

ВЕЩЬ

АЛЬМАНАХ
РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ
И КУЛЬТУРЫ

ВЫПУСК 1

1994

**МЕЖВУЗОВСКАЯ НАУЧНАЯ ПРОГРАММА
«РУССКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ КАК ОСНОВА
ВОЗРОЖДЕНИЯ РОССИЙСКОЙ ПРАВДЫ И СПРАВЕДИВОСТИ»**

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ



**Октябрь — декабрь
1994**

Выпуск 1.

ОТЕЧЕСТВЕННАЯ ДУХОВНОСТЬ: ИСТОКИ И СУЩНОСТЬ РОССИЙСКОГО МЕНТАЛИТЕТА

В номере

ПРОСТРАНСТВО РОССИЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Мыльников А. С. Ренессанс: метафора или понятийная категория? (к диалектике культурно-исторического процесса).....	3
Козловский В. В., Савкин И. А. «Третий путь» евразийства.....	17
Евразийство (опыт систематического изложения).....	26
Евразийство: библиографический список	36
Исупов К. Г. Москва и Петербург — диалог истории....	38
КЛАССИЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ В КОНТЕКСТЕ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ДУХОВНОСТИ	
Степанова А. С. Древняя стоя и русская философская мысль (опыт сравнительного исследования).....	59
Фрагменты ранних стоиков	79
ВОЗРОЖДАЯ СПОРЫ	
Степанов А. Д. "Я увидел и отвернулся..." (Лев Тихомиров о русской революции).....	95
Тихомиров Л. А. Национальный пророк интеллигенции.	106
АРХИВ РУССКОЙ МЫСЛИ	
Замалеев А. Ф. "Протопоп всея Руси" (мировоззрение Аввакума Петрова).....	115
Сивак А. Ф. Антиномия красоты в религиозном умозрении Ф. М. Достоевского и К. Н. Леонтьева.....	130
Пичурина О. А. Толстой и официальное православное богословие.....	145

От редакции

Наш альманах издается в рамках Межвузовской научной программы "Русская философская мысль как основа возрождения российской нравственности". Мы назвали его "Вече". Это исконно русское слово; наш замечательный лексикограф Владимир Иванович Даль определял его как "народное собрание, совещание, мирская сходка". По сути дела, вечевость — это соборный строй русского ума, русского самосознания. Вся наша духовность пронизана вечевым началом. Мы живем в атмосфере полифонизма, страстного искания истины. Здесь важен каждый голос, каждое отдельное мнение. Мудрость открывается только совокупными усилиями, она — дитя полемики, дитя споров.

"Вече" — издание журнально-монографического типа и будет выходить ежеквартально. Редакция охотно предоставит свои страницы всем искренним и объективным исследователям русской философии и культуры.

Редакционный совет: Н. А. Бенедиктов; В. Д. Губин; И. Ю. Добродеева; А. А. Ермичев; А. Ф. Замалеев (председатель); В. В. Лазарев; И. И. Легостаев; В. С. Никоенко; И. Д. Осипов; Ю. В. Перов; В. Ш. Сабиров; А. А. Слинько; Ю. Н. Солонин; Л. Е. Шапошников.

Редакционная коллегия: А. Ф. Замалеев — отв. редактор; А. М. Большаков; Т. В. Глушенкова (редактор); А. С. Лавров; Е. А. Овчинникова (отв. секретарь); А. Ю. Старобина (художник); А. А. Троянов; Л. Г. Фещенко.

Свидетельство о регистрации средства массовой информации
номер П 1216 от 18 ноября 1994 г.

А. С. Мыльников

РЕНЕССАНС: МЕТАФОРА ИЛ И ПОНЯТИЙНАЯ КАТЕГОРИЯ? (К диалектике культурно-исторического процесса)

Известно, что история отдельных стран и народов, подчиняясь неким общим закономерностям, проявляется по-разному и отнюдь не синхронно. Верно, не упрощенно понятая диалектика этого процесса заключается во взаимосвязи общего (улавливаемого на типологическом уровне исследования) и особенно-го, частного (выявляемого на конкретно-диахроническом уровне анализа).¹ С этой точки зрения, интересна давняя и по-своему традиционная дискуссия о Возрождении (Ренессансе). Согласно концепции так называемого «мирового», или «восточного», Возрождения (наиболее четко она была сформулирована известным советским востоковедом Н. И. Конрадом), феномен Возрождения представляет собой закономерный этап в истории мировой культуры, начавшийся в Китае в VIII–IX вв., продолжившийся в Средней Азии, Иране и Индии в IX–XV вв. и завершившийся в Европе в XIV–XVI вв.² Согласно же концепции «западного Возрождения» (она была сформулирована в 30–40-е годы основоположником советской школы изучения итальянского Возрождения М. А. Гуковским), Возрождение — это конкретная историческая эпоха в Европе.³

Эпоха Возрождения в Европе трактуется большинством исследователей — при тех или иных расхождениях между ними — как время, когда под воздействием начавшегося перехода общества от феодализма к капитализму происходило формирование нового типа человеческой личности, освобождавшейся от господства религиозного мироощущения, как время начавшейся секуляризации, обмирщения культуры. Иначе объясняет существо феномена Ренессанса И. С. Брагинский, наметивший комплекс из

¹ См., напр.: Поршнев Б. Ф. Франция, Английская революция и европейская политика в середине XVII в. М., 1970. С. 7–29.

² Конрад Н. И. Запад и Восток. М., 1967.

³ Гуковский М. А. Итальянское Возрождение. Л., 1990.

шести признаков, рассматриваемый им как «проявление качественно определенной (ренессансной) ступени гуманизма». Он относит к ним следующие признаки: «1. Сочетание социально-экономических факторов: расцвет городской культуры, социальные потрясения, связанные с народными движениями, и оформление особой прослойки гуманистической интеллигенции как носителя и выразителя новых идей. 2. Свободомыслие гуманистической интеллигенции в двух основных формах — рационализма и мистицизма, переключение от "divina Studia" (божественных наук) на "humana Studia" (человеческие науки). 3. Обострение борьбы двух противоположных тенденций в культуре — аристократической и народной. 4. Расцвет художественной изобразительности (в искусстве и литературе) с тяготением к адекватному отражению действительности и человека (реалистический принцип). 5. Выражение новых идей и мотивов под знаком возрождения древности (античности), переосмысление ее применительно к новым историческим условиям и идеям. 6. "Незавершенность" культурного расцвета из-за перерыва, подавления, прекращения его противоборствующими силами».⁴ При этом И. С. Брагинский считает, что наличие в соответствующем обществе капиталистического уклада не является «обязательным условием Ренессанса, его конститутивным признаком».⁵

Но в таком случае возникает законный вопрос — существует ли типологическое сходжение между «западным» и «восточным» Ренессансом, сопоставимы ли оба эти явления? Одна из сторонниц концепции «восточного» Ренессанса, З. Кули-Заде, как трезвая исследовательница сочла нужным указать, что «желание охватить единой схемой восточный и западный Ренессанс привело к тому, что суть и специфика западноевропейского Ренессанса, обусловленные именно переходом здесь от феодализма к капитализму, оказались полностью затушеванными. Положение И. С. Брагинского о том, что формирование капиталистического уклада не есть обязательное условие Ренессанса, является остро дискуссионным и нуждается по отношению к западноевропейскому Ренессансу, учитывая глубоко и прочно утвердившееся по настоящее время в науке представление о Ренессансе

⁴Брагинский И. С. Проблемы востоковедения. Актуальные вопросы восточного литературоведения. М., 1974. С. 180.

⁵Там же. С. 181.

и определении его, в основательной научной аргументации».⁶ По конститутивным же чертам, содержащимся в определении И. С. Брагинского, Ренессанс, по словам З. Кули-Заде, целиком «относится к эпохе феодализма», и гуманизм, о котором говорит И. С. Брагинский, также носит феодальный характер.⁷

Заметим, что в устах спорящих понятие «Ренессанс» нередко приобретает самодовлеющее значение и становится чуть ли не мерилом историко-культурного процесса, даже больше — его оценкой. Между тем, по справедливому замечанию М. Т. Петрова, «отрицание Возрождения как запланированной самой всемирной историей стадии культурного развития ни в коей мере не отрицает глубинную общность и единство самой человеческой цивилизации и ее истории на планете Земля. Так же как, наоборот, утверждение всемирного Ренессанса не обогащает проблематику этого единства. Более того, проблематика присутствия или отсутствия Ренессанса в разных странах и регионах, исследуемая вне заранее заданных решений, как раз и может прояснить существенные, специфические стороны развития тех регионов и стран, в которых наличие Ренессанса столь настойчиво утверждает-ся».⁸ Игнорирование этого порождает заколдованный круг, выход из которого мы видим на путях анализа социокультурного феномена (точнее, феноменов), называемого Возрождением (Ренессансом), в контексте исторической типологии культуры. Типологический подход к явлениям культуры, независимо от места и времени возникновения и бытования, способствует пониманию не только их общих закономерностей, но и проявляющихся при этом с неизбежностью региональных, локальных особенностей, словом, специфики реально протекающего культурного процесса. Нам уже неоднократно доводилось излагать свой взгляд, согласно которому исходной единицей исторической типологии культуры выступает культурно-исторический тип.⁹ Его можно

⁶ Кули-Заде З. Закономерности развития восточной философии XIII—XIV вв. (регион ислама) и проблема Запад—Восток. Баку, 1983. С. 247.

⁷ Там же. С. 245—246.

⁸ Петров М. Т. Проблема Возрождения в советской науке. Спорные вопросы региональных Ренессансов. Л., 1989. С. 208.

⁹ Мыльшиков А. С. 1) О понятии «культурно-исторический тип»: вопросы историографии // Методологические проблемы исследования истории культуры. Л., 1982. С. 57—84; 2) Теоретическое наследие В. И. Ленина и задачи изучения истории народной культуры // Ленинизм и проблемы этнографии. М., 1987. С. 38—66; 3) О сравнительно-историческом изучении

определить как целостную, открытую и развивающуюся систему, которая отражает определенный стадийный уровень материального и духовного производства, а также адекватный ему тип человеческой личности в рамках этнического развития, поскольку любая культура в реальной действительности выступает как культура этническая.

В свою очередь, исторические типы культуры делятся на основные и транзитивные. Первые соответствуют развитым стадиям данной формации, вторые — периодам перехода от одной формации к другой (такие переходные периоды иногда именуется межформационными, что не представляется корректным). Отталкиваясь от сформулированных позиций, нельзя не признать, что концепция «западного Возрождения» относится по своему содержанию к транзитивному типу культуры эпохи перехода в Европе от феодализма к капитализму и начавшегося формирования современных наций. Исчерпывается ли этот транзитивный тип культуры Ренессансом? Сторонники «мирового Возрождения» этим вопросом не задаются, между тем от ответа на него зависит правомерность глобализации понятия «Ренессанс».

В Италии (согласно концепции «западного Возрождения», родине Возрождения), не говоря уже о других европейских странах, где существовала и адаптировалась ренессансная культура, она не исчерпывала в идейно-культурной среде переходного периода от феодализма к капитализму. Тенденции, заявившие о себе в ренессансном гуманизме и в преобразованном, частично деформированном виде сохранившиеся в культуре барокко, получили дальнейшее развитие и завершение в рационализме века Просвещения, философские принципы которого были сформулированы в Англии и во Франции. У других народов, переживавших типологически сходные уровни развития, транзитивный тип культуры мог принимать иные формы, характер определялся реальным положением этих народов. Так, у неполноправных народов Центральной и Юго-Восточной Европы, преимущественно входивших в XVIII—XIX вв. в состав многонациональных государств — Австрийской монархии и Османской империи, переход от феодализма к капитализму в идейно-культурной сфере осуще-

процесса становления европейских наций // Новая и новейшая история. 1986. № 3. С. 114–118. — Предложенный методологический подход был реализован в кн.: Мыльников А. С. Культура чешского Возрождения. Л., 1982.

ствлялся в форме так называемого «национального Возрождения».¹⁰ При этом у отдельных народов Центральной и Юго-Восточной Европы (в частности, в Польше, Чехии, Венгрии, Дубровнике) прямым предшественником этой формы было частичное усвоение ренессансно-гуманистических идей в общественно-культурной жизни еще конца XV — начала XVII в. Этот период, по нашему мнению, может быть назван преднациональным.¹¹ Во всяком случае типологические параллели следует искать не в сопоставлении западноевропейского Ренессанса XV — XVI вв. с эпохой национального Возрождения в Центральной и Юго-Восточной Европе второй половины XVIII — 70-х годов XIX в.,¹² а в более широком контексте транзитивного типа культуры переходного периода от феодализма к капитализму в этих частях европейского континента, с учетом разных форм и стадий отмеченного процесса.

Аналогичным образом следует подходить и к изучению сходных этапов развития в других регионах мира. И тогда, например, выяснится, что при наличии местной специфики типологически равнозначное развитие протекало и в культурах Китая, Японии, Индии, Ирана и ряда других стран Востока. Но не в VIII — XV вв., как считают сторонники «восточного Ренессанса», а с некоторыми колебаниями в ту или другую сторону примерно в XVIII — начале XX в. Примечательно, что культурный подъем, начавшийся в ряде арабских стран во второй половине XIX в. и отмеченный «оживлением всей культурной жизни, обновлением арабского языка, становлением новоарабской литературы, развитием просветительства, разработкой новых идей — антиподов

¹⁰ Эта проблематика получила отражение в серии трудов «Центральная и Юго-Восточная Европа в эпоху перехода от феодализма к капитализму: Проблемы истории и культуры», издававшейся с 1974 г. Перечень см. в кн.: У истоков формирования наций в Центральной и Юго-Восточной Европе: Общественно-культурное развитие и генезис национального самосознания. М., 1984. С. 227.

¹¹ Мыльников А. С. Об этнографическом изучении процессов формирования наций в Центральной и Юго-Восточной Европе // Советская этнография. 1985. №3. С. 37.

¹² Дьяков В. А. Эпоха «национального Возрождения» в Центральной и Юго-Восточной Европе (социальное содержание, периодизация, пути исследования) // Формирование национальных культур в странах Центральной и Юго-Восточной Европы. М., 1977. С. 19 — 37. — Ср.: Свирида И. И. Национальное возрождение: К вопросу о типе культуры // Советское славяноведение. 1989. №3. С. 42 — 53.

традиционных религиозно-догматических норм мышления», вошел в историю под названием Нахда (т. е. Возрождение).¹³ Дело, конечно, не в близости или совпадении языковых средств выражения («Возрождение» — «Ренессанс», «национальное Возрождение», «Возрождение» — «Нахда»), поскольку соответствующие социокультурные феномены таксономически стояли на разных уровнях. И все же совпадение не было случайным, отражая типологические сходства соответствующих этапов культурного развития, входящих в круг явлений указанного транзитивного типа культуры.

Таким образом, транзитивный тип культуры периода перехода от феодализма к капитализму не сводился к эпохе Возрождения, не ограничивался и не исчерпывался ею. Она была лишь одной из конкретно обусловленных форм, исторически формой наиболее ранней, в которой объективировался данный тип культуры. Эта эпоха была не его синонимом, а его частью, конкретным случаем проявления более общей закономерности. Рассматриваемый транзитивный тип культуры был понятием родовым, состоявшим из различных видовых проявлений. Поскольку нельзя определять род через вид, смешивая одно с другим, нет ни теоретических, ни фактических оснований для придания термину «Возрождение» («Ренессанс») универсальной категориальной значимости, а тем более обозначения им любого, в том числе и типологически сходного, культурного явления без учета способов его реализации и стадияльного уровня. Предлагаемый подход противостоит подгонке фактов под заранее созданную схему. Но он позволяет верно расставить исходные параметры теоретического осмысления эмпирических данных, хотя это и сопряжено с немалыми затруднениями.

Новое видение мира было одной из отличительных черт культурно-исторического типа периода перехода от феодализма к капитализму. Вполне ощутимо и, так сказать, зримо оно присутствует в изобразительном искусстве, которое вообще является одним из наиболее чутких показателей общественных перемен. Черты нового, означавшие отход от традиционной, в основе своей спиритуалистической трактовки человека, сопровождали идейно-эстетические искания и художественную практику итальянского Проторенессанса и Ренессанса. Для современников

¹³ Котлов Л. В. Становление национально-освободительного движения на арабском Востоке: середина XIX в. — 1908 г. М., 1975. С. 137.

той эпохи это воспринималось как отказ от византийских образцов, как обращение к античности. Одним из первых в Италии на этот путь вступил скульптор XIII в. Никколо Пизано, чьи усилия были подхвачены на рубеже XIII—XIV вв. художником Джотто ди Бондоне и рядом других мастеров. В теоретическом плане эти тенденции получили, например, разработку в «Десяти книгах о зодчестве» итальянского гуманиста XV в. Леона Баттисты Альберти, которому принадлежали также трактаты «О живописи», «О ваянии» и др.¹⁴ Важно отметить, что стремление переосмыслить роль и место искусства обнаруживается повсеместно на типологически сходной стадии развития культуры.

В России это происходит примерно в середине XVII в. и связано в первую очередь с именем знаменитого иконописца Симона Ушакова и его сподвижника Иосифа Владимирова, автора первого русского трактата об искусстве, относящегося к 1650—1660 гг. Симон Ушаков считал идеалом художника не умозрительные конструкции, а изображение мира (включая и персонажи христианской религии), как в зеркале.¹⁵ Иосиф Владимиров решительно осуждал тех, для кого мерилom красоты оставалось следование старинным образцам и преданиям, ибо «многия были и в старых обычьях погрешения». Ратуя за правдивость изображения, он писал: «Ныне ж о сем настоит, где таково указание изобрели немьсленны любители, еже единою формою смугле и темновидно святых лица писати повелевают. Весь ли род человеце во единое обличие создан? Все ли святии смуглы и скудны (плотию) были?». С большим вниманием относился Иосиф Владимиров к опыту современной ему западноевропейской живописи, создавшейся согласно поэтике барокко. Он с удовлетворением отмечал, что в ней изображают не только «Христов и Богородичен образ», но и «земных царей своих персоней не презирают и в забвение не полагают. Ибо мужества ради во бранех словесы извествуют, делом же и образы их нарисуют, и всякие вещи и бытия в лицах поставляют и яко живых изображают».¹⁶

Насколько закономерными были подобные перемены в видении мира, свидетельствует обращение к истории культуры и

¹⁴Зубов В. П. Архитектурная теория Альберти // Леон Баттиста Альберти. Сб. науч. трудов. М., 1977. С. 66—67.

¹⁵История русского искусства. М., 1959. Т. 4. С. 384, 388.

¹⁶Овчинникова Е. С. Иосиф Владимиров: Трактат об искусстве // Древнерусское искусство XVII в. М., 1964. С. 23, 43.

внеевропейских народов, с иными историческими и религиозно-философскими традициями. В качестве одного из примеров сошлемся на Китай, где отказ от устоявшихся канонов в искусстве наметился на рубеже XVII—XVIII вв. Такие мастера, как Чжу Да и Ши Тао выступили против застывшей регламентации, отстаивая право художника на воспроизведение действительности такой, какой они ее видели. В трактате «Беседы о живописи монаха Горькая Тыква», изданном в 1728 г., уже после смерти автора, Ши Тао писал: «Природа дала мне все. И когда я научусь у древних, разве я не могу их (правила) преобразовывать?». Критикуя конфуцианские требования строго следовать канонизированному образцу, Ши Тао заявлял: «Древность — это орудие познания. Преобразование заключается в том, чтобы познать это орудие, но не стать при этом его прислужником... я всегда оплакиваю ту старинную манеру, которая основывается только на подражании древним произведениям, но не способна к преобразованию».¹⁷

Возвращаясь к воззрениям Симона Ушакова и Иосифа Владимиrowa, нужно отметить, что они не были чем-то изолированным, исключительным в духовной жизни русского общества. Наоборот, именно в XVII в., особенно во второй его половине, переоценка привычных ценностей, обмирщение культуры отразились и в других видах искусства (в литературе прежде всего), в пробуждении интереса к естественным наукам (в частности, к учению Николая Коперника), к развитию литературного языка, книжного дела и народного образования, в первых опытах критического подхода к историческим источникам и т. д.¹⁸ Все это означало, что в истории русской культуры ее основной феодальный тип постепенно, приблизительно в середине XVII в. сменялся транзи-

¹⁷ Завадская Е. В. «Беседы о живописи» Ши Тао. М., 1978. С. 65–66, 53.

¹⁸ Пушкирев Л. Н. Общественно-политическая мысль России: Вторая половина XVII в. М., 1982; Краснобаев Б. И. Русская культура второй половины XVII—начала XIX в. М., 1983; Панченко А. М. Русская культура в канун Петровских реформ. Л., 1984; Вомперский В. П. Риторика в России XVII—XVIII вв. М., 1988. — Ряд существенных аспектов религиозно-общественного развития в этот период получил разработку в статьях: Экономцев И. Н. Предыстория создания Московской академии и ее первоначальный период, связанный с деятельностью братьев Лихудов // Московская духовная академия. 300 лет (1685–1985). Богословские труды: Юбилейный сб. М., 1986. С. 41–72; Салтыков А. Краткий очерк истории Московской духовной академии // Там же. С. 73–81.

тивным культурно-историческим типом периода перехода от феодализма к капитализму. Иначе говоря, наметившийся процесс перехода от русской феодальной народности к русской нации с естественной необходимостью и неизбежностью повлек за собой складывание системы культуры Нового времени.

Вот это-то наличие черт сходства русской культуры позднего феодализма и наметившегося роста буржуазных отношений с западноевропейской культурой эпохи Возрождения и побудило некоторых ученых, если и не именовать указанный этап «русским Возрождением», то, по крайней мере, отмечать в русской культуре конца XVII — начала XVIII в., а в ряде случаев — и последующих десятилетий, «ренессансные черты». Этому, в свете всего сказанного выше, нет достаточных оснований. Сходство произошло не потому, что в России существовал некий анонимный Ренессанс, а потому, что культура и России того периода и западноевропейских народов эпохи Возрождения, подчиняясь общим закономерностям, в типологическом смысле, хотя и не синхронно, относились к сходному стадияльно-формационному уровню, а именно к транзитивному культурно-историческому типу периода перехода от Средних веков к Новому времени, от феодализма к капитализму. Отмечаемая Д. С. Лихачевым и другими исследователями особенность русского барокко, выполнявшего в сфере культуры функции Ренессанса,¹⁹ лишь подтверждает, хотя и другими словами, справедливость нашего заключения. С понятийной точки зрения трудность состоит в том, что для обозначения транзитивного типа в культурном развитии России этого периода сколько-нибудь устоявшегося, общепринятого термина до сих пор, к сожалению, нет.²⁰

Отмеченная терминологическая трудность усугубляется другой, связанной с неясностью определения предшествовавшего феномена отечественной средневековой культуры, нередко также обозначаемого как «русское Возрождение». Речь идет об эпохе культурного подъема XIV — XV вв., которым сопровождалось освобождение русских земель от ордынского ига и начавшееся объединение их в централизованное государство. Дмитрий Донской, Андрей Рублев, Епифаний Премудрый — вот лишь некото-

¹⁹ Лихачев Д. С. Прошлое — будущему: Статьи и очерки. Л., 1985. С. 330.

²⁰ Термин «новая культура», предложенный Б. И. Краснобаевым, в операциональном отношении не представляется удачным (см.: Краснобаев Б. И. Русская культура второй половины XVII — начала XIX в. С. 63).

рые славные имена, которыми отмечены эти десятилетия. Вместе с тем в литературе отмечались сложности сущностного и терминологического обозначения этого яркого периода в истории русской общественной мысли и культуры. «Необходимо, однако, сразу же, — подчеркивал А. И. Рогов, — четко пояснить термин "Возрождение". Поистине невозможно найти никакого другого слова, чтобы определить смысл, содержание и специфику XIV–XV веков в русской истории и в истории русской культуры. И в то же время опасно без оговорок его принять, ибо в Западной Европе Возрождение неразрывно с возникновением новых явлений в социальной и экономической жизни, с моментом, когда феодальные устои начинают давать первые трещины, когда появляются социально-экономические предпосылки зарождения буржуазного общества. Это связано с усилением еретического движения, предвещавшего реформацию, которая зародилась в XV и развернулась в XVI веке. В России ничего подобного не было».²¹

Что касается термина, то А. И. Рогов не вполне точен: «новое слово» для обозначения этого периода было предложено Д. С. Лихачевым еще в 1967 г.²² — «Предвозрождение». В ряде последующих работ он развил свою концепцию, преимущественно на материалах искусства. Указывая на то, что Предвозрождение не было «простым началом Возрождения», Д. С. Лихачев писал: «Стилеформирующая особенность Предвозрождения — появление повышенной эмоциональности в искусстве, иррационализм, экспрессивность, динамизм, мистический индивидуализм. Определить эти явления предвозрожденческой культуры в кратких словах невозможно. Они могут быть вскрыты лишь типологической характеристикой всей культуры Предвозрождения, показаны, но не доказаны. Поэтому, разумеется, всегда останутся исследователи, которые будут сомневаться в существовании на Руси Предвозрождения. Но, отрицая Предвозрождение, они обязаны будут дать свое другое объяснение и свою другую типологическую характеристику явлениям этой эпохи».²³ Свое-

²¹Рогов А. И. Было ли русское Возрождение? Лекция. М., 1971. С. 3–4.

²²Лихачев Д. С. Предвозрождение на Руси в конце XIV — первой половине XV в. // Литература эпохи Возрождения и проблемы всемирной литературы. М., 1967. С. 136–182.

²³Лихачев Д. С. Развитие русской литературы. Эпохи и стили. Л., 1973. С. 77.

