Востока **сейчас** вряд ли чему придется, но и учить надо со сдержанностью — колониально-культуртрегерскую психологию надеть по боку... В этом суть, — и я думаю, что со мною (150) и Вы согласитесь, и за еретика не сочтете, а разве — за скептика и «труса»?!

Основное — II том «Устоев», православный. И здесь никак нельзя «своими силами» обойтись. Зеньковского **практически**, кажется, не придется припутывать, — **принципиально** же он — техническая сила. Симпатии к нему не питаю, но за умного человека и достаточно чуткого (по сравнению со Струве!) — считаю. План мне сейчас рисуется так:

12 стр. 1. **От ред.** — Церковь и интеллигенция (предположительное **содержание**, — не заголовок; остов написать беру на себя).

48. 2. **Флор.** — Православие как путь творчества.

32. 3. **Новгор.** — Конец истории и общ. утопия (?).

32. 4. (о. С.Н.Булгаков?) — Правосл. понимание власти.

32. 5. **Сав.** — Рел. оправдание хозяйства.

48. 6. **Арсеньев** — **Прав.** аскетизм.

7. - 7. - b_Б_ы0'чйяяяёПб_\24. 8. (**Доброклонский**)²⁵ — Византия, к. прав. страна (духовная культура).

24. 9. **Вернадский**²⁶ — Византия и православное царство.

24. 10. (**М.В.Шахматов**)²⁷ — Православная жизнь Московского царства.

32. 11. **Сувчинский** — Рел. задачи искусства. (л.150 об.)

32. 12. (**Карсавин**?) — Теократические грехи католицизма.

24. 13. (**Спекторский?**)²⁸ — Обмирщенное христианство (протестантизм).

32. 14. (**Карташов?**) — Православие, как литургическое христианство.

32. 15. (**Кл. В. Флоровская**) — Разделение церквей.

Итого на 23 1/2 листа.

Я придаю очень большое значение тому, чтобы этот сборник был **обстоятелен, разносторонен и содержательно силен**. Не беда, если евразийцы будут **количественно** в меньшинстве: 1) редакция — наша и руководящие **точки зрения** раскроем мы, и таким образом явимся погонщиками стада; 2) одни мы не в силах (нет знаний!) **широко** выполнить задание, а узко — само по себе уже слабо; 3) **персонально** никто из чужих не вреден: Арсеньев произвел хорошее впечатление на Сав., мне пишет **покорные** духовно письма, и **полезен** поэтому: он даст то, чего не хватает «ищущим» — факты; тема Спекторского — безобидна, а знаний столько, сколько у него на нее, ни у кого нет; Карсавина я ставлю с тревогою **по нужде**, т.к. Бацилли впал в ничтожество и ноет; (л. 151). Доброклонский — очень чистый человек и умеет свои ученые миллиарды художественно синтезировать, а Вернадский отрекается от темы целиком взятой; Шахматов²⁹ — почти уже евразиец (плем. академика, здешний приват-доцент по русскому праву); Карташова ставлю с большой опаской.

Ваши сомнения и задержка Сувч. ответом тормозят сношения с предположенными авторами: я не могу брать на себя ответственность, — а время **не терпит**. Быть жидом и избегать филистимлян во что бы то ни стало значит ставить дело под <вопрос>. Я уверен **в нашей силе**, и ее знаком будет то, что **мы** организовали сборник. Это тактически страшно важно! Конечно, надо строго **проредактировать** все в целом. Если придет в голову **что-либо** прибавить или **кого-нибудь** еще присоединить, напишите. Но во всяком случае обдумайте обстоятельно и **немедленно** напишите. Поймите серьезность положения и не ставьте евраз. пред неделанием! **Сейчас** таково **положение**, что мы должны взять на себя **руководство**, — **кроме нас никто** за это не возьмется, да и финансово не сможет. Браните меня сколько угодно, — но поймите чистоту — **евразийскую** чистоту — моих мотивов; поймите, что обремененный «лестным доверием» в роли редактора, я не могу сам изобразить четверку цугом. Напишите откровенно и главное **обстоятельно о темах**. Если о. С. Н. Булгаков в Вене и Вы найдете возможным, поговорите с ним об его участии и о намеченной для него теме.

Буду с волнением встречать каждый день почтальона!

Низкий поклон княгине и княжнам!

Привет Александру Евгеньевичу

Обнимаю Вас Г. Флоровский

P.S. Не думайте, что я «новатор», — я только вдруг стал «тактиком». А Вас крепко люблю и очень страдаю от «трений».

Пишите!

Флор...

За свой план не стою, но пророчу неуспех, если будем лишком «осторожны».

Прага Ч. 1923. VIII. 19/IX. I.