образе русского Предвозрождения Д. С. Лихачев видит в том, что в силу конкретных причин оно не переросло в Возрождение западноевропейского типа.²⁴

Как и предвидел автор, наряду с поддержкой идея русского Предвозрождения встретила критику со стороны ряда литературоведов, историков и философов. Так, Л. М. Баткин счел странным, что «"Проторенессанс" усматривают в тех странах, где он не привел и заведомо не мог привести ни к какому Ренессансу, где — как в России XV в. — перед нами подъем на сугубо средневековой почве и к тому же недолговечный, лишенный глубоких городских корней».²⁵ Возражая против тезиса о предвозрожденческих чертах исихазма, А. Ф. Замалеев писал: «Исихазм не заключал в себе никакой культурообразующей силы, никакого зародыша гуманистического мировоззрения».²⁶

Не ставя задачи рассмотрения этой проблематики по существу, хотелось бы отметить методологическую плодотворность концепции Д. С. Лихачева. Если отвлечься от споров о том или ином наименовании периода XIV–XV вв. в истории русской культуры («русское Возрождение», «русское Предвозрождение» и т. д.), то описание явлений, этим наименованием обозначаемых, действительно заставляет задуматься над их типологической квалификацией. Принципиально значимо, что расцвет XIV–XV вв. всецело остается в пределах средневековых духовных ценностей, так что, по замечанию Д. С. Лихачева, «религия по-прежнему подчиняет себе все стороны культуры и даже в известной мере усиливается».²⁷

Если внимательно вникнуть в аргументацию серьезных сторонников идеи восточного Ренессанса и сопоставить ее с сообра-

²⁴ Там же. С. 124–126.

²⁵ Баткин Л. М. О социальных предпосылках итальянского Возрождения // Проблемы итальянской истории. 1975 год. М., 1975. С. 227. — Важнейшей, может быть, даже центральной особенностью эпохи Возрождения являлась трансформация типа личности (см.: Баткин Л. М. Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности. М., 1989).

²⁶ Замалеев А. Ф. Философская мысль в средневековой Руси. Л., 1987. С. 209.

²⁷ Лихачев Д. С. Развитие русской литературы. С. 119. — Мысль о том, что русское Предвозрождение было не концом средневековой культуры, а именно расцветом в средневековьи, Д. С. Лихачев специально подтвердил в ответе одному из своих оппонентов (см.: Лихачев Д. С. Возрождение в средневековье. Ответ В. В. Кожинину // Русская литература. 1973. № 4. С. 114–118).

жениями, развиваемыми Д. С. Лихачевым о русском Предвозрождении, то можно прийти к выводу о стадияльно-типологическом сходстве именно между ними, а не между этими явлениями и западноевропейским Ренессансом. А это, в свою очередь, позволяет устранить уязвимые аспекты аргументации и выявить действительное уровневое соотношение указанных социокультурных феноменов: западноевропейский Ренессанс был исторически наиболее ранней формой транзитивного культурно-исторического типа переходного от феодализма к капитализму периода, а явления, обозначаемые терминами «восточный Ренессанс», «русское Предвозрождение» и т.п., относились к основному историческому типу феодальной культуры. Природа этих явлений была связана с факторами социально-экономического и духовного порядка — оживлением городской жизни, развитием ремесла и торговли, ростом международных связей, борьбой за сохранение или восстановление государственной независимости, обострением социальных противоречий, обусловивших напряженность духовной атмосферы, обращение к историческим корням и поиски путей дальнейшего развития. Рассмотрение названных и подобных им факторов, содержащееся в работах Н. И. Конрада, И. С. Брагинского, Ш. И. Нуцубидзе и других сторонников «мирового Возрождения», в этом смысле чрезвычайно полезно и способствует более полному, сопоставительному пониманию культурного расцвета, с той лишь оговоркой, что он не был началом Нового времени, а в целом лежал еще в рамках средневекового видения мира. Поэтому во избежание терминологического разнобоя и могущих произойти из-за этого неясностей мы будем соответствующий этап в истории культуры многих народов мира условно именовать эпохой Подъема. Это и в самом деле был подъем, яркий и самобытный. Только происходил он не на раннебуржуазной, а на феодальной базе.

Сказанное ни в коей мере не умаляет (и не может умалить!) исключительной ценности этого этапа в истории мировой культуры, а тем более — вклада, внесенного в нее народами разных стран Востока и Запада. К ним, например, наряду с Россией Д. С. Лихачев относил Византию и южных славян, переживавших период литературного взлета как раз накануне османской агрессии и утраты Болгарией и Сербией государственной независимости.²⁸ Да иное предположение попросту абсурдно. Как

²⁸ Лихачев Д. С. Развитие русской литературы. С. 83.

раз наоборот, разведение типологически разноуровневых феноменов, исключая категориальную размытость, позволяет найти объективные критерии для определения их реального места и значения в мировом культурно-историческом процессе.

Впрочем, констатация этого не снимает другого, может быть, даже более важного теоретического вопроса о соотношении феноменов «Подъем» и «Возрождение». Выделим здесь два аспекта: их сопряженность с этносоциальным развитием и контактные связи друг с другом во времени и пространстве. О сопряженности западноевропейского Возрождения с процессом становления наций и национальных культур было сказано выше. Сложнее обстоит дело с оценкой подобной сопряженности эпох Подъема. По мнению И. С. Брагинского, формирование национальной культуры и развитие социально-экономических и духовных факторов, обуславливающих формирование наций, представляют собой процессы не связанные и протекающие независимо друг от друга.²⁹ Попутно заметим, что сходной позиции придерживается и Л. В. Кошман, которая утверждает, что буржуазные нации возникают до того, как сформировались их социальные структуры.³⁰ Такой подход безусловно смешивает различные уровни этносоциального и культурного развития. Учитывая недостаточность сопоставительной разработки вопроса на фактическом материале, можно лишь предположить, что эпохи Подъема также были сопряжены с определенными фазами этнического развития донационального периода, не имея, впрочем, прямого касательства к складыванию национальных культур. По-видимому, они сопровождали в духовной сфере процессы консолидации феодальных народностей, как это, скажем, имело место в период складывания русского централизованного государства и освобождения от ордынского ига. Однако наше предположение применительно к Руси XIV–XV вв. (равно и применительно к тем странам, где типологически сходные явления имели место) «еще подлежит внимательному изучению».³¹

Второй из намеченных аспектов касается контактных связей между эпохой европейского Возрождения и эпохами Подъема — в данном случае применительно к распространению ренессансно-

²⁹ Брагинский И. С. Проблемы востоковедения. С. 181.

³⁰ Кошман Л. В. К вопросу о формировании русской буржуазной нации // История СССР. 1986. №5. С. 61–62.

³¹ Лихачев Д. С. Развитие русской литературы. С. 126.

гуманистических идей в восточнославянской среде. Хотя в России Возрождения не было (или, говоря словами Д. С. Лихачева, Предвозрождение не перешло в Возрождение), то обстоятельство, что расцвет русской культуры XIV–XV вв. хронологически был близок, а отчасти и совпадал с возникновением итальянского ренессанса, значительно облегчало развитие русско-европейских связей, а также проникновение на Русь и местную адаптацию многих элементов ренессансной культуры.³²

Деятели русской культуры XVI в. в известном смысле находились на идейном пограничьи, которое также нельзя не учитывать при исследовании проблемы. В самом деле, представителей русской культуры от эпохи Подъема отделяло уже полтора-два столетия, а до начавшегося в середине XVII в. возникновения основ культуры Нового времени оставалось всего несколько десятилетий. Не удивительно, что многие категории доренессансного и ренессансного гуманизма (последний был отчасти известен на Руси благодаря культурным контактам, в которых украинская и белорусская среда сыграла существенную роль) сосуществовали, взаимно пересекаясь и, что важно подчеркнуть, обогащая друг друга. В этом, между прочим, состояла одна из специфических черт духовного развития восточнославянских народов, во многом способствовавшая в недалеком будущем ускорению их этнокультурного развития.

Обсуждение этой проблематики продолжается,³³ способствуя более глубокому пониманию не только существа конкретного вопроса, но и действия механизма общего и особенного как проявления диалектически понятых закономерностей мирового культурно-исторического процесса.

³² Алексеев М. П. Явления гуманизма в литературе и публицистике Древней Руси: XVI–XVII вв. // Исследования по славянскому литературоведению и фольклористике. Доклады советских ученых на IV международном съезде славистов. М., 1960. С. 175–207.

³³ См., напр., материалы дискуссии «Проблемы Возрождения и Реформации в культуре восточных славян XV–XVIII вв.», начатой украинским журналом «Філософська думка» в 1988 г.

© А. С. Мыльников, 1994

Мыльников Александр Сергеевич родился в 1929 г. в Ленинграде. В 1952 г. окончил юридический факультет ЛГУ. Директор Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера).

В. В. Козловский, И. А. Савкин

«ТРЕТИЙ ПУТЬ» ЕВРАЗИЙСТВА

Основные евразийские идеи были сформулированы в первой половине 1920-х годов представителями молодого поколения русской эмиграции. Это была блестящая плеяда философов и богословов, филологов и публицистов, историков и государствоведов. Они отвергали как путь, предлагаемый вождями белого движения, поскольку были убеждены в невозможности реставрации «старого режима», так и тупиковый коммунистический путь. Евразийцы выдвигали третий путь, путь экономического и социально-политического самоутверждения России, российской государственности, на основе исторически сложившихся, наличных этно-геополитических, религиозно-культурных реалий.

С самого начала евразийское движение было неоднородным и объединяло весьма разных по общественным взглядам и научным интересам лиц. В 1920–1921 гг. в Софии оформились по крайней мере два направления, или полюса: первый сложился вокруг кн. А. А. Ливена (вскоре он принял священство в Софии) и Г. В. Флоровского (ему предстояло стать священником в Париже), второй — вокруг П. Н. Савицкого (1895–1968 гг.) и П. П. Сувчинского (1892–1985).¹ Именно Сувчинский основал в 1919 г. «Российско-болгарское издательство» в Софии, которое выпустило книгу кн. Н. С. Трубецкого (1890–1938 гг.) «Европа и человечество», фактически положившую начало евразийству.

В 1921 г. в Софии вышел сборник четырех авторов (Савицкий, Сувчинский, Трубецкой, Флоровский) «Исход к Востоку. Предчувствия и свершения. Утверждения евразийцев». Он имел успех, особенно среди молодых гвардейских офицеров, которые финансировали издание второго сборника «На путях». Двое из них, А. В. Меллер-Закомельский и П. С. Арапов непосредственно вошли в руководство евразийским движением.

Сам термин «евразийство» принадлежит Савицкому, который, по свидетельству Г. В. Вернадского, был «человеком необыкновенных дарований и разнообразных интересов — историк, гео-

¹Соболев А. Князь Н. С. Трубецкой и евразийство // Лит. учеба. 1991. Кн. 6. С. 121. — Авторы выражают признательность А. В. Соболеву — сотруднику Института философии РАН за ценные консультации.

граф, экономист, искусствовед и педагог». По признанию Флоровского, лишь Савицкий был собственно евразийцем; общее же настроение, пронизывающее евразийские издания, можно охарактеризовать как антизападническое.

Следует отметить, что западничество понималось самими евразийцами как ограниченная идеологическая установка, побуждавшая видеть в Европе лишь плоды цивилизации, но оставляющая без внимания скрывающиеся за ними творческие процессы. Такое западничество с необходимостью ведет к подражанию готовым формам, к их фетишизации, сковывает волю к действительному овладению живой культурой. Западническими по существу были большевизм и сменовеховство, полностью признавшее правоту большевиков. Евразийцы также признавали большевизм, победивший в России, но считали, что «коммунистический шабаш наступил в России как завершение более чем двухсотлетнего периода "европеизации" ...».² Евразийцы полагали, что историческое предопределение России, ее историческая миссия будут осуществлены, если Россия сохранится в формах ее национально-исторического и государственного бытия. Большевиков же они называли бессознательными орудиями «хитрого Духа истории».³

Основным доводом в пользу самобытного национального, культурного и государственного существования России-Евразии является концепция «месторазвития». Сам термин и учение о месторазвитии были предложены Савицким, который определяет его как широкое общежительство существ, взаимно приспособленных друг к другу и к окружающей среде, а также приспособивших ее к себе. Термином «Евразия» евразийцы обозначают особый материк, как место развития специфической культуры, евразийской и русской. Россия-Евразия и есть «месторазвитие», единый индивидуум, — одновременно географический, этнический, хозяй-

² Савицкий П.Н. Евразийство // Евразийский временник. Берлин, 1925. С.16.

³ Подобное негативное признание исторической роли большевизма отчасти близко некоторым течениям либерализма, в частности, евразийские оценки октябрьского переворота совпадают со следующей оценкой Струве: «Большевицкий переворот и большевицкое владычество есть социальная и политическая реакция эгалитарных низов против многовековой социальной и экономической европеизации России» (цит. по: Полторацкий Н.П. Петр Бернгардович Струве как политический мыслитель // Ленинградский университет. 1991. 15 февр.).

ственный, исторический, культурный и т. п. ландшафт. Согласно Савицкому, каждый двор, каждая деревня есть месторазвитие.

В свою очередь, тип месторазвития определяется не только через воздействие географической обстановки на сообщество людей и его социально-историческую среду, но взаимным влиянием географического и социально-исторического ландшафтов. В этом и состоит уникальность и самобытность истории каждого народа, в ходе которой он актуализирует себя как личность «симфоническую». В евразийстве, порожденном необычайно острым чувством дома, слились боль утраты родины с беспокойством за будущность России, за ее историческое предназначение. Евразийский патриотизм ищет корни жизненности не только в социальной истории отечества, но и в том географическом мире, ландшафте, в котором данный народ нашел себе приют и который своей разнообразной деятельностью приспособил к собственным нуждам, обустроил по своему образу, соответствующему собственному складу души. Ландшафтное, пространственное видение жизни любого народа и государства не устраняет значимости социального начала, духовного богатства, но лишь дополняет историческое видение новой координатой, сообщает ему измерение глубины и объемности, хронологичности.

Остается добавить, что географически месторазвитие России-Евразии примерно совпадает с границами российского государства как оно сложилось к концу XIX — началу XX в.⁴ Русско-евразийская территория естественно стягивает живущие на ней народы в единое целое, в евразийскую государственность и культуру. Это единство славянского и туранского (прежде всего тюркского и отчасти иранского) элементов составляет основу синтеза органического содружества и взаимовлияния евразийских народов. В своем манифесте 1926 г. евразийцы утверждают: «Мы усматриваем форму симфонически-личного бытия евразийско-русского мира в его государственности... С нашей точки зрения, революция привела к созданию наилучшим образом выражающей евразийскую идею форме — к форме федерации. Ведь федеративное устройство не только внешне отмечает многочисленность евразийской культуры, вместе с тем сохраняя ее единство. Оно способствует развитию и расцвету отдельных национально-культурных областей, окончательно и ре-

⁴Савицкий П. Н. Геополитические заметки по русской истории // Верадский Г. В. Начертание русской истории. Ч. 1. Париж, 1927. С. 259.

шительно порывая с тенденциями безумного русификаторства. Это — сдвиг культурного самосознания, несомненное и важное его расширение и обогащение».⁵

По мнению евразийцев, опыт революции показал, что раздельное существование наций Евразии нежизненно, что все историческое прошлое, настоящее и будущее тесно связывает их в единый общеевразийский союз. Паневразийское движение существенно отличается от паневропейского и паназиатского отсутствием шовинистических тенденций в отношении восточных и западных соседей и стремлением устроить свое внутреннее благополучие без внешнего империализма. Последнее утверждение снимает с них обвинение в фашизме, поскольку евразийское мышление несовместимо с расовой озабоченностью чистотой крови и мифом о происхождении избранной нации.

Евразийцы подчеркивали, что первая и основная задача народа и индивидуума заключается в их *саморазвитии*. Однако это не эгоистическое саморазвитие для себя, но саморазвитие для саморазвития других. В этом случае устраняется склонность поучать и спасать других истиной, которой и сам еще не знаешь, или жертвовать собой во имя романтической красоты поступка.

Свою позицию по национальному вопросу евразийцы формулируют следующим образом: «Из самого существа евразийства вытекает, что национальностям России-Евразии Евразийское государство гарантирует возможность действительно свободного культурного развития, подлинного самоуправления и сотрудничества всех евразийских национальностей. Всего этого нет при коммунистическом режиме». Одну из главных задач они видят в преобразовании государства, проникнутого началами интернационализма и коммунизма, в национальный строй на национальной основе. При этом евразийцы полагали, что русский народ, его самосознание должны быть государственно оформлены. Вместе с тем, русская культура, должна стать базой наднациональной (евразийской) культуры. Так, она служила бы потребностям всех народов России-Евразии, не стесняя их национального своеобразия.

Стремление к осуществлению социальной и политической правды, живущее в русском и других народах России, было воспринято евразийцами, как об этом пишет один из ведущих евразийских

⁵Евразийство (опыт систематического изложения). Париж, 1926. С. 45, 63.

идеологов Н. Н. Алексеев (1879–1964 гг.), в качестве прямого требования их собственной программы. Когда русскому народу придется решительно порвать с коммунизмом, писал Н. Алексеев, «куда он вернется, этот поверивший в правду коммунизма русский народ? Назад, к "буржуазному", "капиталистическому" строю? Многим это возвращение покажется действительным раем, хотя принципиально, с точки зрения "социальной правды", капитализм никак нельзя защитить. Вернувшись к капитализму, как это многие предполагают, русский народ примет капиталистическую систему условно, не веря в нее и не считая ее "праведной". Но русский народ есть народ, ищущий правды и не могущий жить без правды... Мы уверены, что русский народ, или, по крайней мере, лучшая часть его, всегда будет искать правду. Где же он будет искать ее при возвращении к капитализму? Опять в социализме... Принести гекатомбу жертв, чтобы ввести систему коммунизма, потом отвергнуть ее как невозможную и несправедливую, чтобы опять начать верить в социализм как праведный общественный строй. Можно наверняка сказать, что этого в России не будет. Русский народ будет бороться с эксплуатацией и рабством во имя человеческой свободы, но уже не в коммунистических целях и не коммунистическими средствами... Здоровье будущего русского государства обусловлено тем, что оно также должно быть "государством правды"».⁶ Такое государство, по мнению Н. Алексеева, представляет интересы целого и охраняет необходимую сферу свободы индивидуума и социальных групп.

В области хозяйственной евразийцами предлагался путь смешанной экономики, т. е. допускались различные формы собственности, от частной до государственной, конкурирующие друг с другом. Общее направление пути, которым должно следовать это преобразование собственности, можно выразить в отрицательной формуле, предложенной Алексеевым: «ни капитализм, ни социализм». В положительном выражении эта формула требует построения системы хозяйствования, которую он называет «системой государственно-частного хозяйства».

Евразийцев часто порицали за приверженность крайнему этатизму и тоталитаризму. Воплощение этих начал обычно видят в их учении о «правлящем отборе». Известно, что евразийцы придавали особое значение отбору правящего слоя, его пополнению и органической связи его с массами. Этот ведущий отбор духов-

⁶ Алексеев Н. Н. На путях к будущей России. Париж, 1927. С. 30–31.

но и практически основывается на действенном служении евразийской идее, т. е. на *подданстве идее*. Он является основным способом осуществления евразийской идеократии. Преданность евразийской идее объединяет единомышленников и является одним из критериев, с помощью которого формируется евразийская партия.⁷

Надо признать, что тени героев Достоевского незримо участвовали во всех начинаниях евразийцев едва ли не с самого начала. Напомним, что евразийство организационно зародилось в Софии, что уже само по себе достаточно символично. Пробыли они здесь не долго. В 1921 г. уезжает Сувчинский, сначала в Вену, затем в Берлин, где долгое время будет жить в одном доме Л. П. Карсавиным и на одной улице с С. Л. Франком, Уезжает в Прагу Савицкий, следом — Трубецкой, который затем переедет в Вену, остальные — кто в Париж, кто в Берлин. В Софии остался П. М. Бицилли, который одним из первых отойдет от движения. Евразийцы разъехались навсегда; в полном составе им так и не удастся собраться. В 1923 г. в Париже П. С. Арапов приводит к евразийцам А. А. Якушева, участника провокационной операции ГПУ «Трест». ГПУ интересовало пока не евразийство, а его действие в «выходе» на генерала Кутепова, возглавлявшего Российский общевоинский союз — крупнейшую в русской эмиграции боевую организацию. С 1924 г. Якушев проявляет интерес уже к самому движению; якобы нелегально, по каналам «Треста» он устраивает поездки евразийцев в Советскую Россию для встречи с представителями евразийских групп.

Возникают новые евразийские группы в Брюсселе, Лондоне, Риге, Берлине, но самые крупные (25–30 человек) — по-прежнему в Праге и Париже. Предпринимаются усилия по созданию военных групп в России. В 1927 г. Савицкий «нелегально» приезжает их инспектировать; видимо, уже тогда обнаруживает, что с ним ведут нечистую игру и решается принять правила этой игры.

⁷ Критик евразийской доктрины И. А. Ильин также доказывает необходимость появления в России нового ведущего слоя. Он считает, что «после прекращения коммунистической революции основная задача русского национального спасения и строительства будет состоять в выделении *костяка лучших людей, преданных России, национально чувствующих, государственно мыслящих, волевых, идейно творческих, несущих народу не месть и не распад, а дух освобождения, справедливости и сверхклассового единения*» (цит. по: Полторацкий Н. П. Иван Александрович Ильин. Тенюфлай, 1989. С. 221).

Ведь последний манифест евразийцев содержал весьма самонадеянное обращение «к выдвиненцам», к личному составу РККА, к деятелям советского и профсоюзного аппарата, выдвинувшимся из широких рабоче-крестьянских масс, с призывом «завершить начатое и частично осуществленное их руками дело построения новой России».

В 1928 г. Сувчинский встречается в Париже с опальным большевистским лидером Пятаковым, бывшим в то время полпредом СССР в Париже. Пятаков положительно отзываясь о деятельности евразийцев, евразийских групп за границей, однако дает понять, что советское правительство не может поддержать евразийство, поскольку последнее не разделяет коммунистической идеологии, и предлагает евразийцам принять программу ВКП(б). Похоже, что евразийские лидеры на самом деле пытались перенять отдельные элементы большевистской тактики: централизм, строгую структурированность политической организации (европейской организацией руководят постоянные члены Совета — над ними «руководящая пятерка»: Трубецкой, Савицкий, Сувчинский, Малевский-Малевич, Арапов). Образуется военная организация евразийского движения. Во главе ее ставят кн. Н. С. Трубецкого, которому были мало симпатичны лихорадочные приготовления стремительно политизировавшегося евразийства. Еще в сентябре 1925 г., ничего не подозревая о связях с ГПУ, Трубецкой писал Савицкому и Сувчинскому: «Я чувствую, что мы забрались в трясину, которая с каждым шагом всасывает нас все больше и больше. О чем мы переписываемся? О чем говорим? О чем думаем? — Только о политике. Надо называть вещи своими именами: становимся политиками и живем под знаком примата политики. Это — смерть».⁸ Однако до разрыва с евразийцами, который последовал в 1929 г., он выполнял отведенную ему роль.

Финал бурной деятельности евразийской организации был бесславленным. Связь с «Трестом», начало разоблачению которого было положено письмом Опперпута, опубликованным в рижской газете «Сегодня» 17 мая 1927, а также участие евразийцев (С. Эфрона, супругов Клепининых, А. Поповой, К. Родзевич, В. Кондратьева) в ряде бесчестных операций (например, в руководимой ГПУ мерзкой «охоте» на Игнатия Рейса-Порецкого, ре-

⁸ Цит. по: Полюса евразийства (вступ. статья А. В. Соболева) // Новый мир. 1991. №1.

зидента ГПУ, пытавшегося порвать со своими хозяевами) навсегда уронила в глазах эмиграции репутацию евразийства. Второй съезд постоянных членов Совета евразийской организации, собравшийся в Кламаре в 1930 г. для разрешения разногласий между членами Парижской и Пражской группировок, оказался неправомочным решать принципиальные вопросы из-за отсутствия кворума. тем не менее можно считать, что именно на этом съезде произошла ликвидация евразийского движения: присутствующие подписали протокол о его ликвидации. Евразийство как единое целое перестало существовать. «Левое» крыло («кламарцы») почти сразу же самораспустилось, смешавшись с пестрой эмигрантской массой, а группировка Савицкого, оказавшись оттесненной на периферию духовной и культурной жизни европейской эмиграции, все же продолжала пропаганду евразийской идеологии в Праге и прибалтийских столицах в 1930-е годы и прекратила свое существование лишь с началом 2-й мировой войны.

Отношение к евразийству в годы его подъема, в 1920-х годах, было в лучшем случае нейтральным, но чаще всего резко критическим и негативным. И. А. Ильин, А. А. Кизеветтер, С. И. Гессен, Ф. А. Степун иронично и зло высказывались по поводу претензий евразийства на роль истинной идеологии, новой культуры, будущей власти и т. п. Так, Кизеветтер называл построения Савицкого «геополитической мистикой», П. Бицилли — «географическим фатализмом», или «одержимостью географией». С. И. Гессен поддерживал мнение Степуна о том, что «евразийское учение по всему своему стилю до чрезвычайности напоминает идеологию фашизма», поскольку фашизм, возникший сходно как реакция против коммунизма, противопоставил ему в своей идеологии те же принципы национализма, иерархизма и национальной религии. Однако Гессен считал, что евразийство лишено цемента власти и диктатуры и потому ему суждено оставаться бессильным интеллигентским течением. Самым глубоким потрясением для евразийства стало, пожалуй, выступление бывшего евразийца Г. В. Флоровского, развенчавшего «евразийский соблазн». Флоровский оценивал евразийство как историю духовной неудачи, как правду вопросов, а не правду ответов, правду проблем, а не решений.⁹

⁹Флоровский Г. В. Евразийский соблазн // Совр. записки. Париж, 1928. №34. С. 312.

Евразийцы не выдержали искушения властью, соблазна осуществить свои идеи прямым политическим действием, чисто силовым путем и тем самым доказали зло утопизма и невозможность устройства российской жизни посредством революционной экзальтации воли. И все же мы должны признать, что многое евразийцы верно угадывали в жизни будущей России-Евразии, и доводы, приводимые евразийцами в обоснование третьего пути России как евразийско-русского мира, могут вполне достойно участвовать в напряженном осмыслении судьбы России и истории.

© В. В. Козловский, И. А. Савкин, 1994

Козловский Владимир Вячеславович родился в 1954 г. в Яриинске Архангельской области. В 1980 г. окончил философский факультет ЛГУ. Доцент факультета социологии СПбГУ. Круг интересов — история русской общественной мысли, современная западная социология.

Савкин Игорь Александрович родился в 1960 г. в Кохтла-Ярве (Эстония). В 1986 г. окончил философский факультет ЛГУ. Препо-да-ет философию в СПбГУ. Круг интересов — история науки, история философии.

ЕВРАЗИЙСТВО
(ОПЫТ СИСТЕМАТИЧЕСКОГО ИЗЛОЖЕНИЯ)*

IV

РУССКАЯ ЦЕРКОВЬ И РУССКАЯ КУЛЬТУРА

Православие не признает рационалистического разъединения веры и дел, зная только веру, любовью споспешествуемую, «веру живую», т. е. с органической необходимостью выражающуюся во всей полноте жизнедеятельности. Поэтому ни богословие, ни философия, взятые в отдельности, последнею целью быть не могут, как не может быть последнею целью и одна ограничивающаяся только собой практическая деятельность. Практика должна осмысливаться, объясняться и оправдываться идеею, в конце концов — религиозною; теория должна становиться практикою, на практике оправдываться и осуществляться. Это следует и из раскрытого выше православного понимания истины как истины соборной и конкретной. И ясно, что нельзя выделить особую сферу деятельности, как только религиозно-нравственную и только церковную, все же прочие признать религиозно-нравственно безразличными и совсем не церковными; и хотя должно различать сферы деятельности по степени их церковности, хотя и должно в известном смысле выделить Церковь как центр преобразующегося в нее грешного мира. И деятельность и бытие являются как бы средою и материалом не внешней по отношению к ним религиозно-нравственной и церковной деятельности. Церковно-христианская деятельность есть искупление и спасение человека, т. е. его усовершенствование и, в конце концов и в существе, говоря терминами свято-отеческого богословия, его обожение (theosis). Совершенствоваться же — значит совершенствоваться в себе и чрез себя весь мир, т. е. возводить и образовывать его из материала для Царствия Божия в действительное Царство Божие. Полнота Церкви предполагает сдерживание всего. Становление Мира Церковью объясняет, почему лишь средоточие его явственно предстает как Соборная Православная Церковь и чине — как Церковь Русская в соборном единстве Церквей Православных.

Таким образом, ни культура, ни государство не выходят вне Церкви и не являются чем-то не-церковным, хотя они и отличаются от Церкви в собственном или узком смысле этого слова. Культура и государство — начально организованный материал собственного своего церковного бытия. Они то, что может и должно стать Церковью, что становится уже Церковью, хотя бы мы и не могли еще точно различать в них между «уже церковным» и «еще не церковным». Для православного сознания государство, народ, культура не что-то внешнее и случайное, не какая-то допустимая и терпимая, но не существенная кора или случайное одеяние отвлеченно-общей сущности. Благословляя и преображая всякую личность, Церковь не делает в этом отношении различия между индивидуумом и личностью

*Впервые опубликовано в Париже в 1926 г. В данном сборнике публикуются заключительные IV—VI разделы.

симфонической. Для нее и народ и культурное единство многих народов тоже живые развивающиеся личности. Все, за что Церковь молится, становится «кем-то», приобретает личное бытие. Деятельность же личности и продукты ее деятельности от личности неотделимы, будучи ее проявлениями. В идеале и существе своем весь мир — единая соборная всемирная Церковь, как единая совершенная личность, которая вместе с тем есть и иерархическое единство множества личностей, симфонических и в последнем счете индивидуальных, притом единство, превышающее пространство и время. Эмпирически многие из этих личностей (даже индивидуальные, например — носителей религиозного, церковного и даже просто личного бытия; но возможностью его все они обладают. И они не новторяют друг друга, а каждая выражают или, по крайней мере, пытаются выразить свою индивидуальность.

В начале эры средоточие мира находилось в древней христианской Церкви как особой и высшей симфонической личности, которая делает личную и церковную так называемую эллинистическую культуру и сама является высшим ее «олицетворением». Но по мере своего роста Церковь предстает как соборное единство ряда церквей-культур, из которых главные — восточно-эллинистическая и западно-латинская, в свою очередь являющиеся симфоническими личностями. Скоро (постепенно: начиная с 4 в. и заканчивая 11-м) из соборного единства Церкви выпадает, отделяется и уединяется в себе западно-латинская. Свои индивидуальные особенности она признает за самое истину и за всю истину; понимает истину отвлеченно, практически же отождествляет ее со своим местным, провинциальным, она отрицает все иное, а следовательно — и самое соборность истины. В искаженном этой ересью развитии своем западно-латинское христианство, христианство Филофе и папы, индивидуализируется, с одной стороны, в культуре романской, с другой — в так и оставшейся зачаточной культуре германской. В подобной же дифференциации и индивидуации, только без ереси, развивается и сама Православная Церковь. Среди ее симфонических личностей первенствует сначала Церковь греческая, потом и доныне русская.

Православная русская Церковь эмпирически и есть русская культура, становящаяся Церковью. Этою целью и вытекающими из нее задачами определяется существо русской культуры. Русская Церковь, уже существующая как средоточие русской культуры, есть цель всей этой культуры. Она же является истинным центром тяготения всего потенциально-православного мира. И чтобы устранили всякие рационалистически упрощающие толкования, т. е. чтобы исключить всякую возможность предполагать какое-то принудительное подведение всех под русские формы Православия, лучше называть субъект культуры, географически определяемой границами русского государства, не именем России, которая означает лишь первенствующую и основную народность и, как таковая, остается в полной своей силе, и не именем Российской Империи, что выдвигает лишь внешнее и к тому же на западный образец понимаемое, хотя и существенное государственное единство, но каким-то новым именем. Сознание того, что религиозно-культурное единство, объемлемое и выражаемое русским государством, шире, чем русская в узком смысле этого слова культура, должно получить

некоторое терминологическое закрепление. Надо выбирать между уже вошедшими в употребление понятиями: неудобоприносимым четырехбуквием СССР и Евразией.

Евразия понимается нами как особая симфонически-личная индивидуация Православной Церкви и культуры. Основание ее единства и существо его в Православной вере, которая отлична от Православия греческого, славянского и т. д., не в порядке их отрицания, а в порядке симфонического единства с ними и взаимовосполнения. Православие евразийского мира, почитаемое нами за высшее ныне выражение Православия, должно мыслиться как симфония или соборное единство разных его пониманий. Впрочем, доныне явственно и действенно существует лишь одно из них: все прочие еще находятся в состоянии потенциальном как не осознанные и не раскрывшиеся своеобразие и специфические тяготения евразийского мира.

Религиозное единство России-Евразии — в смысле специальной ее религиозной потенции и в смысле наибольшего осуществления этой потенции в Православии русском — должно выразиться и как единая симфоническая культура, в коей руководящее положение принадлежит опять-таки культуре собственно русской. По существу религия создает и определяет культуру; и культура есть одно из проявлений религии, а не наоборот, как твердят до сих пор плохие учебники. Культурное единство, в свою очередь, сказывается и как единство этнологическое, этнологи же культурного целого соответствует его география. Выясняя ряды этих соответствий, можно защищать тезис, что как религия создает культуру, так и культура — этнологический тип, а этнологический тип выбирает или находит «свою» территорию и существенно по-своему ее преобразует. Однако для нас в данной связи вполне достаточно лишь выдвинуть основоположное значение этого тезиса, а практически утверждать только органическую, а вовсе не причинную связь культуры, этнографии и географии, их так называемую конвергентность (сообщаемость).

С указанными выше оговорками мы можем теперь обратиться к рассмотрению Евразии как целого, с точки зрения чисто культурной, не заботясь уже о последнем, т. е. религиозно-философском обосновании евразийского единства.

V

ЕВРАЗИЙСКО-РУССКИЙ КУЛЬТУРНЫЙ МИР

В эпоху начавшейся вместе с императорским периодом острой европеизации России русское национальное сознание подверглось коренному извращению. Религиозно-культурная и национальная идея Москвы как наследницы Византийского Царства и потому действительного средоточия христианского мира, как оплота христианства в борьбе с язычеством и с западною еретической культурой утратила именно религиозный свой смысл и религиозное, т. е. абсолютное, обоснование. На место ее выдвинулась европейская позитивно-политическая идея империи и империализма; культурная задача формулировалась обедненно и чисто эмпирически — как рост государственной территории и государственной мощи. Это случилось в то самое время, когда активная борьба с Востоком сменилась

неудержимым и относительно мирным распространением России на Восток и когда в обороне своей от еще активного, но уже утрачивавшего свой религиозный пафос Ислама Русская Империя оказалась неопределенным союзником вчерашнего врага — Европы. Прежняя разграничительная линия между русской и азиатско-языческой культурами перестала ощущаться потому, что она просто исчезла: безболезненно и как-то незаметно границы русского государства почти совпали с границами монгольской империи, и не от кого стало с этой стороны защищаться. В связи с религиозными унаследованными Турцией и под влиянием Европы борьба с турками воспринималась уже по-новому — в категориях европейской политики и в системе этой политики. С другой стороны, победоносный поворот России к Европе и вызванное им затишье в наступлении Европы на Россию, как и процесс самой европеизации, затушевывали исконный антагонизм и способствовали нумутению национального самосознания. Утрачивалось сознание и заведной границы. Итак проблема русского национального самосознания ставилась во всей ее широте, во всем своеобразии ее, которое чуждо и не разделяющему себя близкими и резкими границами любому из европейских народов. Не замечая своего легкого, органического расширения в Азию, не углубляясь в собственное свое существо, Россия в лице своего европейского зовавшегося правящего слоя начала считать себя частью Европы. Русские люди не тем, чем они были, а тем, что хотели стать аванпостом Европы и европейской культуры в борьбе с иными культурами, в том числе и со своею собственною. Они стали стыдиться своего как варварского. Правда, факта русской мощи они отрицать не могли, как не могли подавить в себе и самое стихию национального самосознания; к тому же национальное самосознание значилось и в категориях европейской культуры. И вот в замену старой московской идеологии создается по европейскому образцу новая, ложно-классическая и романтическая генеалогия русской культуры, чему способствуют остатки старого религиозного миросозерцания и факт Православной Церкви. Оказывается, что основа русской культуры — культура великоросская — связана со славянством (от слова «слава»), в пользу чего, конечно, свидетельствует язык (хотя никто, например, не считает евреев арамейцами, немцами или испанцами), но что совершенно несправедливо по отношению к финской и туранской крови вообще. Незнание было настолько велика, что даже пробуждение русского национального самосознания увлекло частью на ложные пути и получило наименование «славянофильства». Только К. Леонтьев решился формулировать выводы своего богатого и непредвзятого опыта и мужественно выступить против растворения русской культуры в отвлеченном и романтическом славянстве. Но на его слова также никто не обращал внимания, как и на — пускай часто поверхностные, но все же непредвзятые — впечатления и наблюдения иностранцев. А иностранцы не смеиваются русской культуры ни с европейскою, ни со славянством. Они воспринимают Москву, русский быт, русское искусство, русский психический уклад, как «Азию», хотя, конечно, и отличают эту «Азию» от Индии или Китая. Для иранцев же русские — иранцы Турана.

Это предисловие нам кажется небесполезным для правильной постановки проблемы и для правильного ее разрешения. К ней надо подойти непредвзято и прежде всего освободиться от шаблонов и ложных традиций.

В прошлом лучше всего ее чувствовали все-таки славянофилы; и наша критика стремится лишь освободить здоровое зерно славянофильства от всего ему чужеродного и наносного. Славянофилы правы, поскольку связывают проблему культуры с религией и русскую культуру с судьбами Православия. Но как раз с этой точки зрения, надо отнести к европейской культуре не только поляков, но и чехов и все славянское инославие. Далее, следует поставить вопрос: насколько Православие славян южных является существом и двигательной силой их культуры и насколько — умирающим их прошлым. Наконец, во всяком случае, нет оснований говорить о славяно-русском мире как о культурном целом, но самое большое — об островах родственной нам славянской культуры в море культуры европейской. С религиозною идеею славянофилы сочетали — и притом несколько внешне — идею этнического родства. Это родство не так велико, как казалось им и их ложно-классическим предшественникам. По крови и этническому типу нам ближе болгары, чем сербы, и сами мы, т. е. господствующие наши народности, этнологически относимся к славянам с большой натяжкой. Надо осознать факт: мы не славяне и не туранцы (хотя в ряду наших биологических предков есть и те и другие, а — русские. Этнологически сопоставляя населяющие территорию России народности, мы можем построить некоторый ряд, в середине которого окажутся великороссы и между двумя последовательными членами которого переход будет неуловим. Мы должны констатировать особый этнический тип, на периферии сближающийся как с азиатским, так и европейским и, в частности, конечно, более всего славянским, но отличающийся от них резче, чем отдельные, «соседние» в нашем ряду его представители. Этническое единство русской территории становится еще очевиднее, когда мы сосредоточиваемся на формах быта, на основных тенденциях народного искусства и особенно на типичном психическом укладе. Но оно усматривается даже в данных сравнительного языкознания, которое позволяет уловить некоторую общую потенцию в далеко отстоящих друг от друга по своему происхождению и структуре языках России.

Было бы очень плохо, если бы мы нытались противопоставить одностороннему отождествлению русской культуры со славянской или славяно-греческою, столь же одностороннее ее отождествление с туранскою. Тогда бы мы оставались в одной плоскости с нашими противниками — внизу. Только в порядке критики и указания на их односторонность имеет смысл говорить о «туранском» элементе в русской культуре, вовсе не в порядке ее существенного истолкования. Так же можно говорить об элементе славянском, иранском, даже об элементе европейском, хотя практически о туранском говорить и нужнее. — *Культура России не есть ни культура европейская, ни одна из азиатских, ни сумма или метаническое сочетание из элементов той и других. Она — совершенно особая, специфическая культура, обладающая не меньшей самоценностью и не меньшим историческим значением, чем европейская и азиатские. Ее надо противопоставить культурам Европы и Азии как срединную, евразийскую культуру.* Этот термин не отрицает за русским народом первенствующего значения в ней, но освобождает от ряда ложных ассоциаций, вскрывая вместе с тем зерно правды, заключенное в раннем славянофильстве и заглушенное его дальнейшим развитием. Мы должны осознать себя евразийцами, чтобы осознать себя

русскими. Сбросив татарское иго, мы должны сбросить и европейское иго.

Культура не есть случайная совокупность разных элементов и не может быть такою совокупностью. Культура — *органическое и специфическое единство, живой организм. Она всегда предполагает существование осуществляющего себя в ней субъекта, особую симфоническую личность.* И этот субъект культуры (культурно-личность), как всякая личность, рождается, развивается, умирает. Но рождается он в какой-нибудь среде — в среде другой культуры, других культур или обломков и элементов разных культур. Возникая, он осваивает, т. е. преобразует и делает собою, эти элементы; и это и есть его рождение и развитие. Новую культуру можно смешать со старыми и счастье простою комбинацією их элементов только в том случае, если мы, стремясь ее познать, смотрим не на ее субъекта, а на еще не освоенный им строительный материал — на окружающую его среду и на еще не переваренные им инородные тела. Когда мы говорим об «элементах» культуры, о ее «взаимствованиях» и о «влияниях» на нее, мы делаемся жертвою поверхностных наблюдений, принимая за свойственное культуре то, что еще ею не освоено, или называя чужим то, что когда-то было чужим, но зато и совсем другим. С внешней точки зрения нет самостоятельных культур, ибо ни одна из известных нам не свалилась готовою с неба, но все родились в какой-то уже существовавшей среде других культур. Но по существу всякая культура в собственном смысле этого слова самобытна и рождается как нечто абсолютно новое и специфическое, что мы и выражаем, когда говорим об «идее» или «духе» данной культуры.

Весь смысл и пафос наших утверждений сводится к тому, что мы осознаем и провозглашаем существование особой *евразийско-русской культуры и особого ее субъекта как симфонической личности.* Нам уже недостаточно того смутного культурного самосознания, которое было у славянофилов, хотя мы и чтим их как наиболее близких нам по духу. Но мы решительно отвергаем существование западничества, т. е. отрицание самобытности и, в конце концов, самого существования нашей культуры. Нам стыдно за русских людей, которым приходится узнавать о существовании русской культуры от немца Шпенглера. Отметая лукавые попытки западнического духа, заразившего и славянофилов, растворить проблему *евразийско-русской культуры* в расплывчатом учении о племенном родстве, мы полемически подчеркиваем «*туранские элементы*» и, отрицая мимо научный механический подход к вопросу, выдвигаем единство и органичность, целостность культуры, ее личное качество. Культура рождается и развивается как органическое целое. Она сразу (конвергентно) проявляется в формах политических и социально-хозяйственных, и в бытовом укладе, и в этническом типе, и в географических особенностях ее территории.

Именно с географическою целостностью и определенностью русско-евразийской культуры стоит в связи наименование ее *евразийскою*, причем давно уже утвердившийся в науке и обозначающий Европу и Азию как один материк термин получает более узкое и точное значение. Евразия в старом смысле слова подразделяется уже не на Европу и Азию, а на 1) срединный континент или собственно Евразию и два периферических мира; 2) азиатский (Китай, Индия, Иран) и 3) европейский, граничащий с Евразией примерно по линии: реки Неман — Западный Буг — Сав — Устье Дуная. Эта последняя граница является и водоразделом двух колониционных

воли, идущих одна на Восток, а другая на Запад и сталкивающихся на берегах Берингова моря. Таким образом, в общем и целом, с отклонениями в обе стороны, границы Евразии совпадают с границами Русской Империи, «естественность» которых засвидетельствована в последнее время тем, что они уже более или менее восстановились, несмотря на страшные потрясения войны и революции. Представляя собой особую часть света, особый континент, Евразия характеризуется как-то некоторое замкнутое и типичное целое и с точки зрения климата, и с точки зрения других географических условий. Ограниченная с севера полосой тундр, на юге она окаймляется горными цепями и лишь в малой степени соприкасается с океаном и дающими к нему свободный выход морями. Этим и величиною ее определяются и ее экономические возможности. Для Евразии исключено активное участие в океаническом хозяйстве, характерном для Европы. Зато естественные богатства Евразии и их распределение открывают ей путь к экономическому самодовлению и превращают ее как бы в континент-океан. Единство этого океана-континента отличается весьма своеобразными чертами, которые соответствуют этническому типу, евразийца и являются сказались в истории Евразии. — Тогда как ночью все ее реки текут в направлении меридиальном, непрерывная полоса степей, не пересекаемая труднопреодолимыми естественными преградами, прорезает и объединяет ее с Запада на Восток. Степная полоса — становой хребет ее истории. Объединителем Евразии не могло быть государство, возникшее и оставшееся на том или другом из речных ее бассейнов, хотя как раз водные пути и способствовали тому, что на них культура Евразии достигала своего высшего развития. Всякое речное государство всегда находилось под угрозой перерезавшей его степи. Напротив, тот, кто владел степью, легко становился политическим объединителем всей Евразии. И в связи со степью находится тот факт, что единство Евразии обладает несравнимо большей силой и потому большим стремлением к внешней себя выразить, чем единство других континентов. Конечно, степь как таковая больше сказывается в прошлом Евразии. Но, во-первых, прошлым определяется настоящее, а во-вторых, здесь Империя оказалась на высоте русской исторической задачи: постройкою великого сибирского пути она транспонировала степную идею в условиях современной политической и хозяйственной жизни. Природа Евразии нашла и выразила себя в совершенно новой обстановке.

Естественные условия равнинной Евразии, ее почва и особенно ее степная полоса, по которой распространилась русская народность, определяют хозяйственно-социальные процессы евразийской культуры и, в частности, характерные для нее колонизационные движения, в которых приобретает оформление исконная кочевническая стихия. Все это возвращает нас к основным чертам евразийского психического уклада — к сознанию ограниченности социально-политической жизни и связи ее с природою, к «материковому» размаху, к «русской широте» и к известной условности исторически устанавливающихся форм, к «материковому» национальному самосознанию в безграничности, которое для европеизированного взгляда часто кажется отсутствием патриотизма, т. е. патриотизма европейского. Евразийский традиционализм совсем особенный. Он является верностью своей основной стихии и тенденции и неразрушимую уверенность в ее силе и окончательном торжестве. Он допускает самые рискованные опыты и

бурные взрывы стихии, в которых за пустою трескотнею революционной фразеологии ощутимы старые кочевнические инстинкты, и не связывает себя, как на Западе, не отождествляет себя с внешнею формою. Ему ценна лишь живая и абсолютно значимая форма. А есть ли такие формы вне истинной религии? И не знает ли евразиец по опыту своего необозримого континента, что подлинно ценное в своих формах многообразно и что за всякою живою формою скрывается нечто подлинное и важное? Он и ценит традицию, как родственный ему туранец, определенный и примитивный, и остро ощущает ее относительность, и ненавидит ее деспотические границы, как другой его близкий родственник — иранец. Он до наивности прост и элементарен, как Л. Н. Толстой, и вместе с тем сложен, изощрен и диалектичен, как Достоевский, и еще — хотя и редко — гармоничен, как Пушкин или Хомяков.

Так Евразия предстает перед нами как возглавляемый Россией особый культурный мир, *экзотерно и крепко единый в бесконечном и часто, по видимости, противоречивом многообразии своих проявлений. Евразия-Россия — развивающаяся своеобразная культурно-личность.* Она, как и другие многонародные культурные единства, индивидуализирует человечество, являя его единство во взаимообщении с ними и потому, осуществляя себя, осуществляет свою общечеловеческую, «историческую» миссию. Но она притязает еще и на то, и верит в то, что *ей в нашу эпоху принадлежит руководящая и определяющая роль в ряду человеческих культур.* Она верит в это, вопреки видимости выражая свою веру в наивных и младенческих еще мечтах о себе, како «третьем Риме», и в отвлеченной тарабарщине «третьего интернационала». Но обосновать свою веру она может только религиозно. Как индивидуация общечеловеческой культуры, которая, как отвлеченно и общеобязательно общая совсем не существует, евразийская культура связана, конечно, с другими. Однако ей ближе и родственнее культуры азиатские. Она в Азии у себя дома. И для ее будущего необходимо восполнить и закончить дело, начатое Петром, т. е. вслед за *патристически необходимым* поворотом к Европе совершить *органический поворот к Азии.*

VI

ЕДИНСТВО ЕВРАЗИИ

Обвинения и самообвинения русских в негосударственности, т. е. в слабости их государственного единства, не только противоречат фактам — всей прежней истории России и устойчивости ее государственности, не только упускают из виду совершенную несоизмеримость масштабов русского и европейского. Они основываются на смешении двух разных понятий: единства культурно-материкового и единства национально-государственного. Нельзя сопоставлять Россию-Евразию с Францией, Германией или вообще с каким-нибудь из европейских государств. Надо проводить аналогию между Россией и империей Карла великого, Священной Римской Империей, Империей Наполеона; и в этом случае сразу же обнаруживается *большая крепость, ограниченность и реальность единства Евразии.* Нечто подобное представляет собою колониальная империя Англии, но эта империя объемлет лишь часть англо-саксонского мира. Еще менее, чем Евро-

па, объединена Азия, разделяемая тремя центрами тлготения: китайским и буддистски-конфуцианским, индийским и буддистски-брахманистским и иранским, или исламо-маздеистским.

Европа являет сравнительно сильное и длительное культурное единство только как Европа католически-романская. Но романскому универсализму искони противостоит германски-протестантская стихия, которой романтизм освоить и растворить в себе до конца все-таки не мог, хотя и смог искалечить и ограничить ее развитие. Вслед за отпадением Запада в ересь и раскол и в глубочайшей связи с этим он перешел в стадию разложения первичного и потенциального единства своей культуры, что, разумеется, не мешало ей раскрываться, хотя и ущербленно, свою природу. Постепенно отрываясь от абсолютного, религиозного основания своей культуры, т. е. омирщаясь или секуляризуясь, Запад все более понимал свое единство, как «светский», или безрелигиозно, культурное. От попытки объединения в полурелигиозной монархии Карла Великого он перешел к расколу на мирскую католическую Церковь и мнимо религиозную Священную Империю Германского Народа, которая незаметно закончила свою жизнь в гибели Австрии. Последняя судорожно феерическая вспышка — Империя Наполеона — привела к комедии Священного Союза и фарсу Лиги Наций. И весьма знаменательно, что единство европейского мира мыслится им позитивистически-рационалистически — как отвлеченное и включающее в себя полноту национального своеобразия (почему бы не отделить австрийских немцев от имперских, а полякам не подсылать тех же немцев или русских?) и не исключающее народов иных культур (почему бы не оставить в Лиге Наций места для Турции и не включать в нее Японию?). *Отвлеченный универсализм одинаково характерен на Западе и для религиозной концепции католицизма, и для позитивистической концепции социалистического интернационала.* Для обеих национальное бытие и национальная культура кажутся лишь помехами, чем-то низшим и, в лучшем случае, терпимым. Но это и значит, что *единство западной культуры в конкретных формах несущественно* и что на Западе есть Франция, Германия, Италия, а Европа потерялась.