Дорогой Николай Сергеевич. Пользуюсь случаем написать Вам без почтового посредства, т.к. не знаю Вашего адреса ни венского, ни летнего: сообщите его. Мои планы насчет герберсдорфского пребывания не осуществились: на 3-й день мне спешно пришлось уехать в Прагу, а оттуда в Карпатскую Русь, в Ужгород читать лекции на частных учительских курсах. Впечатлений особенно ярких от этой поездки не получил, т.к. Ужгород — город жидомадьярский и в нем самом русских мало. С униатами, впрочем, познакомился и был даже в гостях у одного из них — учителя философии в униатской дух. семинарии. Все это неприкровенно двусмысленно.

Из-за всеобщей германской кризиса и наше изд. дело, кажется, трещит, т.к. берлинские цены поднялись как на дрожжах даже выше пражских. Я не очень тревожусь, т.к. по-моему Евразийский Временник еще очень не созрел и была бы «смерти подобна» всякая поспешность. Не имею времени сейчас писать подробно, но чем дальше вдумываюсь, тем отчетливее убеждаюсь, что при наметившемся составе издания **мы не смеем** его выпускать. Слишком жидко и слишком претенциозно: сушая демагогия. Свою статью я во всяком случае снимаю. Боюсь, что с П.Н. для меня уже никакие соглашательные сношения не возможны.

Очень прошу Вас посодействовать тому, чтобы во время переезда кн. Григория Николаевича³⁰ через Прагу для меня представилось возможным воспользоваться **Каптеревым**³¹ и книжечкой d'Herbigny у Соловьева.

Пишите. Привет княгине.

Ваш Г.Флоровский

Praha IV.(H

(Hradcany)

Keplerova ulica, 8

Hotel Savoy, č. 16-17.

Письмо Г.В.Флоровского П.П.Сувчинскому

Praha IV.

Kerlerova ulica, 8

Hotel Savoy, с. 16–17.

1923. XII.3.

Дорогой Петр Петрович. Получил Ваше письмо и одновременно длинное письмо от князя, а вместе с тем П.Н. говорил со мною о моем участии в сб. под предположит. заглавием «Догмат и творчество». Мы не имели времени переговорить обстоятельно, а, с другой стороны, по смыслу **наших** летних соглашений я полагаю более правильным сноситься на эту тему непосредственно с Вами. Насколько я понимаю, речь идет об «Устоях»? И, конечно, я не стану уклоняться от осуществления своего же собственного плана, от которого никогда не отрекался. Но при этом считаю необходимым открытое и откровенное признание в условиях своего участия *sine qua non*¹².

1. Это должен быть не изолированный сборник на уздненную и специализированную тему, но **первый** в особом ряду церковно-философских сборников «Евраз. изд.». Поэтому и заголовок надо формулировать в таком роде: «Устой. Сборники по вопросам православной мысли» или «-правосл. рел.-фил. сб.». — **Сборник первый!** Редакторство д.б. безымянным, но вводная статья за чьей-нибудь подписью: Вашей или моей (или двумя подписями).

2. Сборник первый не должен притязать на **систематич.** стройность, а представлять собою симфонич. целое. По заданию нужно самоограничить себя **основоположными** проблемами, и вместе с тем отдать себе отчет в слабости своих сил и остро почувствовать ответственность предпринимаемого дела.

3. Участие иерархов считаю противопоказанным: м. Антоний¹³ для меня не приемлем, как соавтор, после Карловцев¹⁴ и попыток невинования Свят. Патриарху, и это совершенно бесповоротно, — имя м. А. теперь есть символ дурного и соблазнительного лжецерковного политиканства; а по существу участие иерархов да еще с программными статьями есть преждевременная канонизация того, что должно быть совершенно свободно и **не** притязательно.

4. Вопрос об участии о.Сергия Булгакова я лично по совокупности обстоятельств решаю **отрицательно**, — **вполне** отрицательно, хотя и скорблю о том, что и с «вашей», и с его стороны по этому поводу проявилось слишком много нетерпеливого самоутверждения. Пожалуй, о.Сергий «виноват» более вашего: ему следовало бы быть более

примиряемым и чутким. Но что положительно худо: малая степень внутреннего предметного сочувствия. **Нас** мало, и пора бросить взаимные подозрения и недоверчивость, читающую в потемках чужих душ. Меня режут черствые слова Николая Сергеевича о католических соблазнах о. Сергия, о дурном запахе его «искательства». Это отдает «Новым Временем». И у меня мало мягкости, но я стараюсь себя превозмочь, за что мне от «вас» и попадает. Надо судить строго и испытывать, коего кто духа, — но делать это со смирением и любовью, а не в настроении человека, обладающего-де книгою, где все вопросы раз навсегда в догматической форме разрешены — «безотносительно». Для меня лично сейчас в особенности **нет ответов**, а одни загадки: не в типе «богоискательства», но потому, что ответы даются не в порядке логически-доказательной мысли, а лишь в опыте церковного общения, общения таинств и молитвы, — мы, как религиозно-философская кучка можем лишь звать и подводить туда, где мы сами, яко слуги. Только помня об этом, мы будем здоровы.

5. Участие Шахматова для меня тягостно, т.к. после первого опыта комом я не чувствую к нему минимального доверия, — то, что о его заданиях для прав. сб. говорил П. Н., меня прямо устрашает. Это дурные мифические bluffs³⁵. **Я очень прошу** из 1-го «Устоя» его устранил, — его участие для меня болезненно и мучительно.

6. Боюсь, что и Вл. Н. Ильин к ущербу для дела привлекается к работе. То, что я слышал летом на церк. темы, категорически неприемлемо.

7. Что касается моего личного участия, то ролью простого подначального сотрудника по совокупности обстоятельств я сейчас удовольствоваться не могу и «притязую» на редакторские полномочия, — конечно, **соредакторские** в совокупности с Вами, причем остальным евразийцам должен принадлежать не более, чем совещательный голос, и то в порядке внутреннего сочувствия, а не в порядке прав. Этот вопрос, летом как будто бы уже разрешенный в смысле, мною сейчас раскрываемом, должен быть сейчас отвечен категорически. **Я не «требую»** ничего кроме *restitutio in integrum*³⁶, — меньшее поставит меня в ложное положение и тогда лучше и не ворочатся. Имею в виду конкретные предложения насчет сборника, сообщенные мне Савицким. Не знаю, кому они принадлежат, не признавать их удачными и целесообразными затрудняюсь. И спрашивается: молчать ли мне, довольствуясь правом написать положенное число страниц, или настаивать на перемене плана? Я избираю последнее, т.к. не могу не смотреть на «Устон», как на свое дело. Применительно к прежним планам я предлагаю сейчас следующее — в расчете на выход сб. не позже к. апреля

(доставка рукописей к 1-10.III) и на то, что к 15.IX можно будет составить и в XI выпустить 2 №. Это неизбежно: иначе не стоит огород городить.

Итак:

А. От ред., на 1/2 листа или 6 стр., — если успею, в ближ. дни пришлю Вам свой проект:

Б. 1. Догмат и творчество, П.Сувчинский (2 л.)

2. Опыт веры и догматическое исповедание, — С.С.Безобразов³⁷, на его привлечении и именно для этой темы **настаиваю**. Напишет он прекрасно. (2 л.).

3. Статья Арсеньева на тему о типологии христ. опыта, — надо с ним точно уговориться: Восток и Запад (2 л.).

4. Православие, как путь творчества, Г.Флоровский (2 1/2 л.).

5. Опять-таки просить Арсеньева написать о визант. мистич. богословии — Максим Исповедник, Симеон Н.Богослов, **Николай Кавасила**, **Симеон Солунский**, паламитские споры; это — высший момент визант. православия и внутренняя причина распада с Римом, а с другой стороны — это догматическая метафизика православного богослужения (2 л.).

6. Я уже вел переговоры (летом) и получил согласие **Вернадского** на статью в 2 л. О Византии, как правосл. царстве.

7. О России, я думаю, в силах написать только Карташов, и его предпол. статью я приветствую. Но боюсь, что Шахматов нафантазирует о древнерусском благочестии, а В.Н.Ильин впадет в тон Маркова II на темы о Третьем Риме. Да и эту последнюю тему ощущаю несвоевременной. Не о Руси старца Филофея надлежит ныне взыскующе мечтать, а о Руси преп. Сергия и святителя Филиппа. Просто потому, что «Третий Рим лежит во прахе, а уже четвертому не быть...». Я чувю, что **кончилось православное царство...** Современное православное обновление России совершается не в препретельных человеческих премудрости словесех и не в крестовом походе, а в просиянии святых икон и в горнии сердец. Этим я не устраняю задачи религиозного подхода к Государству Российскому, — его прошлая гибель есть религиозная катастрофа, конечно. Но греховное упрощение заключается в подмене Царствия Божия и Небесного Иерусалима — Третьим Римом и Евразией. Это гораздо более злая форма Третьего Искушения нежели «ордена»³⁸. Я не совсем понимаю, против чего Вы в своем последнем письме спорите. Я вовсе не собираюсь в пустыню, куда меня гонит Н.Серг. в силу якобы последовательности. И не о каком преждевременном прыжке в пустоту интернационала не думаю. Идея братства св. Софии, еще очень далекая от осуществления, есть