Исторически первые обнаружения *евразийского культурного единства* приходится искать не в Киевской Руси, которая была лишь колыбелью будущего руководящего народа Евразии и местом, где родилось Русское Православие, не в Хазарском Царстве, конечно, и даже не в Руси Северо-Восточной. Впервые *евразийский культурный мир* предстал как целое в империи Чингисхана, правца, быстро разлившейся за географические пределы Евразии. *Монголы формулировали историческую задачу Евразии, положили начало ее политическому единству и основали ее политического строя.* Они ориентировали к этой задаче *евразийские национальные государства*, прежде всего и более всего — Московский улус. Это *Московское государство*, органически выросшее из Северо-Восточной Руси и еще до окончательного своего оформления решившее в лице Александра Невского ценою татарского ига предпочесть верность своему исконному Православию окатоличению, теперь заступило место монголов и приняло на себя их культурно-политическое наследие. Вырстая в национально-московское государство, собирая русские земли и становясь общерусским, Москва явилась новой объединительницею *евразийского мира.* Она направила его

силы к его истинному центру, к которому он бессознательно тянулся и который нашел в ней ясное идеологическое выражение и несомненное, т. е. религиозное, оправдание. Евразия стояла перед своим самораскрытием и перед своею историческою миссиею.

Однако развитие пошло медленнее и болезненнее, чем можно было ожидать. Формально империя продолжила дело Москвы в некоторых существенных направлениях. Империя почти закончила государственное объединение евразийского материка, отстояв его от посягательств Европы, создав сильные политические традиции. Но самое существо русско-евразийской идеи осталось неосознаваемым и даже искаженным, правда, лишь в призванном его осуществлять правящем слое.

Правящий слой (правительство и интеллигенция) дорого расплатился за свою науку у Европы, необходимую для самого существования России, ибо Европа технически ее опередила и ей угрожала. Этот слой настолько европеизовался, что почти потерял свою русскую душу, не приобрета, впрочем, и европейской. Он сохранял русские свойства и даже часто специфически русские дарования, но без организующей их русской идеи. Русское Православие как принцип евразийско-русской культуры сменилось или недейственной, бледною и мнимою общехристианскою и даже общечеловеческою религиею, или европейским религиозным индифферентизмом, или европейским же рационалистическим сектанством, религиею человечества и социализма. При таких условиях правящий слой был не в силах даже для самого себя оправдать евразийско-русскую идею. Но он не мог ее и как следует понять. Россия-Евразия представлялась ему как культурно отставшая часть Европы, и, болезненно стыдясь и вечно сомневаясь, он всячески старался доказать себе и европейцам свою «культурность» и предлагал Европе свои вредные или ненужные для России услуги. Естественно, что между ним и народными массами сначала установилось взаимное непонимание, а потом разверзлась непреодолимая пропасть. Он оторвался от взрастившего его народа, встал к нему во враждебные, хотя у интеллигенции долго считавшиеся народолюбством, отношения и, не питавший здоровыми народными соками, стал засыхать или разлагаться. Однако и здесь поразительно оказалась сила политического единства. Оно держалось вопреки полной негодности правящих. Его не уничтожили ни война, ни преступные эксперименты, произведенные наследниками великого Петра: сначала безвольными интеллигентами-непротивленцами, потом вольными интеллигентами-фанатиками и — ультра-европейцами. Из невероятных потрясений Россия-Евразия выходит не потрясенною и обессиленною, не усталою, а обновленною и полною рвущихся наружу сил. Это что-нибудь да значит.

ЕВРАЗИЙСТВО: БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

Предлагаемый нами библиографический список включает в себя описания сборников и периодических изданий, опубликованных за границей представителями этого движения за период с 1921 по 1933 год на русском языке. Материал расположен в хронологическом порядке.

В качестве приложения к списку помещены 2 монографии и 2 статьи на иностранных языках, посвященные евразийству и опубликованные в 60-80-х годах на Западе.

Исход к востоку. Предчувствия и свершения. София: [Рос.-болг. кн. изд-во], 1921 (Тип. «Балканъ»). VII, 125 с. (Утверждение евразийцев. Кн. 1.).

На нутях. Берлин: Кн. изд-во Геликов, 1922. 356 с. (Утверждение евразийцев. Кн. 2.)

Евразийский временник. Берлин: [Евразийское кн. изд-во], 1923. 174 с. (Утверждение евразийцев. Кн. 3)

Евразийский временник. Берлин [Евразийское кн. изд-во], 1925. 445 с. (Утверждение евразийцев. Кн. 4.)

Евразийский временник. Париж: [Евразийское кн. изд-во], 1927. 308 с. Каталог евразийского кн. изд-ва (Утверждение евразийцев. Кн. 5.)

Евразийский сборник. Прага: [Евразийское кн. изд-во], 1929 (Тип. «Политика»). 80 с. (Утверждение евразийцев. Кн. 6.)

Тридцать лет. Париж: [Евразийское кн. изд-во], 1931 (Тип. Navarre). 317 с. (Утверждение евразийцев. Кн. 7.)*

Евразийская хроника. Вып. 1 (1925)–12 (1937). Прага, 1925–1926; Париж, 1926–1928; Берлин, 1935–1937;

Вып. 1. Прага, 1925. 43 с.; Вып. 2. Прага, 1925. 74 с.; Вып. 3. Прага, 1926; Вып. 4. Прага, 1926. 84 с.; Вып. 5. Париж, 1926. 86 с.; Вып. 6. Париж, 1926. 46 с.; Вып. 7. Париж, 1927. 64 с.; Вып. 8. Париж, 1927. 86 с.; Вып. 9. Париж, 1927. 102 с.; Вып. 10. Париж, 1928. 102 с.; Вып. 11. Берлин, 1935. 102 с.; Вып. 12. Берлин, 1937. 159 с.

Евразийские тетради. Вып. 1 (1934)–6 (1936). Париж, 1934–1936;

Вып. 1. Париж, 1934; Вып. 2–3. Париж, 1934. 47 с.; Вып. 5. Париж, 1935. 60 с.; Вып. 6. Париж, 1936. 38 с.

Россия и латинство: Статьи. Берлин, 1923. 219 с.

Евразийство. Опыт систематического изложения. Париж: Евразийское кн. изд-во, 1926. 74 с.

Евразийство: Формулировка 1927 г. Париж, 1927. 15 с.

Евразийство: Декларация, формулировка, тезисы. Прага: Евразийское кн. изд-во, 1932 (тип. «Политика»). 28 с.

Протокол совещания наличных в Праге членов Президиума ЦК с представителями Е А группы. 7–11 июля 1934 г. 36 с.— На правах рукописи.

*В одной из статей сборника «В борьбе за евразийство: полемика вокруг евразийства в 1920-х годах» П. Н. Савицкого (с. 1–52) дан обзор 176 статей и монографий, посвященных евразийству. В сборник включена также и нотированная «Евразийская библиография 1921–1931 гг.» того же автора (с. 285–317) (подписана псевдонимом «Лубенский С.») из 38 описаний.

- Евразия: Ежедельник по вопросам культуры и политики. 1928, 24 нояб. — 1929, 7 сент. Париж, 1928—1929 (Тип. «Сламарт») — 35 номеров.
- Алексеев Н.Н., Ильин В.Н., Савицкий П.Н. О газете «Евразия». Газета «Евразия» не есть евразийский орган. Париж, 1929. 29 с.
- Евразиец. Вып. 1 (1929) — 25 (1934). Брюссель.
- Свой путь. Ежемесячная газета / Под ред. В.А.Пейль. Таллин, 1931.
- Новая эпоха. Идеократия. Политика. Экономика. Обзоры / Под ред. В.А.Пейль. Нарва, 1933. 45 с.
- Б. авт. Евразийство и коммунизм. Б. м. 31 с.
- Börs Otto. Die Lehre der Eurasier: Ein Beitrag zur russischen Ideengeschichte des 20. Jahrhunderts. Wiesbaden, 1961. 130 с.
- Riasanovsky N. V. Prince N. S. Trubetskoy's «Europe and Mankind» // *Fahrbücher für Geschichte Osteuropas*. Wiesbaden, 1964, Band 12. С. 207—220.
- Riasanovsky N. V. The Emergence of Eurasianism // *California Slavic Studies*. California, 1967. — Vol. 4. — С. 39—72.
- Halperin C. J. G. Vernadsky, Eurasianism, the Mongols and Russia // *Slavic Review*. 1982. Vol. 41, №3. С. 447—493.
-

© Составители Р.И. Вильданова, А.А. Троянов

МОСКВА И ПЕТЕРБУРГ — ДИАЛОГ ИСТОРИИ

Для современного историка культуры, изучающего спор столиц, феноменология Москвы и Петербурга превращается в проблему предметных репрезентаций (натурных самоозначений) национального самосознания. Петербург своим внешним обликом нес традиционному мышлению нечто принципиально новое, что не могло восприниматься иначе, как враждебное привычному укладу жизни. Новации Петра и немногих его единомышленников вызвали у византийски-благолепной Москвы состояние социального шока. Рост новой столицы как бы контрагентен Москве (при том, что одна из частей нового города носит название Московской, а площадь с торговыми рядами вокруг Троицкой церкви на Городском острове воспроизводит старомосковскую композицию). Линейный Петербург внешне выглядит как анти-Москва. Петербург «перекачивает» интеллектуальную энергию древнего центра, чтобы на новом месте возникло столь необходимое для эволюции культуры «противослово», своего рода культурно-диалогическая оппонентура. Петербург уникален тем, что он возникает в лабораторных условиях государственного эксперимента. Это — зодчество, открытое всем стилям; геометрия прямых, уходящих в бесконечность; законодворчество для нового народа; воздвижение Нового Вечного Града наперекор стихиям и здравому (т. е. московскому) смыслу; сакрализация власти при десакрализации церкви; иной отсчет времени и переосмысление качества исторического времени; модернизация гражданского шрифта и превращение сухопутного народа в морской; ломка кровнородственных привилегий и воспитание в нации родства с Европой; научение новому пространственному видению и исторической перспективе; выведение научной мысли из схоластической стагнации и эмансипация женщины; выращивание новой породы людей, совмещающих глубокую безнравственность в быте с высоким патриотизмом и доблестью гражданина Империи: а рядом с этим — потешная евгеника и кунсткамера раритетов.

Не забудем и того, что самые заметные люди первоначального Петербурга — это бывшие москвичи, на которых из древней столицы смотрели как на эмигрантов в родном отечестве. Москва рефлексивно утверждает на надежных, как ей кажется, основах

древнего жития и отеческой веры. Самое заметное в облике старой Москвы — это безотчетность ее роста как Города-организма. Эта аналогия с организмом (реже — растением), часто встречающаяся в описаниях Москвы, страдает неточностью: организм в основе своей «композиции» имеет симметрию. Москва в принципе асимметрична, но именно это ее качество определило неповторимость облика первопрестольной. Москва ширится в пространстве как ансамбль посадов, монастырских подворьев, деревень, усадеб. Улицы, образованные линиями естественных схождений фрагментов, образовали знаменитую геометрию кривых, знание которой составило прерогативу москвича. Ландшафт Москвы — это федерация ансамблей.

Иностранцев, попадавших в Москву, поражала смесь производимого ею впечатления ужаса и легкомыслия. Страх наводила кремлевская цитадель. Ощущение разлитой в воздухе беспечности создавала московская толпа; она производила то впечатление, что эти люди собрались жить вечно, они убеждены в том, что все рухнет рано или поздно, и всю Вселенную заметут пески забвения, а Москва стояла и стоять будет, ибо в ее праисторической глубине — корни миллионов родных существ. Москва — город родственников. Петру не удалось преодолеть московский культ родства, потому что кровнородственное, языческое в своих основах мироощущение Москвы — это ее субстанция. С ним связана и глубоко московская православная эстетика сорадования бытию. Ее живая демонстрация — Покровский собор (Василия Блаженного). Восток и Запад, минарет и псковский однокупольный храм-игрушка слились здесь, многократно перемножившись. Перед нами ансамбль храмов под общей крышей, ставший откровением родственности по контрасту, содружества несродных объемов; они образуют совершенство целого. Это храм-улыбка, тонкая ирония православия, радостная молитва в камне, московская альтернатива Византии. Но стоит войти в стены этого храма, как проясняется обратная сторона темной в своей глубине души православного язычника: узкие проходы, ступеньки для гигантов, тесные приделы, плен добровольный, храм-тюрьма (таким, в частности, было впечатление барона де Кюстина). Храмы и хоромы московские стремятся похоронить живого человека под тяжелыми сводами цитаделей. Такова московская «свобода», которой бежал Петр, чтобы выстроить на берегах северных рек новый город фасадной Империи. Истоки этой фасадности — в дву-

смысленной, оборотнической архитектонике московского стиля мышления и московского зодчества.¹

Отечественная социология и философия города вырастают в проблемном поле нашей публицистики стихийно, параллельно усложнению городской среды социума. Сама атмосфера мирового города делает горожанина философом. В 1845 г. Ф. Булгарин писал в «Северной Пчеле»: «Петербург именно город философский: каждую минуту напоминает вам непрочность и неверность всего земного».² Через полтора столетия другой писатель скажет: «Всякий, попавший в силовое поле, где напряглись невидимые линии живой энергии мирового города, вдруг испытывает смятение, томление».³ Мировой город обладает более или менее ясно очерченным менталитетом (исторически отвердевшим опытом духовности, мерой интеллектуальной напряженности, миром ценностей, собственной умственной повадкой, стилем бытового, эстетического и научного поведения). Есть «дух Петербурга» и есть «душа Москвы». Следует учесть и такой момент развития диалога столиц, как соревновательность, причем, в пределах не только собственной, но и международной традиции. Вряд ли непрерывности диалога не способствовали такие книги, как «Россия в 1839 году» А. де Кюстина (1843; рус. пер. 1910) и «Санкт-Петербургские вечера» Ж. де Местра (1821); косвенным ответом на последнее сочинение стала книга Л. Карсавина «Петербургские ночи» (1922).

Менталитет мировых столиц включает в себя и образы столиц, так что обмен репликами в прениях Москвы и Петербурга осуществляется и в виде обмена образами Москвы и Петербурга. Диалог происходит в форме взаимных интерпретаций, это диалог зеркал, в каждом из которых мы видим отражение оппо-

¹ О старой Москве см. книги Н. Вочарова, Д. Никифорова, В. Никольского, М. Пыляева и др. О старом Петербурге — исследования В. Курбатова, Г. Лукомского, А. Предтеченского, М. Пыляева, Л. Семенович, П. Столянского и др. См. также: Тоноров В. Н. Древняя Москва в балтийской перспективе // Балто-славянские исследования, 1981. М., 1982. — О городе как феномене культуры см.: Линч К. Образ города. М., 1982; Мажуга В. И. Культурные идеалы античности в средневековой Европе. Город как символ // Городская культура. Средневековье и начало Нового времени. Л., 1986. С. 236–277; Бродель Ф. Материальная цивилизация. Экономика и капитализм. XV–XVII вв. Т. 1. Структуры повседневности. М., 1986; Старый Петербург. Л., 1982; Петербург и губерния. Л., 1989.

² Северная пчела. 1845. № 249. С. 992.

³ Гроссман Л. Все течет // Октябрь. 1989. № 6. С. 32.

нента. Обговариваем тот момент сейчас, чтобы каждый раз не уточнять, о каком уровне обмена репликами между Москвой и Петербургом идет речь: на уровне факта или на уровне образа факта.

Диалог столиц уже начался, когда на месте будущего города еще не было забито ни одной сваи. Опоры нового мировоззрения и смутные пока чертежи иных картин мира определялись в событиях села Преображенское, в поведении молодого московского царя Петра. Новая культура возникает как игра. Когда царь подрос, его занятия из сферы прекрасной бесполезности перешли в разряд насущного государственного деяния, но игровое начало не исчезло, оно перешло в формы ассамблей, Всешутейшего Собора и т. п.

Петербург — осуществленная утопия.⁴ Это город-эксперимент, будущая модель всего Государства. Он торопливо обростает сначала внешними признаками мировой столицы, чтобы могла начаться решительная обработка человеческого материала изнутри: ритуализация общения на новый лад, тотальная регулярность во всех планах поведения — от лично-бытового (кофе, табак) до сословного (иерархия чинов в отдельной семье отражает общегосударственную «Табель о рангах»). Петр строит Европу внутреннюю (с чертами регулярного государства, что ему не во всем удавалось) и Европу внешнюю (экспорт европейской «наружности»). В результате Петр выстроил не мировой город, а макет мировой столицы.

Объявление Петербурга в 1712 г. столицей Российской империи, с переносом в нее престола и двора, было лишь законодательным закреплением уже свершившегося факта. История Москвы знает такой тип поведения государей, как «уход» (вспомним отъезд Ивана IV Грозного в Александровскую слободу). Но впервые в истории отечественного престола царь уходит из традиционной столицы государей московских навсегда. Следует оценить священный ужас и ощущение конца света, вызванные поступком Петра. В них — начало упрочения за Петербургом репутации Антихристового Града, а за Петром — царя-оборотня.

Поэтому первые памятники межстоличного диалога обретают форму молитвенной просьбы к ныне царствующему граду от первопрестольной. Таково «Прошение Москвы о забвении ея» князя

⁴Смирнов И. П. Петербургская утопия // Анциферовские чтения. Л., 1989.

М. М. Шербатова (1787, публ. 1860). За время, прошедшее между Петром I и Екатериной II, Петербург переживает эпоху запустения (при Петре II), но в блестящий екатерининский век вновь поднимается в славе подлинной мировой столицы. «Прошение ...» кн. М. М. Шербатова — это не личная авторская просьба к царствующей особе, а челобитная древней столицы к новой. Здесь один абстрактный принцип — древний патриотизм, в его московской ориентации, вступает в диалог с другим абстрактным принципом — державным петербургоцентризмом. Шербатов был осведомлен об отношении Екатерины Великой к Москве. Императрица прямо писала: «Я вовсе не люблю Москвы, но не имею никакого предубеждения против Петербурга ... Москва — столица безделия, и ее чрезмерная величина всегда будет главной причиной этого».⁵ Москва для кн. М. М. Шербатова — это то святое место, которое пусто не бывает. Единственное, что он может как автор — взывать к исторической памяти, разбудить династические воспоминания, воспламенить подвижнической историей древнего града, очаровать и потрясти голосом скорби, плачем осиротевшего города. «Прошение ...» и есть «плач Города», плач Третьего Рима, и составлен он по всем правилам антично-византийской риторики жанра, который как раз плачем и называется.⁶

«Римские» коннотации Петербурга неплохо изучены. Начавшийся уже при Петре Великом процесс сближения имени первого русского императора с титулом Кесаря (Петр-Август) и именем святого покровителя Петербурга, апостола Петра, к середине XVIII в. превращает название «Санкт-Петербург» в цивилизационно-сакральный оксюморон. Петербург осознавался как новый Рим с общим для обеих столиц патроном-апостолом — св. Петром, но современный Петру I Рим исторический был твердыней неправой веры. Поэтому Петербург, наследующий конфессиональный приоритет Москвы как Третьего Рима, стал новой святой землей, из которой Москва видится столь же ветхой и исторически ненадежной ойкуменой, какой видится из Москвы Рим древних ке-

⁵Цит. по: Москва в истории и литературе / Сост. М. Ковалевский. М., 1916. С. 167.

⁶См. «Плач о падении Константинополя» или сочинение Луки под таким же названием (оба — XV в.) в кн.: Памятники византийской литературы IX—XIV вв. М., 1939. С. 417—424; см. также: В. К. Плач церковью московских // РА. 1893. Кн. 2, № 6. С. 288—299. — И. М. Долгоруков в 1812 г. создал «Плач над Москвой».

сарей. «Создавалась парадигма идей, в которой Рим "папезный" и Москва допетровская объединялись в противопоставлений Петербургу — истинному Граду Святого Петра». ⁷ Панегрический образ Петербурга охотно опирается на риторические традиции восхваления городов. ⁸ Так, «Ежемесячные сочинения...» в декабре 1756 г. публикуют за подписью «А. Н.» следующую «Похвалу Петербургу»: «Ты Риму стал подобен» (С. 551); а Ф. О. Туманский, демонстративно указавший на обложке своего журнала «Российский Магазин» — «Издается в Граде Святого Петра», открыл первый номер (1792) описанием Петербурга. Преемственность Второго Рима и Петрополя осознавалась и через мифологию основания Константинополя. ⁹

Среди собеседников Екатерины, убеждавших ее вернуться в древнюю столицу, был и Д. Дидро. Он проникательно указывал императрице на уязвимость Петербурга как пограничного города, предупреждал об опасной близости правительственных зданий и дворцов к солдатским казармам. И все же Дидро не мог удержаться от совета обнести Петербург поясом стен, «достойным римлян». ¹⁰ Французский просветитель мыслил мировую столицу то в образе живого органического тела, то как улей, что в целом соответствовало западноевропейской традиции и мировой мифологии полиса-организма. Но замысел Петра I осуществлялся наперекор этой традиции: в облике Петербурга все резче проявлялся поединок цивилизации и природы. Преобразование «натуры» в человеческое гнездо может мыслиться при этом и как пересоздание национального типа (характера, стиля жизни). А. Сумароков скажет в 1755 г.: «Петр природу применяет, новы души нам влагает». ¹¹ Из московского хронотопа стреми-

⁷ Лотман Ю. М., Успенский Б. А. Отзвуки концепции «Москва — Третий Рим» в идеологии Петра Великого (к проблеме средневековой традиции в культуре барокко) // Художественный язык Средневековья. М., 1982. С. 242.

⁸ Classen C. J. Die Stadt im Spiegel der Descriptiones und Lander urbium in der antiken und mittelalterlichen Literatur bis zum Ende des zwölften Jahrhunderts. Hild, New York, 1980.

⁹ О зачатии и здании царствующего града Санкт-Петербурга (публ. Г. В. Есинова) // РА. 1863. № 10–11. С. 836; Логачев К. И., Соболев В. С. Описание Санкт-Петербурга. Препринт. Л., 1987.

¹⁰ Дидро Д. Собр. соч.: В 10 т. Т. 10. М., 1947. С. 206.

¹¹ Ежемес. соч. 1755. Март. С. 215. — Ср. у Б. Тредиаковского в 1752 г.: «О! прежде дებрь се коль насслена! Мы град в тебе престоольный видим выне!» или у И. Богдановича в 1773 г.: «Петром освоенный, преслав-

тельное расширение Северной столицы виделось как нечто противоестественное; первая реакция Москвы на Петербург — это ужас «органического» перед «механическим».¹² По наблюдениям историков, архитектурный облик первоначального Петербурга сочетает в себе «живописность» московского типа и классическую «регулярность».¹³ Со временем над всеми включениями в пространственные объемы Петербурга ренессансного классицизма, готики, барокко и ампира встал принцип сквозной обзорности, т. е. имперский принцип единодержавного контроля над всеми сегментами государственной реальности из любой ее точки. Петербург осуществляется как идеальная модель Империи и как ее градостроительная парадигма: по ее типу реорганизуются

ный ныне град, Где прежде царствовал единый только хлад» (Цит. по: Петербург в русской поэзии XVIII—нач. XX в. Л., 1988. С. 36, 43).

¹² В «Петербургских письмах» Гаршина «Москва — Петербург» оцениваются как «естественное» — «искусственное»: «Привыкли говорить у нас в том смысле, что-де Москва — естественное произведение русской жизни, а Петербург — искусственное насаждение и искусственно питаемое растение ... » (Цит. по: Петербург в русском очерке XIX века. Л., 1984. С. 318). Образ города-растения в русской традиции восходит к мемуарам Ап. Григорьева; он говорил о Москве, «свободно, растительно расстилавшейся в течение столетий» (см.: Григорьев А. Воспоминания. Л., 1980. С. 56). Анализ этого мотива см.: Топоров В. Н. Петербург и петербургский текст русской литературы (Введение в тему) // Семиотика города и городской культуры (Труды по знаку. сист. XVIII. Уч. зап. Тартус. ун-та. Вып. 664). Тарту, 1984. С. 11–12. До Гаршина о рукотворном Петербурге и нерукотворной Москве писал Н. Мельгунов (см.: Мельгунов Н. Несколько слов о Москве и Петербурге. М., 1847), а еще ранее — М. Дмитриев (см.: Лотман Ю. М. Символика Петербурга и проблемы семиотики города // Семиотика города ... С. 36). Много лет спустя В. Вейдле процитирует медитацию о Москве и Петербурге балтийского немца Виктора Гена: «Петербург — искусственный город, возникший необычайно быстро, и когда российское государство распадется, он исчезнет с такой же быстротой» (см.: Вейдле В. Петербургские пророчества // Совр. записки. Париж, 1939. Т. 69. С. 349). В связи с Ап. Григорьевым следует заметить, что приписанный ему в издании «Петербург в русском очерке ... » фельетон «Заметки петербургского зеваки» (с. 59–70) принадлежит, по сведениям словаря «Русские писатели 1800–1917» (Т. 1. М., 1989. С. 64), А. Н. Андрееву. Действительный текст Ап. Григорьева «Москва и Петербург: заметки зеваки. Вечер и ночь кочующего варяга в Москве и Петербурге», впервые появившийся в «Московском городском листке» (1847. № 88. С. 352–354), перепечатан в издании: Григорьев А. А. Одиссея последнего романтика ... М., 1988. С. 311–316.

¹³ Иконников А. В. Петербург и Москва (К вопросу о русской градостроительной традиции) // Эстетическая выразительность города. М., 1986. С. 110.

Тверь, Кострома, Ярославль; оазисы Петербурга проявляются и в Москве (Петровская академия и т. п.). Петербург стал восприниматься как обобщенная мировая столица. Основой тому послужило, помимо прочих, два момента: архитектурная эклектика и повышение новой столицы в ранг старого города. О Петербурге как давнем историческом факте говорит Вольтер в посвященной трагедии «Олимпия» графу И. И. Шувалову, пишет о том и В. Тредиаковский в «Похвале Ижорской земле» (1752). Позднейшая формула П. Ершова «Годами юный, ветхий славой» («Прощание с Петербургом», 1835) утвердила приоритет ценностно-исторического («слава») перед возрастным («годы») в массовой поэзии.