идея **русского** православного объединения. И при всем том ясно, что Бога надо любить больше Царствия Божия, Церковь Единую и Апостольскую — больше Земной Родины. И путь к Святой Руси лежит через патриотическое самоотречение во имя того Вселенского Православия, которое земно явилось в Византии и на Руси. А не наоборот. Ни о какой унии я лично не думаю. Но несомненно, что мировая действительность православия, ныне зримая, обостряет вопрос о заблудших — «церквах» и о безцерковных христианах. Закрывать на это глаза могут лишь те не по доброму любезные сердцу князя староверы — расколоучители, которые считали веру правую заслуженную и исключительною собственностью так уж счастливо уродившегося русского народа, что из колыбели и при всем хулиганстве своем он как бы предопределен ко «спасению». Из такого земного настроения только и могут родиться мрачные соблазны петринизма (Петр Великий) и большевизма. Русская история есть дело Православия и земное тело Православия есть по неизреченной милости Божией — Россия, но не Государство Российское, не община народная, и не Восток, но русское благочестие... И вместе с тем все это — трагично насквозь. Вот почему я возражаю против сентиментального лубочничества рацей о тверской династии. Это религ.-общественный дилетантизм. Не будемте заводить воскресных школ для маловеров. О трагизме русской церковно-общественной жизни надо дать статью, и Карташов ее хорошо напишет. А остальные темы пока отложить. Я не стал бы возражать против развития внутренне-исторической темы: например, о Ниле Сорском, о святителе Тихоне... Но для этого не вижу авторов. Что касается меня лично, то, может быть, я и смогу написать кое-что на выдвигаемые мною темы, но не обещаю.

8. О р. светском богословии XIX в. И о задачах р. рел.-фил. мысли берусь написать на 3 листа.

9. Надо дать обзор современных борений, — но годится ли для этой темы о. Спасский³⁹, не знаю. Вот и все.

Это, конечно, только проект. Только что получил письмо от Арсеньева и думаю, что его «Душа Православия» подходит к п.3, как и другая его статья о просветлении твари. **Ради Бога не тяните и берите их для «Устоев»**. Иначе они и Арс., к. автор, попадут в другие руки — именно в УМСА⁴⁰, где сейчас стал орудовать Зеньковский. Говорю не в осуждение ему. Но из некоторого редакторского сожаления. — Весь план рассчитан на 20 л. Привлечение Безобразова считаю очень важным. Он большой эрудит и очень тонкий и нежный богосл строго византийского стиля. Близок к Карташеву. Нам необходимо создать

ядро у себя. Иначе евраз. выродится в котерию. — К п.4 — примечание: я не знаю, что у меня выйдет из этой статьи, но может быть нечто очень программное. — С нетерпением жду от Вас подробного ответа. В сущности я уже готов и на «полное возвращение», даже в Евразийский Временник. Хотя с болью уступаю тому примитивизму, который, простите, я вижу в евраз. упорстве. Временник я пока не видел, хотя на витринах в Праге он уже есть. Спать нас земные, хотя бы и «высокие», вожделения не смогут, — надо на церк. почве объединяться, — вот весь смысл моего «бунта». И я не могу позволить себе тешиться фразами о грядущем российском захвате от мыса Дежнева до мыса Доброй Надежды, мечтами о добром турке и сарте, когда из Москвы идет проповедь атеизма, когда святотатствуют лже-митрополиты Евдоким и Антонин⁴¹, когда ловят души о.иезуиты. Есть внутр. перспектива заданий, и, боюсь, не искажаете ли Вы ее? Не впадаем ли мы все в торопливую литературшину?

На этом пока кончаю. Если вы примете меня с миром, обещаюсь братским послушанием. Меня утомили слова. А говорят теперь все, делать никто не в силах. Будущее покажет, напрасно ли я бунтовал. Я чувствую, что мой бунт был предметным.

Крепко Вас обнимаю и целую

Флоровский

Начал систематически работать по древней церковной истории. Очень страдаю от матер. стеснений, совершенно исключаящих покупку книг и ограничивающих передвижение по библиотекам. На 1750 крон мы живем теперь вдвоем! А все лит. заработки затянулись. Уехала ли Анна Ивановна во Францию? Привет Анне Дмитриевне и Арапову⁴². Верните мне Ваше «доверие» и любовь! Что за странные подозрения насчет передачи незапечатанного письма через Бердяева?».

Praha IV.(H

(Hradcany)

Keplerova ulica, 8

Hotel Savoy, č. 16–17.

1924.II.10 — по еретическому стилю, нечестивым папою Григорием на смущение человеческое лукаво измышленному.