Со временем, когда идея прогресса стала оцениваться положительно, диалог столиц получил вид спора «прогрессистов» и «консерваторов». Москва стала восприниматься более архаичной, чем она есть (характерны упреки таких разных людей, как А. Пушкин, П. Вяземский и Ф. Вигель, адресованные А. Грибоедову, в том, что в «Горе от ума» отражена не теперешняя, а вчерашняя Москва). Москва внезапно постарела в глазах современников, черты «азиатчины» выступили на первый план. Счет европейского возраста «просвещенного» Петербурга, по сравнению с «отсталой» Москвой, пошел на столетия. В «Петербургских письмах» В. Одоевского (1835), где Москва именуется «мачехой», о Петербурге говорится, что он «сотнею лет обогнал Москву». В чаадаевских интонациях констатируется здесь отсутствие у русских «стремления к просвещению».¹⁴ В аллегорической новелле М. Загоскина «Два характера. Брат и сестра» (1841) Москва-домоседка дополняет энергичного «брата» — Петербург. Но много ранее конспектом последующих интерпретаций Москвы и Петербурга стали статьи А. Пушкина «Путешествие из Москвы в Петербург» (1835) и Н. Гоголя «Петербургские заметки 1836 года».

Но здесь необходимо вернуться к петербургской эклектике, позволяющей городу воспроизводить в своем облике образы иных

¹⁴Московский Наблюдатель. Ч.1. М., 1835.— Персонаж И. Панаева говорит: «Москва, конечно, город большой, но не европейский ... Москва отстала на столетие от Петербурга» (см.: Панаев И.И. Повести. М., 1986. С.47). Предмет перманентного раздражения москвофилов — разговоры о том, что Москва, «как все губернии города, отстала целым веком от Петербурга» (см.: Москва и москвичи. Записки Богдана Ильича Бельского, издаваемые Загоскиным. Выход третий. М., 1848. С.29).

столиц. Ее репрезентативным итогом оказалась рядоположенность таких архитектурных опытов, которые в другой ситуации не решились бы на обретение общего пространственного контекста. Так, храм Воскресения, именуемый иногда Спасом на крови, открыто рифмуется с московским Покровским собором и выведен по линии Екатерининского канала на семантическое сближение с римской колоннадой Казанского собора, столь же откровенно рифмующегося с центральным архитектурным символом католического мира — собором св. Петра. Город, пространственные вертикали которого охотно сочетают готический шпиль и башню минарета, ростральную колонну и луковку православной церкви, ставящий в параллель барочный каприз садовой решетки и слепые стены островной цитадели, — такой город рискует оказаться образом самого себя, мыслью и грезой о себе самом. Но столица на Неве, изначально задуманная на языках наличных мировых столиц, возникает как мета-Город и как Город вместе. Петербург — город повышенной знаковости. В условиях эклектической стилистики вещь не только является тем, что она есть, но еще и означает себя как эстетический артефакт, подобно тому как в театре реальная вещь является и предметом, и образом предмета. Петербург в своей внешней предметной выразительности оказывается (в глазах воспринимающего) еще и изображением, «картинкой», т. е. приобретает качества художественного текста или живого организма с чертами самосознания («души»). Двойная знаковая фактура Петербурга (когда город оказывается знаком самого себя)¹⁵ решительно противостоит «естественному» языку Москвы, не порождающему знаков второго порядка. Есть порожденная самим Петербургом «петербургская мифология», но московская мифология, которую пытались создать такие писатели, как А. Белый или А. Чайнов, могла быть только вторичной («гофманианой» и т. п.).

Отмеченное Пушкиным «недоброжелательство» как отличительная черта петербуржцев не раз комментировалась в журнальной социологии и массовой литературе.¹⁶ Стилистическая

¹⁵ Лурье С. Петербургские тайны // Ленингр. рабочий №10 (2831). 1990. С. 12–13.

¹⁶ «Черта радушия — вовсе не петербургская» (см.: Ишимова А. Каникулы 1844 г., или поездка в Москву. СПб., 1844. С. 27); «Никто тебя не замечает» (см.: Канонин Я. Путешествие внутрь страны // Отечественные записки. 1871. №3 (4. Т. СХСV. С. 420); щеголь у Загоскина: «Гостеприимство есть добродетель всех непросвещенных и варварских народов» (см.:

пестрота Петербурга придала ему черты города-компиляции, города-коллекции и города-музея. Только в Петербурге могла родиться идея Н. Гоголя об улице-ансамбле (архитектурной парадигме, где были бы представлены основные стили). Восприятие Петербурга как архитектурной шпаргалки оказалось и на описании иных городов.¹⁷

Каменные одежды «Вечного Города», которыми Петербург предметно заявляет конфессионально-имперскую преэминентность великих мировых держав, вступали в очевидное противоречие с московскими претензиями на Третий Рим. Легальная публицистика не всегда решалась выносить диалог столиц в открытый контекст и спорить с Четвертым Римом отечественных цезарей. В «Риме» Н. Гоголя (1842) антитеза Рима и Парижа разворачивается в два ряда противопоставлений: Рим (ему соответствуют *Восток, Россия, Москва, культура, вечное, прошлое как обетование будущего*) ↔ Париж (ему соответствуют *Запад, Европа, Петербург, цивилизация, временное, нынешнее как социальная энтропия*).¹⁸ В борьбе за «римские» приоритеты Москва обретает новую мифологию, которая в определенном смысле может считаться сублимацией римских контекстов. Таким специфично московским мифом стал «Город-Феникс», заместивший в глазах современников послепожарную Москву.¹⁹ Контрастным

Загоскин М. Н. Избранное. М., 1988. С. 185–186).

¹⁷ Борисова Е. А. Некоторые особенности восприятия городской среды и русская литература второй половины XIX в. // Типология русского реализма второй половины XIX в. М., 1979; Каганов Г. З. Париж на Неве. К образу Петербурга в искусстве эпохи Просвещения // Век Просвещения. Россия и Франция. Материалы научн. конф. «Випперовские чтения—1987». Вып. XX. М., 1989. С. 166–185.

¹⁸ Подробнее об этом см.: И супов К. Г. Художественно-исторические функции «точек зрения» в композиционном единстве «Рима» Гоголя // Жанр и композиция литературного произведения. Петрозаводск, 1989. С. 32–40.

¹⁹ Для К. Аксакова Москва «возникла вновь из пепла, И с нею русская земля»; Вл. Бенедиктов: «Вот она! Давно ль из пепла? А взгляните, какая?» Москве-Фениксу посвятил свои строки Байрон: «Лишь тот грядущий огонь с тобой сравнится, В котором мир испелится». «Русским Фениксом, пламенем объятым», назвал Москву Т. Кернер. Образ Града нескороемого дошел и до XX в. Так, Вяч. Иванов включает во второй том «Согardens» (1911) стихи о Москве: «А град горит и не сгорает ...» (Цит. по: Москва в истории и литературе ... С. 388, 257, 258); А. Белый в статье «Феникс» (Весы. 1906. N 7. С. 17–29) мифологемы Сфинкса и Феникса раскрывает как смысловые прототипы «государственности» и «общины».

фоном для Москвы-Феникса служила прочно установившаяся за Петербургом мифология обреченного Града.²⁰ Еще одним ценностным стереотипом мирового города, в котором осмысливается Петербург — носитель цивилизации как энтропийного оборотня культуры, является образ «Города-Вавилона».²¹ Вавилонская тематика прочно укореняется в русской культуре,²² в связи с ней воспроизводится древняя мифология города-блудницы;²³ все более отчетливо Петербург вырастает в старинные контексты падшего Града. Вариантом «вавилонской» трактовки Петербурга стала специфично петербургская апокалиптика. «Цивилизация», — записал Достоевский не принадлежавшем ему изданию Апокалипсиса. Город-цивилизатор в ожидании Страшного Суда — таков,

²⁰ Ср.: «Развалины! Мы любимся остатками языческого Рима; развалины Пальмиры или Баальбека ... да это прелесть! ... А Москва? ... Благодаря Бога, она стала краше прежнего» (см.: Загоскин М. Н. Избранное. С. 132); «Он построен в северной пустыне и ... скоро будет похож на пустынные развалины Баальбека и Пальмиры» (см.: Вейдле В. Петербургские пророчества. С. 348–349).

²¹ В стихотворении Ф. Ф. Иванова говорится о древней столице: «Но так погиб Вавилон ...» (Санкт-Петербургский Вестник. СПб., 1812. Ч. III. N 10 С. 23). Сцепления Вавилона с Москвой встречаются и позднее (напр., в «Панораме Москвы» Лермонтова, 1833–1834), но со временем многоязычный и суетный Петербург все более прочно связывается с судьбой наказанного за великую гордыню библейского города (Быт. 11, 1–9). «Роскошным Вавилоном» называет Петербург А. Бестужев-Марлинский («Подражание первой сатире Буало», 1819); для П. Огарева он тоже «Новый Вавилон» («Забутье», 1862); то же сравнение — в статье Герцена «Москва и Петербург» (1842), в стихотворении Е. Л. Милькева «Вавилон» (1842), в романе Д. Мордовцева «Реалисты и идеалисты» (1867). Новым Вавилоном оказался Достоевскому Хрустальный дворец Дж. Понстона, сооруженный для Лондонской всемирной выставки в 1851 г. (см.: Ямпольский М. Б. Мифология стекла в новоевропейской культуре // Советское искусствознание. Вып. 24. М., 1988. С. 314–347; Скиф (Жуковский Ю. Г.) Новый Вавилон // Современник. 1863. N 4. Отд. II). В «Петербургском листке» за 1913 г. публикуется роман О. М. Бебутовой «Наш Вавилон»; см. также переводной роман А. Мейснера «Вавилонское столпотворение» (Дело. 1871. N 1–5). Вавилонская тема усиливается в этической мысли (см.: Базаров В. А. Христиане Ветхого Завета и строители Вавилонской башни // Литературный Распад. 2. СПб., 1909) и даже в сатире (см. роман «Вавилонская башня» о Пушкинском обществе в Москве, написанный в 1896 г. М. Н. Альбовым совместно с К. С. Баранцевичем).

²² См., напр.: Иванов Евг. Всадник. Нечто о городе Петербурге // Белые ночи. СПб., 1907. С. 27.

²³ Топоров Е. Н. Текст города-девы и города-блудницы в мифологическом аспекте // Структура текста — 81. М., 1981. С. 53–58.

в частности, Петербург у Достоевского и таков он в «Моем Апокалипсисе» Н. Языкова (1825). Вспомним картины разрушения древней столицы в «Торжестве смерти» В. Печерина (1833), которые автор назвал «языческим Апокалипсисом». Пройдет не слишком много времени и Град Обреченный суммирует в себе символы Страшного Суда и конца света, Четвертого Рима и Вавилона; эта трагическая семантика станет достоянием массовой литературы.

Ко времени оформления позиций славянофилов и западников принадлежность литератора, публициста, ученого к той или другой столице становится социальным знаком, в ней определяется идеологическая направленность его творчества и тип патриотизма. «Московское» и «петербургское» становятся равнозначными пафоса, хотя его носителям казалось, порой, что им нечего делить в своем отечестве. Так, в частности, думали В. Белинский и А. Герцен, Мельгунов и А. Григорьев, притом, что принадлежащие им «сравнительные жизнеописания» столиц²⁴ много значили для дальнейшего расширения полемики. Попыток нейтрализовать остроту столичных споров было много. Так, «Московский Наблюдатель» в мартовской книжке 1836 г. публикует статью В. Андросова «Москва и Петербург в литературных отношениях», в которой утверждается, что «вражды между Москвой и Петербургом не существует». В газете «Санкт-Петербургские Ведомости» в № 383 за 1847 г. М. Заблоцкий-Десятовский печатает статью «Художественный дилетантизм Петербурга», где призывает Москву не завидовать северной столице «в богатстве эстетических наслаждений».

По выводам крайнего славянофильства подлинная Россия — это Россия за вычетом Петербурга, который представляет собой остров импортированной культуры. Такова, в частности, позиция «Маяка», выражением которой стали очерки П. Сумарокова «Старый и новый быт» (1841). С иных позиций выразил издатель «Московского Телеграфа» смысл петербургского стиля жизни как преимущественно теоретического и московского как преимущественно «сущностного» («Письма из Санкт-Петербурга к Д. И. Е.», 1831). Ближнее знакомство с Петербургом вызвало

²⁴ Контрастным фоном здесь может послужить пасквиль Ф. Ф. Вигеля, ходивший по рукам под названием «Москва и Петербург» и опубликованный в «Приложении» к книге Н. В. Сушкова «Московский Университетский Благородный Пансион ...» (М., 1858).

горькое письмо Н. Полевого к В. Белинскому от 22 декабря 1837 г.: «Мне, право, думается, что здесь вместо сердец Бог вложил в тело каждого карман. В Москве есть еще какой-то бескорыстный идиотизм, но здесь ум звенит расчетом и расчет заменяет ум».²⁵

Оппозиционная Москва начала 30-х годов не раз предстает в записях иностранцев.²⁶ Московская оппозиция с отъездом В. Белинского в Петербург переживает раскол. Сочувствующий московскому западничеству герценовского толка Н. Кетчер в зимние наезды в Петербург 1844 и 1845 гг. спорит с В. Белинским, будущим автором памфлета «Петербург и Москва» (1844, публ. 1845), о качествах столиц. Свидетель этих споров П. Анненков воссоздает в своих мемуарах аргументирующую роль самих слов *Москва* и *Петербург*.²⁷

Славянофильские реплики в споре столиц интонировались по-разному. В 1856 г. К. С. Аксаков пишет для государя записку «Значение столицы», в которой призывает царя (как некогда М. Шербаков — Екатерину Великую) вернуться в Москву — «народную столицу», покинув Петербург — «столицу правительственную», откуда Россией можно управлять лишь «заочно». Петербургу предъявлены серьезные политические обвинения: «Ивану IV тяжело было жить в ней (Москве. — К. И.); он удалялся в Александровскую слободу, где перед ним не стояли живым упреком многолетние русские святыни и весь смысл русской столицы ... Когда Лжедмитрий завладел государством русских ... иезуиты советовали самозванцу оставить Москву и основать новую столицу». С переносом столицы «совет иезуитов, наконец, исполнился».²⁸ К. Аксаков полагал, что для России в равной мере губительны и безоглядная руссоomania, и форсированное цивилизаторство на западный манер; отечественный этнос постепенно осознает себя в семье европейских народов — и тем резче на фо-

²⁵ Полевой Н. Избр. произв. и письма. Л., 1986. С. 528.

²⁶ Казанский Б. Разговор с англичанином // Пушкин. Временник Пушкинской комиссии. Т. 2. М.; Л., 1936. С. 313—314.

²⁷ Анненков П. В. Из «Замечательного десятилетия» // Белинский в воспоминаниях современников. М., 1962. С. 446—447.

²⁸ Если в начале XIX в. бытописатель Петербурга П. Львов начинал фразу о Петербурге словами «Утро было еще глубоко; Петрополь еще покоился ...», а заканчивает — «обширной московской державы» (Путешествие от Петербурга до Белозерска // Северный Вестник. 1804. Ч. IV. С. 186), то через три с лишним десятилетия у Хомякова не Петербург окажется в центре московского хронотопа, а Москва — в смысловом центре «овнешнего» Петербургом русского государства.

не развитых цивилизаций Запада проступают в русской народности самобытные черты нации. Новая столица заставила Москву совершить акт самообнаружения в обновленном историческом пространстве, но, полагает К. Аксаков, качество такого рода рефлексии определилось как бы «от противного»: самоотрицанием столиц. Раннее славянофильство создает особую историософию мировых столиц. В докладе А. Хомякова «О старом и новом» (1839) выстраивается ряд оппозиций: Новгород/Москва, Москва/Петербург. В первой, по Хомякову, отражено противостояние «общины» и «власти», а во второй — «вещественная личность государства» и «сознание души народной». Когда Хомяков говорит об историческом генезисе Петербурга, получается так, что Москва оказывается «внутренней формой» неоправданной новой петербургской России. Москва — это смысловая форма отечественной истории, современным репрезентантом которой исторически оказывается Петербург.

Статья Хомякова была опубликована в 1861 г., а записка К. Аксакова — в «Руси» за 1882 г. Новое поколение их внимательно прочитало. Обратим внимание на одно место из «Петербургских писем» В. Гаршина (1882): «Пусть Петербург далеко от России (все обвинения московских звонарей главным образом основываются на этой мысли), пусть Петербург часто ошибается, говорит о том, что плохо знает, но он все-таки думает и говорит. Не в Москве фокус русской жизни или того общего, что есть в этой жизни, а в Петербурге».²⁹ Во фразе о «московских звонарях» Гаршин, скорее всего, имеет в виду состоявшийся в первой половине 1882 г. диалог газеты «Русь» и «Вестника Европы». Сразу после публикации аксаковской статьи «Русь» знакомит читателя с речью нового московского головы Б. Н. Чичерина, в которой он объявляет себя «приверженцем охранительных начал» и рассуждает о Москве как центре русской провинции. Это — сравнительно новое — амплуа Москвы утвердится к 80-м годам окончательно. «Вестник Европы» так отреагировал на речь Б. Чичерина в мартовской книжке: «О московских взглядах на русскую историю можно говорить разве в том смысле, в каком недружественные к нам иностранцы называют нас москвитами, в смысле возвращения к преданиям и обычаям допетровской Москвы... Умственная жизнь Москвы в ближайшем прошедшем и в настоящем столь же далека от вну-

²⁹ Цит. по: Петербург в русском очерке XIX века. С. 318.

треннего единства ... как и умственная жизнь Петербурга». ³⁰ В ответе на статью Аксакова «Вестник Европы» в апрельском выпуске отстаивает историческую органичность Петербурга: «Петербург — русский город, соединивший в себе все разновидности русского общества». ³¹ Реакция «Руси» не заставила себя ждать. В передовой от 1 марта (N 11) газета, в полном соответствии с истиной, называет Петербург не просто городом, но «символом», обвиняя попутно «новейший либерализм» в отрицании народности и самобытности.

Эпохи 30–40-х годов и 80-х годов XIX в. в отношении их к идеологическому статусу столиц определенным образом рифмуются. Как и ранние славянофилы, позднейшие их наследники तोпяются вынести столицам сначала оценочное суждение, а уже потом на его основе строить культурно-историческую аргументацию. Так, для К. Леонтьева Петербург в худшем случае — это анти-Рим, а в лучшем — гигантская мировая компиляция, причем вторичного происхождения. Казарменно-лагерный, холодный и сырой Петербург вызывает у К. Леонтьева чувство эстетического отвращения. Из Москвы столица Империи предстает его внутреннему видению рассыпанной на некогда похищенные у Европы составные части, компилянтом которых она и является. Поэтому «при виде нашей гвардии (*La garde*), *обмундированной и марширующей* (*marschieren*) по Марсову полюю (*Champ de Mars*) а *Санкт-Петербурге*, не подумаешь ... о византийских легионах». ³²

Упомянутый не раз текст В. Гаршина интересен еще и трактовкой типа дачника-петербуржца, посетителя обедов, жуира. В отечественной характерологии он обозначен то как «коломенский джентльмен», то как «прекрасный молодой человек» (тексты с названием «Преkрасный молодой человек» созданы Н. Баженовым (1848), И. Панаевым (1840), Г. Успенским (1867)). Дачная тема как специфично петербургская (специфично московская — усадебная) подробно разработана беллетристкой обеих столиц. Типаж Гаршина включает в себя и черты плутачиновника, хорошо представленного фельетонной продукцией (Д. Минаев «Гражданин Невского проспекта», 1867). Отметим,

³⁰ Вестник Европы. 1882. N 3. С. 452.

³¹ Там же. N 4. С. 878.

³² Леонтьев К. Н. Византизм и Славянство // Восток, Россия и Славянство: Сб. статей. Т. 1. М., 1885. С. 84. Ср.: Долгоруков П. В. Петербургские очерки. Памфлеты эмигранта. 1860–1867 / Собр. и пригот. к печ. П. Е. Шеголев. М., 1934. С. 126–127.

что многие тексты, отразившие в свое время и петербургско-го сентиментального путешественника («Чувствительное путешествие по Невскому проспекту», 1828), и петербургского Вертера (в 1847 г. «Современник» за подписью «Х.» публикует «Страдания Санкт-Петербургского Вертера»), могут восприниматься теперь как самопародии.³³ Отметим также, что текст Гаршина создан в традиционном для диалога столиц жанре — «петербургское письмо». Понадобилось менее полувеков, чтобы эта форма от «Петербургских писем» В. Одоевского до «Петербургских писем» Г. Успенского (1871) и Гаршина превратилась в особый жанр сравнительной социологии столиц. Новый виток диалога столиц в начале XX в. сделал петербургскую эсхатологию ведущей темой. Газета «Наш век» в № 50 за 1918 г. публикует заметку А. Ростиславова «Гибнущие ризы»: речь идет о незащищенности национальных музейных сокровищ от «человека с ружьем» (здесь же печатается О. Мандельштам — «В Петрополе прозрачном мы умрем ...»). Газеты печатают антиутопии-миниатюры: «Проклятый Город» И. Потапенко («Наши ведомости». 1918. 3 янв., «Гибель Главного Города» Е. Зозули («Вечерняя Звезда». 1918. № 56; в марте «Вечерняя Звезда» за 1918 г. поместила философское эссе Эм. Гофмана «Петербург», где варьируется тема исторической вины Петербурга; газета Б. Муйжеля «Молва» печатает в эти годы петербургские очерки С. Аратовского «Белые ночи и черные дни»; в «Современном слове» в марте 1917 г. дискутируют о переносе столицы в Москву.³⁴ Читатель этой периодики ощущал себя вовлеченным в мир повышенной эстетической значимости личной судьбы и судьбы мира: то и другое выстраивается в векторе гибели. Осталось очень немного, чтобы вся действительность вокруг горожанина заговорила голосами Апокалипсиса. В. В. Розанов так и назвал свою книгу 1918 г. — «Апокалипсис нашего времени», а Б. Савинков свою — «Конь Бледный» (1909); выходит брошюра против предсказаний о гибели Города в космической катастро-

³³ Немало и таких текстов, которые откроются читателю в разной мере социологической серьезности (ср.: Герсеванов Н. Петербург и Москва // Сын Отечества. 1839. Т. 9; Пыжов И. Петербург и Москва. СПб., 1861).

³⁴ Сегал Д. «Сумерки свободы»: о некоторых темах русской ежедневной печати. 1917–1918 гг. // Минувшее. Истор. альманах. Т. 3. Париж, 1987. С. 131–196. — Здесь перепечатаны и комментируются некоторые из названных текстов.

фе «Гибель Петербурга» (СПб., 1909). Традиция эта, поддержанная в поэзии символистами, дошла до наших дней (см. «Ленинградский Апокалипсис» Д. Андреева, 1949–1953). В текстах этого типа Фальконетов монумент — центральный символ Града обреченного — слился в сознании носителей катастрофического мироощущения со Всадником из «Откровения» св. Иоанна. Евг. Иванов публикует в сборнике «Белые ночи» (1907) символистские вариации на темы Апокалипсиса: «Всадник. Нечто о городе Петербурге». Здесь помимо уже примелькавшегося сравнения с Вавилоном характерен важный смысловой штрих столицы: ее регулярно-числовая образность. Градостроительная математика Петербурга и его линейность традиционно противостоят «кривому» пространству Москвы. Числовая эстетика Петербурга,³⁵ наложенная на сословно-юридическую арифметику «Табели о рангах», лишний раз заставляет нас вспомнить о том, что Петербург — это осуществленная утопия. Характерной чертой утопий (от Платона до Хлебникова) и антиутопий (Е. Замятин, Дж. Оруэлл) является число как онтологический принцип изображенных в них миров. Но в целом публицистика начала XX в. активно разрушает образ Петербурга как логически упорядоченного Космоса. Коль скоро гибель — его «цель», историческое существование Невской столицы оценивается как бессмысленное.

На этом фоне усиливается партия Москвы: ее голос начинает звучать в тонах утешения и надежды. В небольшой статье Б. Эйхенбаума, будущего профессора Петербургского университета, «Душа Москвы» (1917) Москва предстает как город почвенного обетования и национальной жизнестойкости в противовес беспочвенной и безосновной гордыне Северной Пальмиры. Эссе ценно сравнением двух типов столичного литературного быта: если на берегах Невы царит атмосфера элитарной утонченности и сомнительного в своей экзальтации краснобайства, то Москва возрождает формы балаганно-ярмарочной арлекинады, превращающей камерное пространство салона в угол городской площади.

Петербург — город-жертва, каменный каприз, воздвигнутый

³⁵Ульянова О.Н. Проблемы числа в истории эстетики: Автореф. канд. дис. Л., 1987; Исупов К.Г., Ульянова О.Н. Число в поэтике утопического жанра // Древнерусская и классическая литература в свете исторической поэтики и критики. Махачкала, 1988. С. 36–47.

на зыбкой стихии — все явственной обретает черты мета-Города. XX в. принес мистериальное восприятие Северной столицы: все более Петр обретает черты Космократора, Нева — безликой стихии Хаоса, архитектурная громада Города — картины единократного мирового зодчества.