Дорогой Николай Сергеевич, не сочтите меня ни за сумасшедшего, ни за нахала, что я вздумал Вас поздравлять сейчас с Новым Годом; точно так же только на прошлой неделе я удосужился сделать это со своими родителями... Вплоть до самого последнего времени я был рабом своего Герцена, который, по-видимому, дождался време-

ни появиться в свет на страницах здешних «Уч. Записок Уч. коллегии»⁴³. Для меня книга моя уже совершенно устарела и не будь это диссертация, напечатанием которой я должен хотя бы задним числом оправдать свою степень, я от напечатания ее бы уклонился и не стал бы подвергать себя риску быть обруганным за то, чего сейчас уже не написал бы. Можете представить себе, как я злился и нервничал, теряя время попусту за переделкою ненужной мне самому книги!... Я стал за последние недели брюзгой и ворчуном. Вот почему я воздерживался писать Вам. А к тому же я хотел прочесть Временник. Удалось мне это сделать только вчера и сегодня. В первую же свободную минуту пишу Вам обо всем сразу.

Начну с Вашего последнего письма. Смысл моего предметного отклонения от «евраз» Вы изображаете **неверно**. Я не утверждаю, что **только** церковные (рел.) вопросы актуальны и потому вовсе не считаю себя обязанным «выходить из мира» и постригаться в монахи. Я говорю совершенно другое: для меня церковные вопросы есть **первые** и **основные**, если хотите да — **единственные**, но в том смысле, что они **все** и **вся** в себя включают. Поэтому с **них** надо **начинать**. Боюсь, что Вы лично склонны обособлять слишком многое из «светской» науки и придавать ему мнимую самостоятельность. Поэтому у Вас выходит, что с европ. культурой можно бороться **секулярно**. Я не могу себе представить, как возможно закладывать психологическую базу для своей русской культуры помимо церковного самоуглубления, а **потом** уже доводить до «более или менее» удачного совмещения с православием... Это, простите, совсем романо-германская «психология». Это на безбожном Западе отвлеченный рассудок строит свои ахинеи, а «потом» «согласует» их с «верой». Это там выдумывают вопрос о том, что совместимо из науки с христианством, а из христианства с наукой. Культура должна **расти из** церкви. Я отвечаю на Ваше письмо, которое лежит предо мною. Боюсь, что Вы в нем отвергаете рел. культуру, — отсюда Ваши недоразумения. Мир для меня вовсе не «безразличная чепуха», а **религиозная** задача... Запад есть латино-протестантская «страна» и в *этом* качестве подлежит преодолению — **религиозному**. Россия есть **религиозная** задача. Отсюда вовсе не следует, что не надо строить культуру. Но культуру надо строить религиозно. И если я «возражаю» евразийцам, сам будучи одним из них, то потому, что вижу в них поползновение по превратному примеру старых грымз уйти в мирское делание. Есть что делать в мире, но пора перестать делать мирские дела. Ничего дельного не возникнет, пока в мир не будут идти **из церкви**, с молитвой на устах и молитвой в сердце. А Врем. написан светским рассудком. Вы впадаете в дурной

психологизм. Есть относительные ценности, да! но они не могут быть **внешне** церкви. Говоря кратко, я считаю **очередной** (первоочередной) задачу **религиозного самоопределения**. Недопустимо оставаться бессознательными, «кустарными» православными. Нужно пережить, вчувствовать православное прошлое — Византийское и Русское, — почувствовать русскую судьбу, как православную судьбу, — иначе неизбежно впадаете в маниловщину или ноздревщину. **Временник для меня скучен**. Он весь **не на тему**. Все это рассуждения перед открытой дверью, — а надо просто в нее войти. Было уместно Струве и Бердяеву рассуждать о вере, когда за плечами у них был чуть ли не устав Р.С.Д. <Р.>П. Но нам это ни к чему. Я все вспоминаю гегелевский W.Z.⁴⁴ о преподавании плавания на суше, а надо броситься в воду. **Временник — пуст**, как бы ни были содержательны Ваши статьи и статьи Сувч. Кстати, нельзя же о русском рел. призвании писать языком «марбургской школы»⁴⁵: «сакрализация быта», «трансцендентная категоричность образа веры» и т.д. Все это бесконечно растянутое предисловие прозой — а нужно творить поэму, рел. гимн. Режут слух декламации милого П.П. О быте — быт строят жизнью, (л. 163), а не рассуждениями. А каким «бытом» мы живем? Я не хочу спорить. Я хочу только сказать, что **есть** предметное расхождение между нами, и что **Вы** ушли от первонач. позиций евраз. Я все время мечтаю о «воссоединении», и с глубокой болью чувствую, что это невозможно, все более становится невозможно. Есть в этом **личная** сторона. Не хорошо ее замалчивать. Не знаю как Вы смотрите на Савицкого. Я против него ничего не имею, но прямо скажу — я ему **не верю**. Для него **главное** — йрагер le bourgeois⁴⁶. Главное — внешний эффект, в самом хорошем смысле слова. «Переродиться» он вовсе не хочет. «Базы» у него никакой нет: он мягок, как воск. Я просто боюсь с ним говорить: через два дня вся Прага знает мои мысли под именем мыслей Савицкого и под густым слоем демагогического перца. Сознаюсь, все эти песенки о порывах и «боговозбуждениях» мне надоели: это — вампука. Вспомните: как Сав. замариновал план чисто — рел. (рел.-культ.) сборника; ловко и хитро. Меня он как-то убеждал, что надо по всей Европе организовать евраз. «тройки»... Все это перезрелая интеллигентщина. И вот почему я не могу не улыбаться, читая Вашу догадку, что о.С.Булгаков ему не симпатизирует. Ключ в другом: Сав. видит, что в союзе с о.С. ему П.Н. нельзя быть на **первом** месте и нельзя пестрого петуха запустить. Это гораздо более простое объяснение. Сав. — духовно ленивец и весь уходит в позу. Ну, и пусть себе. Но это скучно. Было бы это полбеда, кабы при этом веру не подменяли «подданством идее»...

Полная копия с г.г. интеллигентов. Запоздалый натурализм! И *mania grandiose*!⁴⁷ У Сав. доходит до того, что даже **наряду** с Церковью «евразийство» становится «самостоятельной единицей». Договориться с ним невозможно, потому что он все расценивает *sub specie*⁴⁸ эффективности. У Врем. есть своя публика, и очень многочисленная; боюсь, что все это — недорезанные буржуи, которые с охотой «поползуют» — у открытых дверей. Помечтают о будущей Вел. России... Худо то, что Сав. считает себя «готовым», что задачи давно для него окаменели в решения, хотя он **сам** решений — никаких не знает. Вы думаете, что я тороплюсь с обвинением в империализме... А я боюсь, что я с ним опоздал. Надо строить Святую Русь, а для Сав. вся суть в победе над Англией на индийском фронте, для Сувч. — в **религиозном быте**... Это измельчание «идей». Много было бы полезнее писать о Лескове, и научить нашу толпу жить «в элементе культуры». Мне больно читать у Сувч. предостережения против чистого рел. пафоса. Только тогда и будет праведный патриотизм, когда вера сознательно и вольно будет поставлена в главу угла, и не будет подменяться «православной идеологией» — без знания, что же такое Православие. Не в пустыню я зову вовсе, а только к трезвости...

Не стану продолжать. Надо нам свидеться. И как я говорил Вам прошлым летом, я хочу приехать недель на 6 в Вену.

<...> Не верьте слухам: в унию не только я, но и о.С.Булгаков и не перешли, и не собираемся. Вообще напрасно думать, что я куда-то перешел от евраз. Я просто стою на месте в грустном раздумьи. О. Сергия я очень люблю и чувствую его силу, но много в нем не одобряю. Вряд ли можно говорить об его «влиянии» на меня, — скорее, наоборот. В нем мне дорого полное отсутствие имперских «вожделений» и **чисто-церк.** пыл. Задуманное «Братство Св. Софии», к участию в котором приглашаетесь и Вы (через Савицкого), никаких «католических» соблазнов в себе не содержит, — слово «орден» выдумал Карташов к неудовольствию многих и меня в том числе. Что в Братство вошли старые гримзы, это делает им честь — поняли, что пора отказаться от политиканства и рел. отсебятины. Многого от Временника я не жду, но мне лично дороже начало церковн. самоопределения, нежели патриотич. романтика Сувчинского. Не пишу подробнее о Братстве, т.к. уже пора кончать. Устав должен переслать Вам П.Ник. Он сильно болен, и потому я не могу сговориться с ним.

Не знаю, вразумительно ли мое письмо. Верьте, что я с Вами так же близок, как и давно, в Софии, и ни по какой новой дороге никуда идти не собираюсь. Поэтому меня и нет во «Врем.».

Жду с нетерпением Вашего ответа. Я пришел сейчас в равновесие и могу снова писать письма.

Сердечный привет и низкий поклон княгине и детям.

Кс.Ив. кланяется.

Ваш Г.Флоровский

<...> — Я рассчитываю, что в Метерниховской Вене найдется богатый материал по мистич. и рел.-фил. лит. эпохи «реакции». Прав ли я? — Возможны ли занятия в филос. семинарии и на каких условиях.

Я привезу с собою две полуоконченные работы — книги: по ист. английской логики и о Вл.Соловьеве — критико-систематическое исследование, для которого мне нужна литература по нем. идеализму и рел. философии. Может быть, Вы можете спросить кого-либо из своих филос. коллег? В Праге я могу достать лишь немногие и к концу апреля исчерпаю здешний материал, поэтому мне удобно приехать в мае, чтобы пробыть 6 недель — два месяца, а если окажется нужно, то и дольше.