Космическая мифология Петербурга внимательно изучена в книгах Н. Анциферова. Наиболее полно философию мета-Города в XX в. развил Д. Андреев в широко известной книге «Роза Мира». Мета-Город для него — это смысловой субстрат города в полноте его исторического существования и в перспективе его судьбы. Мета-Город подвижно изменчив; очевидные внутреннему видению метаморфозы, многоцветные колебания его «телз» — результат борьбы злых и дружественных сил, демонов мировых городов (культур, наций) и предстоятелей: святых подвижников, пророков, героев. Метаисторические трактовки Петербурга подготовлены почти двухвековой эстетизацией его. Если эстетизация Москвы и сложные в ее честь хвалебные сочинения не поколебали ее репутации почвенного средоточия русского духа, то для Петербурга это обернулось множеством несродных обликов. Снижение эстетики города свершала городская сатира.³⁶

Диалог столиц выработал и свои метаописательные механизмы. Они формировались, в частности, в журналистике. В журнальчике «Петербург» в 1921 г. (№ 1) Д. Выгодский так комментирует столичные школы поэзии: «Любопытное свойство имеют школы: территориальную особенность. Совершенно невозможно представить себе имагиниста, гуляющим по Невскому, а не по Тверской; зато немислим в Москве представитель "Цеха по-

³⁶ Чапцев А. И. Петербург. Бытовые этюды. СПб., 1884; Соколов А. А., Ринев Н. Н. (Лендер). На огонек. Очерки закулисной жизни Петербурга. СПб., 1885; Бахтияров А. А. Брюхо Петербурга. СПб., 1886; Животов Н. Н. Петербургские профили. Вып. I–IV. СПб., 1894–1895; Свешников Н. Петербургские Вяземские трущобы и их обитатели. СПб., 1900; Никитин Н. Петербург ночью. СПб., 1903; Соловьев П. Ф. Тайны Петербургской стороны. Вып. 1–3. СПб., 1908; Столица России (Нечто вроде монографии) // Под ред. А. и Б. Беспл. прилож. к «Синему журналу» за 1913 г. СПб., 1913. Ср. эти тексты с такой продукцией, как: Бахтияров А. А. Чрево Москвы // Колосья. 1891. № 9–11; Вяземский П. А. 1) Допотопная и допожарная Москва. М., 1865; 2) Московское семейство старого быта. М., 1887; Галахов А. Д. Литературная кофейня в Москве в 1830–1840 гг. // РС. 1886. № 4, 6; Горский П. Н. Московский лавочник в Питере // Семейный круг. 1860. № 18.

этов»³⁷ Там же, в 1923 г. (№ 7) В. Пяст фиксирует: «... выработался тип поэта в одной столице, резко отличной от другой». Отметим, что названные здесь авторы являются также авторами параллельного журнальчика «Москва» (1918-1922). Метаописательные функции взяла на себя и мифология города. Выполняя компенсаторную роль, она создавала и празднично-облегченный, и трагический, а чаще — апокалиптический образ невозможной на земле жизни. Подобно Достоевскому, показавшему в «Подростке» жуткий образ исчезающего в мареве Петербурга, автор XX в., назвавший свое видение «Петербургские пророчества», заставляет нас еще раз пережить город-эфемериду, город-наваждение. «Арка Главного штаба, — пишет он, — бескорыстно замыкала свой полет, Биржа за рекой стала и вправду храмом, игла крепости светилась в легких небесах; из времени он вернулся к вечности. Подолгу, подолгу с моста можно было смотреть на линии дворцов, и казалось, что стены их истончаются, светлеют, что проступают сквозь них тощие деревья, чухонские болота, а потом леса, пажити, разливы, степи, вся равнинная, русская, нескончаемая даль, что вся Россия просвечивает, и уж навсегда теперь, сквозь ставшие прозрачными камни Петербурга».

Русские эмигранты увезли с собой диалог столиц и заняли в нем позицию активного внеприсутствия. Петербургу припомнили его грех европеизма: вышла на первый план антитеза города и страны. Ф. Степун устами героя своего романа скажет: «Мне кажется, что Петербург более русский город, чем Москва... Только в России есть своя анти-Россия: Петербург... В этом смысле он самый характерный русский город».³⁸ Не слишком споря с этим тезисом своего героя, автор своим голосом скажет то же самое за два года до выхода романа: «Даже если и видеть в Петербурге анти-Россию, то нельзя все же не видеть, что, кроме России, нет ни одной страны в мире, в которой образ столицы был бы зримою антитезою образу страны».³⁹ Самая яркая работа, созданная в зарубежье в контексте диалога Москвы

³⁷ Кое-что здесь преувеличено, но главное схвачено верно: аристократический экзотизм Гумилева — петербургского привкуса; есенинский цикл о Москве кабацкой и придуманные им маски хулигана-бретера, уже ни к какому имажинизму отношения не имеющие, рождены ухарством московского типа.

³⁸ Степун Ф. А. Николай Переслегин. Париж, 1929. С. 328.

³⁹ Степун Ф. А. Мысли о России // Совр. записки. Париж. 1927. Т. 32. С. 306.

и Петербурга, — это памфлет Г. Федотова «Три столицы» (1926). Автор ее пытается в картинах исторических отношений трех столиц привести к компромиссу евразийскую панораму «русского пути» с этической рецептурой христианского социализма. Федотов полагает, что результатом киевско-азиатско-западного синтеза стало формирование в России культурных центров, более азиатских, чем сама Азия (Москва), и более европейских, чем сама Европа (Петербург).

Полемическое заострение мысли о «двух соблазнах», постигших отечество («азиатский соблазн» Москвы и «европейский» — Петербурга), нужно русскому мыслителю, чтобы, во-первых, объявить русскую ментальность «псевдоформой»,⁴⁰ а во-вторых, чтобы указать путь из тупиковой, как кажется Федотову, ситуации. Его рецепт: коль скоро «лихорадящий Петербург и обломовская Москва — дорогие покойники», пусть святая София Киевская «третьей столицы» напомнит нам об утраченной чистоте греческого православия и спасет нас как от гордого национального самодовления (наследия Москвы), так и от латинского цивилизаторства (наследия Петербурга).

Уже эмигранты первой волны быстро локализовали эмигрантскую «Москву» и эмигрантский «Петербург». М. Осоргин писал в одном из своих обзоров: «В самой России в свое время было два литературных течения: петербургское и провинциально-московское ... Новаторство формы принадлежало Петербургу, твердыня литературы была русская провинция с центром в Москве. В эмиграцию ушел главным образом Петербург ... На Дальний Восток ушла через Сибирь провинция».⁴¹ Отметим бурное развитие за рубежом русской философии истории. Среди лидеров нескольких школ исторической мысли, сформировавшихся за границей, есть и такие, которые осмыслиют отечественную историографию как борьбу московского и петербургского направлений.⁴²

Изучение истории русской культуры в векторе столичного бицентризма — комплексная задача. Важными этапами на пути к ее решению следует считать собирательство и переиздание диало-

⁴⁰ Федотов Г. П. Революция идет // Совр. записки. Париж, 1929. Т. 39. С. 309.

⁴¹ Совр. записки. Париж, 1936. Т. 60. С. 467.

⁴² Миллюков П. Н. Два русских историка / С. Ф. Платонов и А. А. Кизеветтер // Совр. записки. Париж, 1933. Т. 51. С. 311–325, Ср. Шпет Г. Г. Соч. М., 1889. С. 285.

говых текстов, обобщение содержащейся в них историко-бытовой информации.

© К. Г. Исупов, 1994

Исупов Константин Глебович родился в 1946 г. в Хабаровском крае. В 1970 г. окончил филологический факультет Донецкого государственного университета. Работает в РГПУ им. А. И. Герцена на кафедре эстетики и этики. Круг интересов — филология, философия.

КЛАССИЧЕСКОЕ НАСЛЕДИЕ В КОНТЕКСТЕ ОТЕЧЕСТВЕННОЙ ДУХОВНОСТИ

А. С. СТЕПАНОВА

ДРЕВНЯЯ СТОЯ И РУССКАЯ ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ (Опыт сравнительного исследования)

Когда говорят о влиянии античной философской мысли на творчество русских философов, тогда называют, главным образом, имена Платона, Аристотеля, Плотина и других неоплатоников и совсем не упоминают стоиков. Между тем, известно, что неоплатоники впитали в себя многие элементы стоицизма. И тот факт, что в России, в русской религиозно-философской мысли идеи стоиков получили мистическую окраску, объясняется прежде всего тем, что восточно-христианская патристика, с которой традиционно связана русская философия, приобрела черты неоплатонизма. Произошло то, что С. Н. Трубецкой назвал встречей элементов религиозных и философских представлений о Логосе как эманации божества.¹ Справедливое замечание А. Грэзера о том, что «учение Платона о материи неоплатоники восприняли в стоицизированной форме», следует трактовать шире и распространить также на другие разделы учения Ранней (Древней) Стои.² Это тем более важно для анализа учений русской религиозной философии, в которых в виде неоплатонизма выступают те или иные черты мировоззрения ранних стоиков.

Христианство заимствовало у стоиков через отца западной церкви Тертуллиана идею телесности божества как духа особого типа. В восточной патристике, а вслед за ней и в религиозной философии мысль стоиков о материальности, вещественности как предпосылке истинного существования приобрела вид особой духовной телесности. Так, С. Булгаков писал: «Телесность не противоположна духу, ибо существует духовная телесность».³

¹Трубецкой С. Н. Логос // Собр. соч.: В 2 т. М., 1907. Т. 2. С. 498.

²Staewer A. Plotinus and the stoics. Leiden, 1972. P. 13.

³Булгаков С. Н. Софийность твари (космоидея) // Вопросы философии и психологии. 1916. Кн. 2 (132). С. 147.

Более того, он доказывал, что христианский аскетизм — это не освобождение от тела, но «победа над плотью, апофеоз тела».⁴ Мироззрение П. А. Флоренского также чуждо и традиции гностицизма с его идеей дуализма духа и плоти, и представлениям последователей Платона о субстанциальном характере отличия мира идей от мира протяженных вещей. «... для Флоренского как для христиански ориентированного мыслителя существовала метафизическая граница между творцом и тварью, но сама она понималась им как положенная вторичным образом — через опыт умозрения. Именно в горизонте этого опыта и существует разрыв между "видимым" и "невидимым" миром».⁵ Н. А. Бердяев, акцентируя внимание на духовном элементе в человеке, отмечал, что «по первоначальному древнему своему смыслу дух (pneuma, gouakh) означал дыхание, дуновение, то есть имел почти физический смысл... Но понимание духа как дуновения и означает, что он есть энергия, как бы входящая в человека из более высокого плана, а не естество человека... Душа и тело человека... могут быть в духе».⁶ Здесь философ воспроизводит идей ранних стоиков — Зенона (336—264 гг. до н. э.), Клеанфа (331—232 гг. до н. э.) и Хрисиппа (280—210 гг. до н. э.). Мысли этих философов были созвучны эпохе, последовавшей за крушением полиса, когда рамки последнего раздвинулись и мир предстал перед глазами современников как единое целое. Вселенная представлялась философам в качестве единого организма, в котором не существует противоречий между индивидуумами, человечеством и всем миром. Стоики были убеждены в существовании глубокой внутренней связи во Вселенной, благодаря которой все в мире подчинено Логосу, олицетворяющему собой единство, целостность и связь. Они определяли это почти мистическое отношение с помощью термина «симпатия» (sympathia).

В древности учение стоиков о симпатии не имело продолжения. Идея дружественности бога и человека и стремление решить ее через телесность оказались несбыточными, хотя у каподокийцев и была такая попытка. Для идеологии средневековья более приемлемо было аристотелевское различие формы и материи, что выразилось в идее дуализма тварности и божественности.

⁴ Там же. С. 174.

⁵ Иванов А. Т. Тело и телесность в гносеологии П. А. Флоренского // П. А. Флоренский: философия, наука, техника: Сб. статей. Л., 1989. С. 37.

⁶ Бердяев Н. А. Самопознание. Л., 1991. С. 358.

ственности. Средневековье пошло по дуалистическому пути, т. е. за Аристотелем, а не за стоиками. Тем более заслуживает внимания тот факт, что именно русская философия стала наследницей некоторых замечательных идей Древней Стои, воспринятых ею сквозь призму учений представителей восточной патристики. «Из восточных учителей церкви больше всего сделал для антропологии св. Григорий Нисский, который понимает человека как образ и подобие Божье»,⁷ — писал Н. А. Бердяев.

Понятие «София», столь близкое не только для С. Булгакова, но и для других философов, «присутствует» в мире в качестве его основы и сродни «Логосу» стоиков. Она есть «организм идей, в котором содержатся идейные семена всех вещей (что можно сравнить с семенами разумности — *logos spermatikos* у стоиков), основа и причинность, норма и закон жизни ... связующее звено между Богом и миром ... Мировая душа, как сила, единая, связующая и организующая мир, проявляет свое действие всякий раз, когда ощущается именно связность мира».⁸ И когда С. Булгаков называет совершенно правильной идею одушевленности всей природы и отсутствия в ней чего бы то ни было безразличного, внешнего по отношению к душе мира, тогда он, по существу, выражает точку зрения стоиков, полагающих наличие в мире действующего принципа — разумного дыхания (пневмы) и имманентного ему Логоса, «снующего сквозь всю субстанцию».⁹ Однако есть принципиальные различия.

Для С. Булгакова логическое единство разума соответствует внешнему, механическому единству мира, и логика не может претендовать на исключительную связь с Логосом. Для стоиков, напротив, это единство — чисто внутреннее. Религиозная задача подняться над умом, стать выше ума чужда стоикам; для них и сама мудрость есть концентрированное выражение разума, в то время, как подлинно софийная идея, по мысли С. Булгакова, «не есть уже понятие мышления, но выходит за пределы разума».¹⁰ По стоикам, связь логики и всемирного Логоса глубока, благодаря этому и возможно познание бога, мира и Логоса (в учении стоиков они тождественны). Разум представлялся стоикам как некое

⁷ Там же. С. 348.

⁸ Булгаков С. Н. Софийность твари. С. 104.

⁹ *Agnim J. Stoicorum veterum fragmenta. Lipsiae, 1900. Vol. 1. P. 8.* — Здесь и далее в тексте фрагменты из изданий И. Арнима и Х. Дильса приводятся в переводе автора статьи.

¹⁰ Булгаков С. Н. Софийность твари. С. 106—107.

особое божественное начало в человеке.¹¹ Но они не предавали этому понятию всецело мистического содержания. Не случайно понятие «логос» употреблялось ими в разных назначениях, но всегда конкретно. Превратив Логос в понятие, свойственное уму человека, стоики, признававшие высшим принципом гармонию мира, могли вполне логично призывать к жизни в согласии с разумом или, что то же самое, с природой. «Стоики, — писал С. Н. Трубецкой, — признали субстанциальное единство мысли и природы, субъекта и объекта».¹² «Логос» стоиков, таким образом, выполнял роль связующего звена между мыслимым объектом и мыслящим субъектом. В высшей степени знаменательно то, что этот термин оказался главным для С. Н. Трубецкого. Уже сама его диссертация называлась «Учение о Логосе», а более близкое знакомство с мыслями этого русского философа позволяет видеть в них родственные стоицизму черты. О Логосе С. Н. Трубецкой писал: «... этот термин обозначает и самую мысль, и то, что она мыслит, и самое отношение между формой и содержанием мысли».¹³

С. Н. Трубецкой, о котором П. Новгородцев говорил, что его влияние создавало вокруг него атмосферу бодрой уверенности и нравственной стойкости, как будто воплощал в себе черты философа-стоика. С. Н. Трубецкого волновали проблемы отношения рода к виду, вопросы о природе общих понятий, об условиях истинности познания. Гносеологическая проблематика в его сочинениях превалирует, в чем сходство с ранним стоицизмом. Всеобщий логический разум, по его мнению, есть условие возможности знания, он — условие объективного логического знания, и если существующее познаваемо, оно сообразно законам нашего разума, общим логическим схемам нашей мысли. У С. Н. Трубецкого есть очень характерное высказывание, напоминающее соответствующий пассаж из сочинения Эпиктета, передававшего рассуждение Хрисиппа о разуме. Разум, по Хрисиппу, — это способность, которая призвана анализировать все, к ней не относящееся, и сама требующая объяснения. Эпиктет полагал, что разум следует анализировать посредством его самого. С. Н. Трубецкой рассуждал: «Сознание немислимо и необъяснимо без сознания ... оно предполагает сознание абсолютное, все-

¹¹ Aetius: Placita // Diels H. Doxographi graeci. Berolini, 1879.

¹² Трубецкой С. Н. Собр. соч.: В 2 т. М., 1907. Т. 1. С. 59.

¹³ Там же.

ленский разум, от которого исходит всякая разумность на свете и который собирает и объединяет общими связями все отдельные умы». ¹⁴ Еще одна черта роднит рассуждение С. Н. Трубецкого и стоиков. Это — стремление к выработке определения с учетом его коррелята, что связано у С. Н. Трубецкого с проведением принципа всеобщей диалектической связи в его «законе универсальной соотносительности». Он писал: «Нет мысли, опыта, чувства, восприятия, представления, понятия без отношения, нет воли без отношения к предмету ее хотения; нет сознания без отношения и нет существования без отношения... Сознание всегда заключает в себе отношение как свое внутреннее реальное и логическое условие; и в самом условном противополжении этого сознания вещам заключается соотношение... в самом сознании этой относительности я выхожу за пределы моей субъективной индивидуальности и понимаю универсальное всеединство сущего. Ибо я логически связываю свои субъективные состояния с реальными вещами и процессами, независимыми от моего реального "Я"». ¹⁵

Конечно, невозможно утверждать наличие полного сходства подобных рассуждений с умозаключениями стоиков, которым вряд ли было свойственно предположение о существовании в нас сознания реальной соотносительности нашего "Я" с другими субъектами, сознания, предшествующего опыту. Но, несомненно, стоикам была близка сама идея всеобщей соотносительности вещей и явлений в мире. Это доказывается всей логикой их учения о мире как целом и использованием такой категории, как «относительное случайное свойство». Несомненно, что «все стоические "лектон" (lekton) являются системой отношений и, прежде всего, пропозициональных». ¹⁶ В учении стоиков о "лектон" (словесном обозначении, «смысле» высказывания) следует различать 4 компонента: содержание мышления (мысль в объективном смысле), вещь, с ним соотносенная, слова, при помощи которых это содержание выражено, и деятельность души. В центре внимания стоиков — и это ядро их философии — человек, и притом человек как духовное существо, познающее мир с помощью

¹⁴ Трубецкой С. Н. Основание идеализма // Вопросы философии и психологии. 1896. Кн. 1 (31). С. 73.

¹⁵ Трубецкой С. Н. Собр. соч. Т. 2. С. 264.

¹⁶ Лосев А. Ф. История античной эстетики: Ранний эллинизм. М., 1979. С. 107 — 108.

природы своей души. По стоикам, что-то значит только речь, ибо она — звук, направляемый мыслью (высказываемый или произносимый). Создав два понятия — «полное» и «неполное» лектон, стоики стремились сделать акцент на последнем как понятии, связанном с душевным представлением. Они настойчиво повторяли мысль о внутренней речи как существенном глубоко личностном признаке человека — духовного существа. О неполном лектоне стоиков писал Августин Блаженный: «То, что из слова воспринимает не ухо, а дух, называют "лектон"». ¹⁷ Доминирующая в учении ранних стоиков идея обусловленности многообразия вещей в мире их логическим единством — вот что делает схожим их учение с мировоззрением С. Н. Трубецкого.

Будучи историком философии С. Н. Трубецкой едва ли не первым в России уделил внимание стоицизму. Представляя историю античной философии как целое, как единый организм и изображая учения философов как ступени естественного развития, он приблизился к пониманию стоицизма — одной из таких ступеней, — рассматривая ее отнюдь не как закат античной философии. И это связано не только с представлением С. Н. Трубецкого о стоицизме как о нити, связывающей античность с эпохой средневековья и христианской идеологией. Так он писал: «Отцы церкви — все стоики, ибо философское учение о логосе как внутреннем божественном законе, открываемом в сознании человека, и вместе как об универсальном промысле было разработано стоицизмом». ¹⁸ Главное у С. Н. Трубецкого — это понимание смысла гносеологических исканий стоиков. Критикуя аристотелевское учение о материи, согласно которому действительность не вмещается в понятия, С. Н. Трубецкой отмечал, что Аристотель вплотную подошел к признанию того факта, что мысль или идея, выражающаяся в понятии, не есть нечто внешнее вещам. Стоики же сделали еще один важный шаг. Они понимали, что, постулируя Логос, или идею, как идеальное начало, форму вещи, нечто потустороннее, невозможно объяснить взаимодействие между духом и материей, познающим и познаваемым. Поэтому они пришли к заключению: чтобы быть сущностью вещей, логос должен обнимать в себе и их материю. Результатом философствований стоиков явилась картина, в которой Логос

¹⁷ Augustinus A. Principia dialectica. Pr. 5 // Patrologiae cursus completus. Series I Latina. Doctrina christiana / Ed. by J.-P. Migne. Vol. 32. P. 1411.

¹⁸ Трубецкой С. Н. Собр. соч. Т. 2. С. 46.

есть все — природа, разум, божество. Можно утверждать, что С. Н. Трубецкой стоял у истоков критического изучения истории стоицизма в России. Он выделил рационалистические элементы в стоицизме, которые во многом определяли характер учения и его самого.

Следующий важный шаг в изучении стоицизма сделал А. Ф. Лосев, который также рассматривал стоицизм сквозь призму развития античной философии в целом, пытаясь выделить его особенности. Так, анализируя ряд терминов, он ставит в заслугу стоикам изобретение понятия «лектон», которого до них не знала греческая философия.¹⁹

Говоря о родстве взглядов мыслителей, творчество которых происходило в разные эпохи, по-видимому, нет необходимости все сводить к прямым влияниям. Да и невозможно объяснить одной лишь преемственностью взглядов возобновление интереса исследователей к какому-то определенному вопросу. Существуют темы, волнующие умы великих философов во все времена. Сама формулировка проблем, а порой, и способы их решения удивительным образом совпадают. В переломные исторические эпохи возрастает всеобщий интерес к формам мировоззрения, формирующимся в периоды революционных потрясений, переходов к новому социальному миру. Этот постоянно вспыхивающий интерес питает корни того феномена духовной культуры, который П. А. Флоренский определял как «круговорот духа», пневмато-сферу.

К указанным переломным эпохам принадлежит эллинизм — период, в который возникли учения Ранней Стои. Ранним стоикам принадлежит первенство в создании нового подхода к проблемам языка. По-видимому, именно Хрисиппу принадлежит идея использования символов для описания любого языка и в том числе языка науки.²⁰ Интерес ранних стоиков был направлен не столько на природу понятий, сколько на природу суждений. Не принимая аристотелевского деления понятий на видовые и родовые, Хрисипп расширил сферу применения этих понятий, распространив их также на суждения и высказывания. Хрисипп, будучи тонким лингвистом и изобретателем новых понятий и терминов, верил в возможность однозначного обозначения. В учении сто-

¹⁹ Лосев А. Ф. История античной эстетики. С. 107—108.

²⁰ Степанова А. С. Теория познания и логическое учение Ранней Стои: Автореф. канд. дис. Л., 1990.

иков «мнение», доставлявшее столько хлопот Сократу и Платону, получило, наконец, законченное выражение в словесном знаке (semeion).

Углубленные занятия вопросами логики привели стоиков к представлению об этой науке как инструменте философии и о семиотике как особой науке. В логике стоиков знак воспринял функцию силлогистического мышления. Знак, согласно стоикам, имеет сущность в лектон, т. е. в словесном обозначении, «смысле» высказывания. Понятие «смысл» приобрело в концепции стоиков познавательную функцию и использовалось для решения проблемы познавательной ценности условных суждений. «Смысл» для стоиков — это содержание любого знакового выражения, так как они систематически употребляли слово «знак» и были близки к пониманию понятия «имя» (онома) как языкового выражения в широком смысле, как отдельного слова и как целого высказывания. При этом «высказывание» стоики понимали не только в обыденном смысле, имея в виду естественный язык, но и как особого рода высказывания, которые в настоящее время под названием формализованных выражений используются в символической логике. Стоикам было свойственно стремление обеспечить более точный логический анализ словесного выражения, и поэтому они провозгласили (впервые в истории науки) принцип однозначности, ставший главным в современной логической семантике. Им было известно явление омонимии. Стоики вплотную подошли к фундаментальному положению семантики — к понятию об отношении имени и предмета, значения и смысла имени. Стоики достигли понимания того, что при замене одного языкового выражения на другое не меняется значение некоторой логической характеристики предложений, а именно: истинности или ложности. Различая смысл и значение имени, они следовали семантическому принципу предметности, понимая, что каждому имени соответствует определенный предмет, а сложное имя отражает связь между предметами. В этом отношении характерно сопоставление ими стихов, рифмующих речь, и стихов, отображающих реальность.²¹ Стоики отмечали различие структурного порядка между определением и общим высказыванием, а именно: различие смысла при одинаковом значении. Такого рода рассуждения ранних стоиков способствовали приближению к понима-

нию различия между именем предмета и именем функции, проводимого в современную эпоху Г. Фреге. Во всяком случае они понимали смысл логических связок «если ... то», «или», «и», «не» как пропозициональных функций, которые двум переменным высказываниям ставят в соответствие новое высказывание.

В связи с вышеизложенным не следует рассматривать термин «лектон» изолированно от других терминов, встречающихся в учении Ракней Стои, выделяя его, по примеру А. Ф. Лосева, как имеющего принципиальное значение. Такое значение в их учении, скорее всего, имел термин *Λόγος*. В оценке значения терминов прав С. Н. Трубецкой, указывающий на приоритет последнего в системе стоицизма. И вот почему. Стоическому «лектон» вовсе не присуще свойство «иррелевантности». Нам известно, что стоики придавали понятию «лектон» значение двузначности — «истинности» или «ложности», связывая его с логическим союзом «если ... то». Так, о высказывании («аксиоме» по терминологии стоиков) они говорили: «Это — полное лектон, подлежащее отрицанию только само по себе. Вообще говорят, что диалектики называли аксиомой такой полный завершённый смысл слов, что он с необходимостью должен быть истинным или ложным».²² Считая задачей диалектики знание не о том, что из чего выводится, а, главным образом, о том, что дает возможность уметь определить истинное и ложное, они истинное называли высказыванием, выражаемым словами «аксиома» и «лектон». Человеку свойственны внутренняя речь, дискурсивное представление и мысль о последовательности. Именно благодаря последней человек «улавливает» и понятие о знаке, которому также свойственна последовательность. Так, знак импликации в символической логике, и стоики это уже понимали, отражает фиксированный характер положения суждений, когда логическая связь между антецедентом и консеквентом обеспечивается жесткой связью антецедента с союзом «если ... то» и его истинность несовместима с ложностью консеквента. В доведенном до логического конца учении стоиков категория «отношение» превращается в основную категорию бытия. Поэтому слово «логос» обозначает у них не только мировой разум, закон, управляющий бытием, но и правило вывода в логическом высказывании.

Среди русских философов по крайней мере еще двое, а именно П. А. Флоренский и Н. А. Бердяев, благодаря не только тематике,

²² Arnim J. Stoicorum veterum fragmenta. Vol. 2. P. 63.

но в большей степени глубине мысли и широте охвата философской проблематики могут быть названы преемниками духовного наследия античности и, прежде всего, стоицизма. Сама формулировка жизненной задачи П. А. Флоренского как «продолжение путей к будущему цельному мировоззрению» сродни монистическому принципу стоиков. Познавательная деятельность, которая, по выражению Флоренского, «строит символы нашего отношения к действительности», всегда была в поле зрения учения также и стоиков. Мысли П. А. Флоренского о космосе как о единственной реальности и о Вселенной как о живом индивиду напоминают аналогичные мысли стоиков. Волею судьбы мы только сегодня открываем для себя учения и этих древних философов и П. А. Флоренского, пытаемся приобщиться к их интуиции о мире и человеке в нем.

Так же как и стоикам, П. А. Флоренскому был свойствен интерес к логическому анализу высказываний. Он развивал идею науки как символического описания. «Действительность описывается символами или образами ... Описанию необходимо, вместе с тем, иметь в виду и символический характер самих символов, т. е. особым усилием все время держаться сразу и при символе и при символизируемом ... Всякий образ и всякий символ, — писал Флоренский, — ... мы называем, и следовательно, уже по этому одному он есть слово, входит в описание как слово». «Разве слово, — продолжал он, — не есть λόγος — деятельность и явление разума? ... Наука как описание, наука, как объяснение, — не разное, но одно ... Но всегда останется общее основоначало всех наук — именно то, неотделимое от существа их, что все они суть описания действительности. А это значит: все они суть язык и только язык».²³ Рассуждая подобным образом, П. А. Флоренский призывал к точности выражений. Язык самих его сочинений точен и образен. Та же особенность была присуща изложению Хрисиппа. Стремление ранних стоиков к краткости и точности выражений отразилось в идее ограничения высказываний. Необходимостью сокращения длинных высказываний объясняется и такое нововведение, как употребление особого термина для понятия «свернутый вывод» (logotropos). В исследованиях ранних стоиков наметилась четкая тенденция к формализации.

²³ Флоренский П. А. Наука как символическое описание. Соч.: В 2 т. Приложение к журналу «Вопросы философии». М., 1990. Т. 2. С. 120, 122, 125, 124.

Пытаясь дать точное определение понятию «термин», П. А. Флоренский писал: «... всякое отдельное слово не есть что-либо существующее самостоятельно, но — лишь узел тех процессов, которые составляют речь, и в своем значении определяется лишь в живой речи ... Термин ... есть живое усилие мысли, наибольшее обнаружение ее напряженности ... История термина есть ряд творческих усилий мысли ... Суть науки — в построении или, точнее, в устроении терминологии. Слово, ходячее и неопределенное, выковать в удачный термин — это значит решить поставленную проблему ... Термин — сжатое описание».²⁴ Мысль и язык подвижны. П. А. Флоренский высоко ценил терминоведство, настаивая на принципиальном значении участия термина в истории мысли. Все это созвучно идеям стоиков. Они, будучи приверженцами языковой теории (*fusei*), признавали существование необходимой связи между звуковой стороной слова и его значением. «Одинаковые вещи разными словами, а разные — одинаковыми обозначаются», — говорил Хрисипп. Однако стоики стремились к созданию условий для более точного логического анализа словесного выражения мыслей, боролись с двусмысленностями языка, полагая, что речь, язык не развиваются произвольно, ибо связаны с мышлением и определяются «законом» последовательности мышления; поэтому и возможно адекватное отражение действительности мышлением, воплощенным в языке, возможно понимание людьми друг друга. П. А. Флоренский пишет: «... душа слова — его внутренняя форма — происходит от акта духовной жизни ... внутреннюю форму правильно понимать как постоянно рождающуюся, как явление самой жизни духа».²⁵ Это согласуется с учением стоиков о внутренней речи. Сама характеристика мысли как образа внутреннего действия близка представлениям стоиков. Они говорили о способности души к активности и размышлению, цель которого «из того, что сообщают чувства, вывести заключение, что он (объект. — А. С.) собой представляет, и при этом воспринимать настоящее, помнить о прошлом, а также предвидеть будущее». Хрисипп определял это внутреннее размышление ума как «внутреннее движение разумной силы души».²⁶ Об этой же активности души стоики говорили и в связи с характери-

²⁴ Там же. С. 207 — 208, 226, 229, 230.

²⁵ Флоренский П. А. Стросные слова // Там же. С. 233.

²⁶ Arnim J. Stoicorum veterum fragmenta. Vol. 2. P. 235.

стикой одобрения как способности сознания к согласию или несогласию с самим собой — мысль, напоминающая рассуждения П. А. Флоренского о термине как границе, «которою мышление само-определяется, а потому и само-осознается».²⁷

Ранних стоиков интересовала не только проблема формальной истинности суждений, с чем связаны их попытки сформулировать общие методы получения правильных умозаключений в виде правил вывода. Они впервые в истории античной науки стали четко различать наглядные представления (prolepsis) и теоретические (общие) понятия (koinai ennoiai). Изучение природы общения способствовало тому, что Хрисипп поставил проблему общих понятий. Стоики вплотную подошли к пониманию принципа определения через абстракцию посредством отношения. Об объяснении понятий как синтеза и о соотносительности термина «с некоторым синтетическим предложением, его заменяющим и в него свитым», писал и П. А. Флоренский.²⁸

Стремясь преодолеть разрыв между единичным характером данных опыта и общим характером теоретических построений, стоики поставили вопрос о соответствиях высказываний реальности. П. А. Флоренский тоже говорил об «определении термина не вербальном, но реальном». «Технические выражения и обобщающие формулы, словесные или символические, например алгебраические, — писал он, — такова первая пара соответственно связанных и взаимно превращаемых ступеней на пути мысли. Всякое техническое наименование ... вводится определением, а это последнее предполагает за собою некоторое экзистенциальное суждение, — суждение о существовании того комплекса признаков, который связывается во-едино выставляемым определением; это экзистенциальное суждение ... свидетельствует о возможности этого комплекса, — возможности внутренней, отнюдь не формально-логической, но связанной со всем строением данной области, познаваемого, возможности, приемлемой всеми закономерностями этой области, а кроме того, утверждает устойчивость, т. е. пребываемость обсуждаемого комплекса, его внутреннюю организованность, внутреннюю связность и единство. Если определение лишено экзистенциальности так понимаемой, то оно есть лишь пустое притязание, видимость слова, но не

²⁷ Флоренский П. А. Термин // Соч.: В 2 т. Приложение к журналу «Вопросы философии». Т. 2.

²⁸ Там же. С. 215.

слово, ибо мыслится только в качестве звука, *φωνη*, сопровождаемого случайными ассоциациями, но не как определенное содержание мысли, и потому беспредметное ... »²⁹

Интересны и мысли П. А. Флоренского о методе. Он писал: «Слово есть метод, метод концентрации».³⁰ Но, говоря о том, что метод — это ритм вопросов и ответов, он высказывал точку зрения Хрисиппа, а не Платона, ибо подчеркивал диалектический характер Вселенной и жизни в ней, глубокую связь слова с действительностью, мира причинности с миром случайности, а слово считал посредником между миром внутренним и миром внешним.³¹ В труднообъяснимой связи науки и судьбы состоит тайна Бытия, тайна жизни и тайна мысли «... "Согласного Рок ведет, несогласного — тащит". Влекущий Рок есть Время. Время влачит упрямящуюся науку ... Но разве нельзя полюбить самый Рок, — и Время сделать методом? ... Сказать "да" Времени, сказать "да" Жизни ... Снование мысли от себя к жизни и от жизни вновь к себе есть диалектика, есть метод ... Диалектика есть непрерывный опыт над действительностью ... »³² Как эти мысли П. А. Флоренского напоминают об отчаянных поисках стойками смысла жизни и метода познания истины!

Для обозначения вопроса стойки использовали термин *ρισμα* (выведывание, получение сведений), в отличие от платоновского *ερωταεμα* (постановка вопроса). Хрисипп гениально уловил момент диалектичности самого знания, содержащего не только вопросы, но и противоположности, «истинное» и «ложное», т. е. познание смысла. Истинное знание в его понимании — это знание противоположностей, которые могут мыслиться в качестве возможностей. Знание — это соотношение противоположностей возможности и действительности.³³ «Смысл слова, — отмечал П. А. Флоренский, — определяется семеему слова, и в способе образования семемы должно искать ответа на поставленный вопрос».³⁴ Мыслить противоположности, по мнению Хрисиппа, человек может благодаря общим понятиям. Без изучения последних «мудрец не может быть непогрешим в рассуждении», т. е. «распознавать истинное и ложное ... а без этого невозможны по-

²⁹ Там же. С. 209 — 210.

³⁰ Там же. Строение слова. С. 263.

³¹ Там же. Термин. С. 252.

³² Там же. Наука как символическое описание. С. 128, 131.

³³ Arnim J. Stoicorum veterum fragmenta. Vol. 2. P. 32.

³⁴ Флоренский П. А. Строение слова. С. 262.

следовательные вопросы и ответы».³⁵ Итак, стойков интересовала структура самого отношения «вопрос — ответ» и условия, при которых оно функционирует. Проблема антиномичности рационального познания истины волновала и П. А. Флоренского.

Сравнение, проводимое нами, было бы неполным и даже вовсе не имело бы смысла, если бы мы не коснулись, как фокуса, в котором сходятся эти учения, образа человека. Вот главное, что объединяет Древнюю Стою и русскую философию. Время рубежа XIX — XX вв. своей напряженностью и неопределенностью напоминало период раннего эллинизма — начала формирования стоицизма. Умонастроение этих эпох складывалось в условиях возрастания субъективности, обострения моральной проблематики, ощущения духовной неповторимости отдельного человека. Стоики поняли, что существует глубокая связь психологии с гносеологическими проблемами, ибо в сфере психического происходит соединение не только интереса человека к своему внутреннему миру, но также и его отношения к миру природному и социальному. Поэтому для них вопрос о том, существует ли критерий истины и какова его природа, неизбежно сводился к необходимости изучения внутреннего мира человека.³⁶ Н. А. Бердяев по этому поводу писал: «Без сообразности с человеком познание самой глубины бытия было бы невозможно».³⁷

Стоики выработали понятие воображаемого, т. е. идеального, образа предмета, которому они противопоставили фантазию и призрачное представление. Фантазиями стоики называли особый род представлений, связанный с ложными аффектами души, тоже образов, реально существующих, но «пустых», ничего не означающих. Термин *katalepsis* (схватывающее представление) был использован стоиками при решении проблемы возможности познания и критерия истины.³⁸ Еще более ярко об опыте осязания, не менее важном, чем опыте зрения, говорит П. А. Флоренский на примере апостола Фомы, который «совершает испытание Самого Господа — желая осязать Его раны, чтобы убедиться в телесности Его воскресения ... Фома настоял на необходимости

³⁵ Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979. С. 48.

³⁶ A. G. J. Stoicorum veterum fragmenta. Vol. 2. P. 21. Fr. 52.

³⁷ Бердяев Н. А. Самопознание. С. 346 — 347.

³⁸ О познании как деятельности, которая схватывает существующее, о том, что образ схватывания хорошо подходит для объяснения познания, писал также Г. Фере.

заверить самый основной факт христианства — творческую реальность в мире — силы духовной, что он навеки разломал и стер всякую опору кантианства и пассивного отношения к миру». ³⁹

Характерно в данном контексте отношение стоиков к проблеме достоверного знания. В предшествующей им философской традиции господствовала идея о том, что истинный объект «дается» незнающему, пассивному субъекту, результатом же активно-го познания может стать лишь мнение. Стоики сделали попытку объяснить процесс превращения чувственного восприятия в достоверное знание (эта задача была поставлена, но не решена Платоном). Согласно стоикам, представление получает материал для своей деятельности не только из чувства, но и из чистой мысли. Стоики связывали элементы ложного в мысли с абстрактной деятельностью ума и попытались осмыслить проблему «идеального», выражающегося в том, что понятие не совпадает с явлением, а идеализирует его; непосредственно данное преобразуется с помощью абстракции. Наличие у человека идеальной деятельности ума, способной создавать самые фантастические картины, требовало прибегнуть к понятию критерия истины. Придя в ходе исследований к идее контролирующей функции ума, стоики выработали понятие «одобрение» (*synkatathesis*), характеризующее согласие или несогласие ума с представлениями. «Судьба дает живому существу власть одобрения», — говорили они. ⁴⁰ Понятие «одобрение» связано с учением стоиков о причинности.

Стоиков традиционно причисляли к детерминистам. Так, древние авторы сообщают: «Зенон, стоик, в сочинении "О природе" судьбу, не отличая ее от провидения, называл движущей силой материи и природой». ⁴¹ Стоики параллельно с Эпикуром ставили вопрос о многопричинности, но в отличие от Эпикура они конкретизировали его исследованием активности человека. Так, у Хрисиппа наметилась четкая тенденция к изменению взглядов на причинность. «Надо только понимать, — писал он, — что между причинами есть различие и несходство». ⁴² Цицерон дал следующее обоснование факта введения стоиками различения причин: «Хрисипп также, когда отвергал необходимость и утвер-

³⁹Флоренский П. А. Наука как символическое описание. С. 140—141.

⁴⁰Arnim J. Stoicorum veterum fragmenta. Vol. 2. P. 290. Fr. 991.

⁴¹Diels H. Doxographi graeci. P. 322. Fr. 27.

⁴²Arnim J. Stoicorum veterum fragmenta. Vol. 2. P. 282. Fr. 974. (здесь и далее цитируется фрагмент сочинения Цицерона «О судьбе».).

ждал, что ничего не бывает без предшествующих причин, различал виды причин, с тем, чтобы и необходимости избежать, и судьбу сохранить... Ведь из причин, — говорит он, — одни суть абсолютные и изначальные, а другие — вспомогательные и ближайшие (непосредственные). Вот почему, когда мы говорим, что все совершается судьбой посредством предшествующих причин, мы имеем целью это понимать не как вследствие причин абсолютных и изначальных, но как вследствие причин вспомогательных и ближайших». Под абсолютными причинами здесь подразумеваются основные причины.

В греческом языке *synektikon aition* — исчерпывающая, содержащая в себе все следствия причина. Позже Сенека называл ее *causa officiens* — действующая причина. Хрисипп подчеркивал, что судьба имеет отношение лишь к предшествующим причинам, а они — не что иное, как причины вспомогательные. Несомненно, предшествующие причины (*praecedens causa*), о которых говорит Цицерон, а вслед за ним и Сенека, и к которым Хрисипп относил лишь вспомогательные причины, по мысли последнего, представляют собой лишь сопутствующий фактор, то, что мы называем побочной причиной (*synaition aition*). Хрисипп, подчеркивая объективный характер этих вспомогательных причин, вместе с тем, не считал их создающими препятствия для проявления свободы воли человека: «если причины сами не в нашей власти, из этого не следует, что не в нашей власти также и желания». Столь же объективна по Хрисиппу и судьба: из самого факта объективного существования предшествующих причин он делал вывод о ее существовании. Однако Хрисипп четко отграничивал понятие судьбы от понятия необходимости, которое он связывал лишь с абсолютными причинами, такими, из которых вытекают все, содержащиеся в них следствия, не оставляя места для свободы воли. Тем самым он отрицал поглощение необходимости причинностью, а значит, и принцип жесткого детерминизма, по крайней мере применительно к области сознательных поступков человека, признавая, вместе с тем, фундаментальную черту причинности — материальное воздействие, в психологии и теории познания означающее передачу информации от внешних объектов субъекту с помощью органов чувств.

Нет сомнения в том, что стоики выделяли причинную связь в качестве наиболее существенной структуры во всеобщей взаимосвязи отношений. Хрисипп понимал причинность очень широко и

не принимал идеалистического взгляда на дуализм души и тела. Поэтому он, в отличие от Платона, учил не только о самопроизвольности изменений души без воздействия внешних причин, но и о самодвижении различных тел. Такой взгляд был неизбежен в рамках стоической концепции материального единства мира, в которой провозглашалась материальность самой души. Взгляды Хрисиппа на причинность созвучны нашему времени и одновременно выявляют несходство подходов к проблеме ранних стоиков и их предшественников. У стоиков отчетливо звучит мысль о том, что моральная необходимость — это результат необходимости в природе, в то время как античная традиция провозглашала, скорее, обратное.

Стоикам был чужд взгляд на причину (представление) как на определяющую все следствие (одобрение) целиком. Об этом свидетельствует следующий фрагмент: «... хотя одобрение не может произойти не будучи вызвано образом, однако, поскольку этот образ имеет ближайшую причину, а не абсолютную, оно имеет этот же смысл».⁴³ Хрисипп полагал, что это только начало, сигнал для дальнейшего действия одобрения, и представлял процесс, аналогичный вращению цилиндра или волчка (Цицерон его так и называл — волчок Хрисиппа). Ведь одобрение «получает впечатление извне, а то, что остается, приводится в движение своей собственной силой и природой». Итак, одно лишь представление (вспомогательная причина) само по себе еще не порождает следствие (одобрение), оно является лишь достаточным, но не необходимым условием для возникновения последнего. «Ведь и Хрисипп, соглашаясь, что ближайшая и существенная причина одобрения состоит в представлении, не признает, что эта причина является необходимой для осуществления одобрения». Такое необходимое условие, согласно мнению Хрисиппа, кроется в самой природе одобрения (души).

Есть основания считать, что одобрение — это не просто технический термин для самого факта определения душой того, что образ, в ней возникший, является истинным представлением реального объекта, ибо именно представления реальных объектов нуждаются в одобрении. В этом понятии скрывается глубокое содержание: одобрение, вообще говоря, может быть дано лишь

⁴³Т.е. одобрение вызывается образом (представлением) как своей ближайшей причиной, но эта последняя также имеет свою причину — воздействие объекта посредством органа чувств.

схватывающему представлению. К правомерности такой интерпретации склоняет значение самого термина «одобрение» (от глагола *synkatatheo* — совместно совершать набег), а именно: совместное существование, подчинение, уступки. Здесь важен момент принятия окончательного решения, в котором учитывается, с одной стороны, акт свободного выбора (одобрение) познающим субъектом, а с другой — подчинение воли причине, породившей возникновение образа, а вместе с ним и самого волевого акта: стоики полагали, что свобода воли не является нарушением причинности. Этот момент обозначался Хрисиппом понятием «судьба». Не случайно, он считал, что представления, возникшие во время сна, не нуждаются в одобрении. Ведь одобрение как акт свободного волеизъявления субъекта способствует определению критерия истины, т. е. постигающего представления. Хрисипп полагал, что самопроизвольное действие одобрения даже превосходит действие ближайшей причины.

Учение о причинности стоики попытались применить и в языковой теории, при попытке объяснения «лектон». Сведения об этом скудны, но они определенно говорили о последовательности, свойственной разуму человека как существа, обладающего волей. Интересны в связи с этим и рассуждения П. А. Флоренского о речи как волевом акте и ее смысле. «И вместе со словом, мною произнесенным, — пишет он, — продвигается и вонзается в пространство моя сконцентрированная воля, сила моего сосредоточенного внимания. Попадая же на некоторый объект, способный получить толчок от воли, слово производит в нем то изменение, какое способен получить данный объект, и ввинчивается в объект всеми нарезками воли, пробужденной в сказавшем это слово соответственными нарезками семени... Суть действия в том, что наслаения семени откладываются в слове **не произвольно**, но — в некотором, более чем только логически связанном порядке, и потому стоит взяться за кончик нити, свитой в клубок мощною волею... и неминуемая последовательность поведет индивидуальный дух вдоль всей этой нити».⁴⁴

Источники убедительно свидетельствуют о том, что Хрисипп размышлял над проблемой ответственности личности, основывающейся на свободе выбора. Он утверждал: «Предопределено в отношении событий то, что они происходят в союзе с на-

⁴⁴Флоренский П. А. Стрoение слова. С. 263.

шей волей».⁴⁵ Для обоснования существования ответственности стоики ввели понятие запрещающего разума. Содержание его двойственно: он и идентичен закономерности, и отклоняется от нее. Хрисипп впервые в античной традиции употребил термин *αφορμα* (причина, основание) в смысле отклонения (*enkklisis*). Новым его прочтением ранние стоики и пытались обосновать возможность свободы выбора. По представлениям Хрисиппа, подобное отклонение совершается в пределах только разума, и само чувство долга — это факт разума. Свобода мудреца заключается как раз в том, что его желания не противоречат происходящим с ним событиям: стоики допускали возможность предвидения событий, считая, что она — от разума. Предвидя возможный поворот судьбы, мудрец ограничивает свои желания.

Пытаясь объяснить активность человека и найти определяющий фактор человеческой деятельности, стоики противопоставили разум и импульс, или побуждение (*ορμη*). Они утверждали, что именно в приверженности страстям проявляется жесткая зависимость человека от причин. Человек — пассивное существо, если его рассматривать сквозь призму страстей. Хрисипп считал, что излишняя иррациональность души, обусловленная чрезмерным влиянием импульса, сопротивляясь убеждению, основанному на рациональности, ведет к совершению проступка. Он упоминал о «непокорном разуме», проявляющемся бурным образом, и утверждал, что человек становится личностью только в том случае, когда разумное и страстное начала в его душе уравновешены. Таков мудрец. Образ мудреца, созданный стоиками, принципиально отличен от того образа, который вырисовывался в учениях всей античной традиции до стоиков. Мудрец стоиков — это идеал человека как личности.

Идея центрального и верховного значения личности — наиважнейшая для Н. А. Бердяева. «Личность, — пишет он, — есть сопротивление, сопротивление детерминации обществом и природой, героическая борьба за самоопределение изнутри. Личность имеет волевое ядро, в котором всякое движение определяется изнутри, а не извне. Личность противоположна детерминизму».⁴⁶ Философ акцентировал внимание на великой загадке Бытия, волновавшей стоиков, Августина и других христианских мыслителей. «Мы стоим, — восклицал он, — перед парадоксальным со-

⁴⁵ Agrippa J. *Stoicorum veterum fragmenta*. Vol. 2. P. 998.

⁴⁶ Бердяев Н. А. *Самопознание*. С. 354.

вмещением противоположностей: личного и сверхличного, конечного и бесконечного, неизменного и меняющегося, свободы и судьбы». ⁴⁷ Человек может быть назван существом, себя преодолевающим, благодаря внутренней свободе, без которой активность оказывается «пассивностью духа», зависимостью от страстей и детерминированностью внешними событиями. «... На поверхности человек может производить впечатление большой активности, может делать очень активные жесты ... и внутри, в глубине, быть пассивным, может совсем потерять свою личность. Мы это часто наблюдаем в массовых движениях, революционных и контрреволюционных», ⁴⁸ — писал Н. А. Бердяев. Его афоризм «История есть судьба человека» можно назвать и стоическим. Как стоики полагали, что люди рождены друг для друга, так и Н. А. Бердяев утверждал: «Человеческая личность может себя реализовать только в общении с другими личностями ...» ⁴⁹

Русские философы явились наследниками того духовного направления в истории мысли, которое наиболее ярким образом проявилось в творчестве стоических мудрецов, отличавшемся не только глубиной, но и разносторонностью. В. С. Соловьев отмечал ошибочность мнения позитивистов о бесплодности отвлеченно-философского развития и несостоятельности вопросов, поставленных односторонней старой метафизикой. Будем помнить его слова о том, что «окончившееся философское развитие завещало ближайшему будущему полное универсальное разрешение тех вопросов, которые самим этим развитием разрешались односторонне». ⁵⁰

⁴⁷ Там же. С. 35.

⁴⁸ Там же. С. 353.

⁴⁹ Там же. С. 361.

⁵⁰ Соловьев В. С. Соч. М., 1988. С. 5.

© А. С. Степанова, 1994

Степанова Анна Сергеевна родилась в 1952 г. в Ленинграде. В 1976 г. окончила исторический факультет ЛГУ. Младший научный сотрудник в С.-Петербургском филиале Архива Российской Академии наук. Круг интересов — история науки, история философии.

ФРАГМЕНТЫ РАННИХ СТОИКОВ

От сочинений Ранней Стои сохранились лишь отдельные фрагменты. Основное представление о ее учениях мы можем получить, основываясь на кратких сообщениях комментаторов. Среди них: Александр Афродизийский, Аммоний, Апулей, Асклепий, Авций, Диокл Магнес, Калкидий, Клавдий Гален, Клемент Александрийский, Прокл, Плутарх, Цицерон. Предлагаемые фрагменты высказываний, принадлежащих в основном Хрисиппу, являются переводом сообщений комментаторов из следующих изданий:

1. Ammonius. Scholia in Analitica prior. Lipsiae, 1844.
2. Arnim J. Stoicorum veterum fragmenta. T. 1-3. Lipsiae, 1903.
3. Diels H. Doxographi graeci. Berolini, 1879.
4. Galen C. De placitis Hippocratis et Platonis. Vol. 1. Lipsiae, 1874.
5. Plutarchus. Operum moralium et philosophicorum. Lib. 13. Lipsiae, 1774.
6. Stobaeus. Eclogarum physicarum et ethicarum libri duo. Pars. 2. Göttingae, 1801.
7. Wachsmuth C. Commentatio de Zenone et Cleanthe // Index scholarum publice et privatim in Academia Georgia Augusta. Göttingen, 1874.

1

Стоики не желают называть логику не только инструментом философии, но даже случайным фрагментом, а именно, частью ее; некоторые же из платоников придерживались того мнения, что, согласно Платону, логика не орудие, но часть философии, и часть наиболее ценная [1. P. 433].