Под секретом сообщу, что я задумал книгу: В стране отцов, — ряд очерков по истории русской мысли XIX века, — о славяноф., о Чаадаеве, о Гоголе и т.д. С ней я не буду торопиться, но исподволь и в часы перерыва я хочу подбирать материал. <...> За лето я хочу ликвидировать свои теперешние планы и с осени взяться вплотную за святоотеческую и средневековую философию. Книга о Сол. должна быть докторской диссертацией. Начерно она готова и даже прочтена — как курс в 20 лекций в Р.Институте в Праге. <...>

Radošovice u Ričan, с. 50.

1924.VI.29.

Дорогой Николай Сергеевич. Мы очень жалели, что не удалось Вас повидать. Мне это тем более жалко, что в ближайшее время я в Вену не попаду. В ближ. среду я прямо из Братиславы спускаюсь по Дунаю в Болгарию, где рассчитываю пробыть до конца сентября. Только на обратном пути, уже X, я смогу приехать в В., чтобы пробыть там недели две. К тому времени после летней работы я буду твердо знать свои библиотечные потребности насчет Венны. Будете ли Вы уже в Вене с начала октября? И сможете ли Вы мне оказать визитное содействие, — австр. визу я хочу получить в Софии, чтобы не платить дважды. Напишите мне по адресу Русско-болгарское Издательство (Бул. Цар Освободител 6) и сообщите свой летний адрес, т.к. среди лета я хочу послать на Ваше суждение нечто из моих опытов. — Привет княгине и детям.

Ваш Г.Флоровский

Примечания

- ¹ К сожалению, современные попытки «возродить» евразийство движимы прямо противоположным пафосом — пафосом политизации религий.
- ² Имеется в виду Павел Иванович Новгородцев (1866—1924), основатель и декан Русского юридического факультета в Праге.
- ³ Имеется в виду князь Александр Евгеньевич Трубецкой (1892—1968), дв. брат Николая Сергеевича Трубецкого.
- ⁴ Ксения Ивановна Флоровская (ур. Симонова) с весны 1922 г. жена Георгия Васильевича Флоровского.
- ⁵ Сувчинский Петр Петрович (1892—1985) — музыковед, публицист, один из основателей евразийства.
- ⁶ Мелер Иоаган Адам (1796—1838) — римский богослов, стремившийся утвердить римско-католическое понимание Церкви не на схоластике, а на патристике первых веков.
Не установленное лицо.
- ⁸ Савицкий Петр Николаевич (1895—1968) — географ, экономист, один из основателей евразийства.
- ⁹ Ильин Владимир Николаевич (1891—1974) — философ, богослов, литературный критик, печатался в евразийских изданиях.
- ¹⁰ Бицилли Петр Михайлович (1879—1953) — историк-медиевист, историк литературы, печатался в евразийских изданиях.
- ¹¹ Арсеньев Николай Сергеевич (1888—1977) — философ богослов, культуролог, намечалась попытка его сближения с евразийством, которая не удалась.
- ¹² Святополк-Мирский Дмитрий Петрович, князь (1890—1939) — литературный критик, историк литературы, евразиец. С 1922 по ноябрь 1929. В 1930 вступил в компартию Великобритании, в 1922 вернулся в СССР, погиб в лагере.
- ¹³ Струве Петр Бернгардович (1870—1944) — экономист, философ, социолог, научный руководитель П. Н. Савицкого, но непримиримый критик евразийства.
- ¹⁴ Лосский Николай Онуфриевич (1870—1965) — философ-интуитивист.
- ¹⁵ Возможно, Завадский Сергей Владиславович, профессор Русского юридического факультета в Праге.
- ¹⁶ Зеньковский Василий Васильевич (1881—1962) — философ, богослов, религиозный деятель.
- ¹⁷ Меллер-Закомельский Александр Васильевич, барон (1898—*****) — белогвардеец. В 1922-1923 гг. активно сотрудничал с евразийством, обеспечивал его финансовую поддержку, но затем отошел, а в 1933 г. пытался в Германии организовать профашистское движение среди русской эмигрантской молодежи.
Имеется в виду Петр Николаевич Савицкий.
- ¹⁹ Карташов Антон Владимирович (1875—1960) — историк Церкви, богослов, министр исповеданий Временного правительства. Печатался в евразийских изданиях.
- ²⁰ Имеются в виду философы и ученые старшего поколения.
- ²¹ Юделевский Яков Лазаревич (псевд. — Ю. Делвский) — философ, социолог.
- ²² Имеется в виду Флоровская Клавдия Васильевна (1883—1963), историк-медиевист.
- ²³ Линен Андрей Александрович, светлейший князь (1886—*****) — один из пяти основателей евразийства, главный инициатор первого евразийского сборника, но сам ничего не писал. Разочаровался в евразийстве и принял священство. Из основателей евразийцев наиболее близок был по взглядам к Г. В. Флоровскому.

- 24 Свет с Востока — лат.
- 25 Доброклонский Александр Павлович (1856—1937) — историк Церкви.
- 26 Вернадский Георгий Владимирович (1867—1973) — историк, активный участник евразийства.
- Карсавин Лев Платонович (1882—1952) — философ, историк-медиевист, активный участник евразийства в 1924—1929 гг.
- 28 Спекторский Евгений Васильевич (1875—1951) — социальный философ, правовед, теоретик культуры.
- 29 Шахматов Метислав Владимирович — историк русского права, приват-доцент Русского юридического факультета в Праге. Печатался в евразийских изданиях.
- 30 Трубецкой Григорий Николаевич, князь (1873—1929) — русский государственный и общественный деятель, дядя Николая Сергеевича Трубецкого.
- 31 Каптерев Николай Федорович (1847—1918) — историк Церкви.
- 32 Без чего нет — лат.
- 33 Антоний, митрополит (1864—1937) — глава Русской Православной Церкви за рубежом.
- 34 Сремски Карловцы -город в Сербии, где произошел «карловацкий» церковный раскол, приведший к отделению Русской Православной Церкви во главе с Патриархом Московским и Всея Руси Тихоном.
- 35 Блеф. — франц.
- 36 Восстановление в прежних правах. — лат.
- 37 Безобразов Сергей Сергеевич (1890—?) — историк церкви, богослов, позднее епископ Кассиан.
- 38 Имеется в виду Братство св. Софии, организованное в Праге в 1923 г. как некое продолжение Религиозно-философского общества памяти Владимира Соловьева, от участия в котором Н.С.Трубецкой отказался, заподозрив в нем подобие католического «ордена».
- 39 Возможно, имеется в виду Спасский Петр Никанорович (1854—?), духовный писатель.
- 40 Международная организация христианской молодежи, возглавляемая протестантами и оказывавшая финансовую поддержку русским христианским изданиям и образовательным учреждениям.
- 41 Активные деятели Живой Церкви, организованной в СССР при поддержке ЧК в целях разложения Русской Православной Церкви.
- 42 Арапов Петр Семенович (1897 — не ранее 1937) — гвардейский офицер, примкнувший к евразийству в 1922 г. и игравший в нем значительную роль, но, видимо, уже тогда завербованный ЧК. Вернулся в СССР после похищения генерала А.П.Кутепова в 1930 г. агентами секретных служб. Погиб на Соловках.
- 43 Текст диссертации в «Ученых записках» так и не был напечатан. В 1929 г. часть диссертации была опубликована в Париже на страницах журнала «Современные записки» (№ 40).
- 44 Возможно, имеется в виду немецкое выражение — мудрый совет.
- 45 Имеется в виду марбургская школа неокантианской философии.
- 46 Эпатировать буржуа — франц.
- 47 Мания величия — лат.
- 48 С точки зрения — лат.

Содержание

ИССЛЕДОВАНИЯ

<i>А.Д. Сухов</i>	
Материализм М.В.Ломоносова	3
<i>А.А. Фролов</i>	
Историософия славянофильства: А.С.Хомяков, И.В.Киреевский, К.С.Аксаков	23
<i>Н.А. Куценко</i>	
Иван Михайлович Скворцов — первый профессор философии в Киевской духовной академии	43
<i>И.Н. Бергювская</i>	
Особенности «субъективного» понимания православия в философии К.Н.Леонтьева	52
<i>И.А. Кацапова</i>	
Философия права П.И.Новгородцева	69
<i>В.В. Лазарев</i>	
С.Н.Булгаков о триничности исходного принципа	90
<i>В.В. Аверьянов</i>	
Русская историческая традиция в неоконсерватизме И.А.Ильина	110
<i>О.В. Козлова</i>	
Проблема свободы в философии И.А.Ильина	120
<i>О.В. Гурьянова</i>	
Проблематика процесса общения и диалога культур в русской философии XIX—XX вв.	135
<i>Джузеппе Астутто</i> (Университет Катании, Италия)	
Кавелин о происхождении Российской государственности	144

ПУБЛИКАЦИЯ

<i>А.В. Соболев</i>	
О Г.В.Флоровском по поводу его писем евразийской поры	150
Письма Г.В.Флоровского 1922-1924 гг.	154

Научное издание

История философии № 9

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

В авторской редакции

Оформление обложки: *Ю.А.Аношина, Д.А.Ларионов*

Технический редактор *А.В.Сафонова*

Корректор *Т.М.Романова*

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 03.12.02.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Таймс.

Усл. печ. л. 10,93. Уч.-изд. л. 10,04. Тираж 500 экз. Заказ № 039.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор: *Т.В.Прохорова*

Компьютерная верстка: *Ю.А.Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

119992, Москва, Волхонка, 14