2

Практика спора по противоречивым сторонам вопроса подходит для людей, защищающих неопределенность мнения в отношении всех предметов... Но у людей, стремящихся выработать знание в нас самих, знание, в соответствии с которым мы сможем последовательно жить, — противоположное предназначение, а именно: обучаться фундаментальным принципам и наставлять начинающих в элементарных знаниях с начала и до конца (Plutarchus [2. Vol. 2. P. 39. Fr. 127]).

3

Хрисипп в сочинении «Об использовании разума» говорил: «Способность разума должна быть использована для обнаружения истин и их внутренней связи, а не для противоположных целей, хотя это как раз то, что делают многие люди» (Plutarchus [2. Vol. 2. P. 39. Fr. 12. 9]).

Философия — это культивирование истинности разума, или наука, которая исследует разум (logos) (Papyrus Herculi [2. Vol. 2. P. 41. Fr. 131]).*

Я полагаю, что разум по природе присущ всем разумным (существам): не является ли диалектика наукой правильно рассуждать о самих себе? (Papyrus Herculi [2. P. 41. Fr. 131]).

Стоики говорили, что мудрость — это знание вещей божественных и человеческих, философия — это практическое изучение полезного метода: польза — это единая и наивысшая добродетель, добродетелей же три вида — физика, этика и логика: по этой причине существует три части философии — физическая, этическая и логическая. В том случае, когда изучается все, что находится вскруг космоса и в самом космосе, называют физикой, в центре внимания этики — жизнь человека, логика же, которую также называют диалектикой, изучает то, что связано с разумом (Aetius [2. Vol. 2. P. 15. Fr. 35]).

В свою очередь, некоторые высказывались, будто бы существует единая субстанция, а именно: чувствующая, как, например, физики и стоики (Asclepius [2. Vol. 2. P. 116. Fr. 328]).

Субстанция — это основная составляющая всех вещей, в целом вечная, не увеличивающаяся и не убывающая. А вот по сравнению с ней ее части не всегда остаются теми же самими, но то разъединяются, то соединяются [6. P. 307. Fr. 1.11].

Первоматерия лежит в основании вещей, имеющих качества: она вечна, не увеличивается и не уменьшается, оставаясь неизменной, способной попеременно к расчленению и смешению, так, что разрушенное воссоздается из частей, превращаясь в нечто не только посредством расчленения, но и по аналогии со смешиванием, когда нечто возникает из чего-либо (Plutarchus [2. Vol. 2. p. 114. Fr. 317.]).

*Термин «логос» (logos) в учениях Ранней Стои имел несколько значений: мировой разум, ум человека, речь, слово, суждение, смысл и вывод.

Закон природы — это движущая сила материи, всегда неизменная, и ее с равным успехом можно назвать как провидением, так и природой (Aetius [3. P. 322. Fr. 1.27]).

Зенон, стоик, в сочинении «О природе» судьбу, не отличая ее от провидения, называл движущей силой материи и природой (Aetius [3. Fr. 1.27]).

Все вещи телесны, и тело проникает сквозь тело (Aetius [2. Vol. 2. P. 152. Fr. 469.]).

Тело и субстанция — это одно и то же. Стоики утверждали, что существует только то, что можно щупать и осязать (Clemens Al. [2. Vol. 2. P. 123. Fr. 359.]).

Стоики провозглашают материю телом (Aetius [3. P. 308. Fr. 1.9]).

Начиная с Фалеса и Пифагора, также и стоики считали всю материю сплошь превращаемой, подвижной, вечно мечущейся, текучей (Aetius [3. P. 307. Fr. 1.91]).

Тело по природе твердое и разделенное на части, понятие же твердого и телесного — нечто другое (Philo [2. Vol. 2. P. 123. Fr. 358]).

Стоик Клеанф говорил, что руководящее разумное начало космоса находится в солнце (Aetius [3. P. 332. Fr. 2. 416]).

Стоики полагали, что существует пустота, в которой, вследствие воспламенения, развертывается беспредельный космос (Aetius [3. P. 313. Fr. 92.]).

Стоик Зенон считал, что очертания суть первоначальные формы материи (Aetius [3. P. 313. Fr. 1.15]).

Стоики определяют сущность бога так: разумное дыхание и огонь, не имеющие очертаний (Aetius [3. P. 292. Fr. 161]).

Сущностью времени считали само движение (Aetius [3. P. 318. Fr. 1.20.1]).

Напряжение — это штрих пламени [5. Fr. 7].

Одни стоики считали космос сферическим, другие — коническим, третьи — овальным (Aetius [3. P. 329. Fr. 2.1.8]).

Небосвод имеет форму конуса (Aetius [3. P. 336. Fr. 2.14]).

Прекрасен космос поистине благодаря своей форме, краскам, размеру и пестроте звезд в пределах Мироздания. Космос сферичен, ибо только эта форма превосходит все другие по уравниванию своих частей (Aetius [3. P. 292. Fr. 1.61]).

Стоики говорили, что звук — это тело, ибо все, что-либо обозначающее или совершающее, есть тело: звук же и действует и обозначает (Aetius [3. P. 410. Fr. 4.2.8.2]).

Свойство — это не что иное, как дуновение, с его помощью происходит сцепление тел; соединяющее дуновение является причиной свойств вещей, благодаря ему происходит сцепление вещи; у железа это твердость, у камня — прочность, у серебра — блеск. Вещество, само по себе неподвижное и

аморфное, лежит в основе свойства. Но свойство — это дыхание или воздухообразное напряжение, которое придает структуру и форму всем частям вещества, в которые оно вторгается [5. P. 394. Fr. 43]).

28

Стойки полагали, что души покидают тела; (душа) вместе с телом рождается: более слабая — у невежественных, более сильная — у мудрецов; и так вплоть до воспламенения (Aetius [3. P. 393. Fr. 4.7.8]).

29

Стойки считали, что душа — разумно-пламенная (Aetius [3. P. 328. Fr. 2.4.3])

30

Несомненно, что существует единая субстанция, посредством которой мы дышим и живем. Мы дышим благодаря дыханию природы; мы и живем также вследствие этого дыхания; но живем мы посредством души. Следовательно, получается, что душа — это естественное дыхание (Chalcidius [2. P. 235. Fr. 879]).

31

Чувства телесны (Aetius [3. P. 392. Fr. 4.8]).

32

Хрисипп считал, что все, имеющее отношение к роду, является умопостигаемым, а то, что относится к виду, — чувственным (Aetius [3. P. 398. Fr. 4.9.13]).

33

Стойки считали постигающее знание, основывающееся на образе, имеющем силу доказательства по отношению к чувству (Aetius [3. P. 398. Fr. 4.9.17]).

34

Душа растет вместе с телом и исчезает вместе с ним (Aetius [3. P. 292. Fr. 1.6]).

Каждое ощущение есть одобрение и постижение (Aetius [3. P. 396. Fr. 4.8.12]).

Можно предположить, что сущность мыслительной способности коренится в природе разума, и в соответствии с этим трактовать разум в роли вождя. Часто в силу какой-либо причины непокорный разум, чрезмерно увлекаясь, проявляется иным способом. Такому бурному его проявлению соответствуют два определения: разум — противоестественно, неразумным способом разыгрывающееся волнение, и в то же время он — избыток жизненного устремления. При этом под неразумностью следует понимать неподчинение разуму, игнорирование разума [4. P. 338. Fr. 49].

Разум дает толчок началу поиска, достигающего добродетели, ибо сам разум предрасположен к поиску. Но поиск — это порыв к познанию, а обнаружение — конец поиска. Однако никто не раскрывает заблуждений, и не может быть познано то, что продолжает оставаться скрытым. И когда то, что было как бы окутано тьмой, становится очевидным, тогда говорят, что оно познано. Таким образом, как начало поиска, так и завершение познания и понимания достигаются умением (Cicero [2. P. 32. Fr. 103]).

Как существует наука о больном теле, называемая медициной, точно так же имеется и наука о больной душе, и одна от другой не должна отставать на пути исследования и лечения человека. Поэтому как врачующий тело должен быть сведущ и в самом недуге, и в особенностях его лечения, так и врачующий душу должен как можно лучше разбираться и в том, и в другом. Чтобы так было, необходимо сначала познать аналогию. Ибо я полагаю что установление с помощью сравнения родства поможет также раскрыть и обоюдную связь обоих видов, и подобие лечения. Ведь сильным и слабым бывает не только тело, но и разум. Болезнь души очень похожа на расстройство в теле. Так что в отношении души о некоторых людях мы говорим, что они сильные или слабые. Но болезненность тела, можно сказать, заключается в диспропорции теплого и холодного, сухого и влажного, происходящей в его веществе. Здоровое тело, наоборот, характеризуется правильным соединением и естественным соотношением указанных четырех элементов. Я полагаю, что их наилучшее соединение и обеспечивает здоровье тела. Следовательно, можно сказать, что прекрасной или безобразной душе соответствует правильное или неправильное соотношение ее частей. Так как душа состоит из частей, при посредничестве которых осуществляются свойственные ей мыслительные способности и состояние духа, то и душа бывает или прекрасной, или безобразной, сообразно тому,

в каком отношении находится ведущая часть души к отдельным ее частям (Galen [2. Vol. 2. P. 413. Fr. 437.]).

39

Когда представление овладевает душой, тогда его называют понятием. Это имя оно получило от термина, обозначающего мысль (Aetius [3. P. 393. Fr. 4.11]).

40

Мысли называются высказываниями (Clemens Al. [3. Fr. 8. 9. 26]).

41

(Параллелограммы, находящиеся на одном и том же основании и между теми же самыми параллельными, равны между собой.) И подобно тому, как равенство в этой теореме — это пересечение бесконечных линий, происходящее в определенных местах, точно так же, полагал Хрисипп, идеи — это ограничения (пределы) безбрежной текучести мысли (Procl [2. Vol. 2. P. 123–124. Fr. 365]).

42

Стоики считали, что светоч разума произошел из моря (Aetius [3. P. 349. Fr. 2.20.4]).

43

Стоики предпочитают ставить на первое место учение о представлении и ощущении, так как критерием, с помощью которого познается истина вещей, является главным образом представление, так как учение об одобрении, способности понимать и мышлении, хотя и первично по отношению к другим темам, все же не может быть достигнуто без представления, ибо представление всему предшествует (Diocles Magnes [2. Vol. 2. P. 21. Fr. 52]).

44

Стоики говорят, что душа состоит из восьми частей. пяти чувственных способностей — зрительной, слуховой, обонятельной, вкусовой и осязательной, шестой — звуковой, седьмой — зарождающего начала, восьмой — самой ведущей части (души), расположенной в области сердца, откуда все это передается через родственные органы, подобно щупальцам полипов (Aetius [3. P. 390. Fr. 4.4]).

Все стойки помещают душу в самом сердце или около сердца (Aetius [3. P. 391. Fr. 4.5.6]).

Как паук в середине паутины удерживает лапами начало всех нитей, чтобы сразу почувствовать запутавшееся в паутине насекомое, так и ведущее начало души, расположенное в центральной области сердца, удерживает начала чувств, чтобы, когда они ей просигнализируют что-либо, ощутить это непосредственно (Chalcidius [2. Vol. 2. P. 236. Fr. 879]).

В свою очередь, части души, устремляясь из своего обиталища — сердца, как из центра источника, простираются через все тело, наполняют все члены дыханием жизни, регулируют и управляют бесчисленными и разнообразными силами, питая, согревая, возбуждая, снабжая локальными движениями, побуждая с помощью чувств к действию; душа же как целое разворачивает из своей ведущей части, словно ветви из ствола, чувства, которые суть ее слуги и вестники того, что им еще предстоит воспринять, сама, как владыка, судит о том, что они сообщают. Более того, так как ощущаемое имеет сложную структуру, поскольку оно телесно, то и отдельные чувства воспринимают что-либо одно: первое отличает цвета, второе — звуки, третье — вкус жидкости, четвертое — запах, пятое — осязание шероховатого и гладкого. И все это происходит в настоящий момент. Никакое чувство не имеет памяти о прошлом и не направлено на будущее (Chalcidius [2. Vol. 2. P. 235. Fr. 879]).

В самом деле, своеобразие внутреннего размышления и созерцания состоит в том, чтобы постигнуть аффект, и из того, что сообщают (чувства), вывести заключение, что именно он (объект) собой представляет, и при этом воспринимать настоящее, помнить о прошлом и предвидеть будущее. Он (Хрисипп) определяет это внутреннее размышление ума так: это внутреннее движение разумной силы души (Chalcidius [2. Vol. 2. P. 236. Fr. 879]).

И так полагали Зенон и Хрисипп вместе со всеми своими единомышленниками, что зарождающееся в части тела движение, приходящее извне, проникает в ведущую часть души, чтобы живое существо могло воспринять (Galen [2. P. 236. Fr. 882]).

Стойки определяют чувство так: чувство—это восприятие посредством органа чувств, или схватывание. О чувстве говорится во многих значениях. Ибо свойство, способность, активность и представление происходят благодаря органу чувств и, наоборот, сама ведущая часть души руководит органами чувств, распространяя разумное дыхание от себя к органам (Aetius [3. P. 393. Fr. 48]).

Представление—это изменение, происходящее в душе, обнаруживающее в ней и себя самого и то, что его вызвало. Например, когда посредством зрения мы видим белое, тогда то, что происходит в душе с помощью видения, есть изменение, и на основе этого изменения мы можем сказать, что белое, которое нас возбуждает, существует (Aetius [3. P. 21. Fr. 54]).

Сказано же, «представление»—от слова «свет»[5. P. 450]).

Как свет освещает сам себя, а также обратную сторону предмета, так и представление проявляется само по себе и через представляемый им предмет [5. P. 450]).

Чувства все истинны, в сравнении с ними представления одни—истинны, другие—ложны (Aetius [3. P. 393. Fr. 4.9.4]).

Стойки различали представление, воображаемое, фантазию и видение (Aetius [2. Vol. 2. P. 21. Fr. 54]).

То, что качественно определяет представление, а именно: белое, холодное и все то, что может возбуждать душу, — это и есть воображаемое (Aetius [2. P. 22. Fr. 54]).

Фантазия—это пустое притяжение, аффект в душе, возникшие из ничего не значащего воображаемого, совсем как у сражающегося с тенью и

протягивающего руки пустыми: ведь представлению присуще что-то вообразимое, фантазии же — ничего. Видение (призрак) — это то, что пустое притяжение претерпевает в процессе фантазии: все это происходит у меланхоликов и безумных (Aetius [2. Vol. 2. P. 22. Fr. 54]).

58

Следующим образом возникают чувство, понятие и внутренний разум. Стоики говорят: всякий раз, когда рождается человек, он имеет ведущую часть души (*hegemonikon*) подобную хорошо поддающемуся обработке листу бумаги и годную для повторного включения в нее каждой мысли в отдельности. Главный же способ записи — тот, который осуществляется с помощью чувств. Ибо воспринимающие с помощью чувств что-либо, например белое, имеют воспоминание о нем как о давно прошедшем. Всякий раз как возникает множество однородных воспоминаний, утверждают, что имеется опыт: ведь опыт и есть множество однородных представлений. Из понятий одни возникают произвольно и естественным образом, другие же — посредством нашего обучения и усердия. Первые называются прописисами, вторые — собственно понятиями. Разум, благодаря которому мы и зовемся разумными, формируется к семилетнему возрасту как из прописисов, так и из понятий. Наше понятие (*ennoema*) — это представление мыслящего живого существа, и когда разумное начало наполняет душу, тогда представление называемое нашим понятием — имя, полученное от термина *noia* (ум). Именно поэтому, поскольку они овладевают неразумными животными, постольку являются только призраками, поскольку же становятся достойными людей и богов, постольку по признаку рода они — призраки, а по признаку вида — наши понятия: так, динарий и статер сами по себе являются динарием и статером, если же (монета) дана в качестве арендной платы для плывущих, тогда о ней говорят, что она динарий и плата за проезд на корабле (Aetius [2. Vol. 2. P. 28. Fr. 83]).

59

То, что эти различия принадлежат смесям, он (Хрисипп) пытается доказать с помощью общих понятий, и он говорит, что мы получаем их в качестве главного критерия истины от природы. По крайней мере, мы имеем одно представление о телах, соединенных путем слияния и сохранения их индивидуальных качеств, другое представление — о телах спутанных вместе и взаимно уничтоженных и третье представление — о телах перемешанных в полном взаимном проникновении, притом таким образом, что каждое из них сохраняет его собственную природу. И мы не имели бы этого различия представлений, если бы все тела, будучи соединены некоторым образом, были бы приведены в определенное состояние смежности путем слияния (Alexander Aphrod [2. P. 154. Fr. 473]).

60

Хрисипп говорит, что определение — это передача собственного значения, т. е. то, что разъясняет своеобразие. Антипатр же, стоик, говорит:

88

определение — это суждение, проявляющееся по необходимости, т. е. то, что сообразно обращению: ведь определение имеет свойство обращаться в противоположное (Scholia Vaticana [2. Vol. 2. P. 75. Fr. 226]).

61

Определение есть суждение, сформулированное в полном соответствии с анализом явления (Galen [2. Vol. 2. P. 75. Fr. 227]).

62

Описание — это суждение, служащее общим введением к выраженному знанию предмета (Galen [2. Vol. 2. P. 75. Fr. 227]).*

63

Определение отличается от общего суждения простой конструкцией, а по значению — это одно и то же (Sextus [2. Vol. 2. P. 74. Fr. 224]).

64

Исследование — это порыв к постижению, раскрывающий с помощью каких-либо признаков основу явления; обнаружение же — это осуществление и завершение исследования, исполненного в постижении (Clemens Al. [2. Vol. 2. P. 32. Fr. 102]).

65

И, согласно предложению Аристотеля, таким вот способом различают аксиому, постулат и гипотеза. Однако часто все эти вещи называют гипотезами, подобно тому, как стойки всякое простое утверждение называют аксиомой. Так что у одних и гипотезы — аксиомы, а у других и аксиомы — гипотезы (Procl [2. Vol. 2. P. 77]).

66

Аксиома — это самодовлеющее «лектон», подлежащее отрицанию только само по себе. Вообще говорят, что диалектики назвали аксиомой такой полный, заверченный смысл слов, что он с необходимостью должен быть истинным или ложным (Gellius [2. P. 63. Fr. 194]).

*В данном фрагменте «общее суждение» — это высказывание (аксиома).

Теперь следует сказать, что они полагают, будто бы самодовлеющая аксиома есть составное, а именно: «Есть день» состоит из слов «день» и «есть» (Sextus [2. Vol. 2. P. 64. Fr. 199]).

Фундаментом диалектики объявляется то (это они называют аксиомой), что бывает или истиной, или ложью: если ты говоришь, что лжешь и говоришь правду, то ты лжешь (говоришь правду) (Cicero [2. Vol. 2. P. 63. Fr. 196]).

Стоики же их (сами предложения) называли аксиомами и посылками (леммами), с тем чтобы их постигнуть и считать, что они так же истинны, как аксиомы у геометров (Ammonius [2. Vol. 2. P. 77. Fr. 237]).*

Таковы аксиомы, которые все называют не требующими доказательств, поскольку считают, что они таковы, и никто о них не спорит. Часто называют аксиомами и просто предложения, которые или непосредствованы, или вообще недостойны какого-либо упоминания, и именно стоики повсюду имеют обыкновение называть аксиомой общее утвердительное суждение. Всякий раз, когда нам предписывают диалектические методы относительно высказываний (аксиом), тогда имеют обыкновение делать их очевидными посредством записей. (Procl [2. Vol. 2. P. 193–194]).

Из высказываний одни — простые, другие — непростые, как говорят единомышленники Хрисиппа, Архедема, Антипатра и Криния. Простые — это те, которые состоят из одного простого предложения, например «есть день», непростые — это те, которые состоят из сложных предложений, а именно: из условного предложения «если есть день, то (день есть)» и из условного предложения «если есть день, то есть свет» (Diocles Magnes [2. Vol. 2. P. 65–66. Fr. 203]).**

*Впервые для обозначения посылки стоики употребили термин lemma. Прежде он употреблялся Аристотелем в качестве синонима к термину «предложение» (protasis).

**Стоики изучали материальную и строгую импликацию с союзом «если ... то» и высказывались простыми высказываниями, выполняющими роль переменных.

Из того, что у диалектиков по обыкновению называется высказываниями, одни — простые, другие — непростые, и из тех, что непростые, одни — условные, другие — более или менее близкие условным, кроме того, еще и разделительные и прочие подобного типа (высказывания). Наконец, истинные и ложные, неочевидные, возможные и невозможные, противоречащий и непротиворечащие, необходимые и не необходимые, разрешимые и неразрешимые и родственные последним (Philo [2. Vol. 2. P. 59. Fr. 182]).

Наконец, из рассуждений одни — истинные, другие — ложные. Истинные — те рассуждения, которые выводятся из истинных (посылок), например: «если добродетель полезна, то порок вреден, но полезна добродетель, следовательно, порок вреден». Ложные же рассуждения — это те, которые или имеют какие-либо из посылок ложными, или лишены заключения, как, например: «если день, то светло, но день, следовательно, Дион жив» (Diocles Magnes [2. Vol. 2. P. 77. Fr. 238]).*

Рассуждение по аналогии — это умозаключение, которое исходит из того, что является и делает качественно определенным постижение неочевидного, выводное же рассуждение — это общее, признаваемое всеми умозаключение (Galenus [2. Vol. 2. P. 89. Fr. 269]).

Говорят, что «лектон» — это то, что лежит в основе умственного представления. Как гонорят стоики, одни из этих «лектон» полные, а другие — неполные (Diocles Magnes [2. Vol. 2. P. 58. Fr. 181]).

Гипотетическое предложение последователи Хрисиппа называют условным высказыванием (Galenus [2. Vol. 2. P. 69. Fr. 212]).

А то, что греки называют условным высказыванием, таково: «Если Платон прогуливается, то Платон движется», «Если день, то солнце стоит над Землей» (Gellius [2. P. 69. Fr. 213]).

*Стоики демонстрируют здесь форму вывода, характерным признаком которого является слово «следовательно» (αγα).

Аристотель в сочинении «Топика» упоминал, что вопросы о сути предмета, предлагаемого для обсуждения, не являются диалектическими, новейшие* же имеют обыкновение называть их термином *pusma* (Alexander [2. Vol. 2. P. 62. Fr. 191]).

За вопросом, обозначаемым термином *erotema*, следует схематичный ответ, за вопросом, обозначаемым термином *pusma*, — ответ обстоятельный (Simplicius [2. Vol. 2. P. 62. Fr. 192]).**

Стойки считают необходимым свести число категорий до минимума. Делая это, они производят подмену, ибо выделяют всего четыре категории: субстрат, качество, неопределенное свойство, относительно неопределенное свойство. Очевидно, что они многое обходят молчанием, игнорируя коичество и то, что связано со временем и пространством (Stobaeus [2. Vol. 2. P. 124. Fr. 369]).

У Тавра Сидонского имеется комментарий на «Политию» Платона, в котором содержится следующее: «Зенон определял геометрию как устойчивую способность к восприятию представлений, которая не может быть поколеблена разумом (*Anonymi mathematicae*)» ([7. S. 12]).

Наука — это убедительное и достоверное постижение, которое не может быть поколеблено разумом (Philo [2. Vol. 2. P. 30. Fr. 95]).

По Хрисиппу, необходимость не отличается от судьбы по причине объединяющего взаимопроникновения частей (Aetius [3. P. 32. Fr. 1.5.15]).

*Новейшие, т. е. стойки.

**Стойки стремились к поиску метода исследования, отличного от метода вопросов и ответов, выдвинутого Платоном.

Хрисипп говорит, что учение о добре и зле, которое он сам создал и одобрил, самым точным образом соответствует жизни и несомненно связано с пролеписами. Так он говорит в третьей книге «Поощрений» ... Это учение уводит людей от всего постороннего, от того, что нас не касается и не способствует нашему счастью [5. P. 359].

Закон — распорядитель всех божественных и человеческих дел. Он должен быть зрителем и управителем нравственного и безнравственного. Благо желанно; то, что желанно, нравится; то, что нравится, похвально; то, что достойно похвалы, нравственно. Благо производит удовольствие; то, что производит удовольствие, достойно; то, что достойно, нравственно [5. P. 337].

Нет ничего среднего между добродетелью и пороком. Все люди имеют естественное стремление к добродетели, и отношение к последней аналогично ямбическому полуступию: зло приравнивается непоявоте, а добро — совершенству (Stobaeus [6. Fr. 2. 65]).

Поэтому, говорит Хрисипп, несведущие люди не различают, что есть истина, а не ложь. Ведь равным образом существуют добро и зло, благополучие и несчастье, огорчение и радость. Одно — из другого, как говорил Платон, ибо одна противоположность не существует без другой противоположности ... В самом деле, каким образом могло бы существовать чувство справедливости, если бы не было несправедливости? Или, что другое есть справедливость, как не отсутствие несправедливости? Что такое есть умеренность, как не отсутствие невоздержанности? А равно, каким образом существовало бы благоразумие, не будь оно противоположно опрометчивости? (Gellius [2. Vol. 2. P. 336. Fr. 1169]).

Порыв человека — это разум, повелевающий ему поступать так, как предписано законом. Стало быть, запрещающий разум — это и причина, и отклонение, причем разумное отклонение. Поэтому осторожность есть запрещающий разум мудрецов, но не тех, кто поступает дурно. Ибо отличительное свойство мудрецов — остерегаться. Если разум мудреца — это одно, а закон — совсем другое, то мудрецы имеют осторожность, противопоставляя разум закону. Если же закон — это не что иное, как разум мудреца, то он проявляется, запрещая мудрецам совершать все то, чего они

остерегаются. Для дурно поступающих не существует ни необходимости в злых поступках, ни долга [5. P. 294].*

89

Если Хрисипп, говорят они, полагает, что все вещи подвижны и управляемы судьбой и что ход судьбы и перемены вещей не могут быть изменены, ни преодолены, то ошибки и преступления людей не должны бы были вызывать гнев, и в них не следует винить самих людей, их волю, но следует их отнести за счет некоторой неизбежной необходимости, происходящей из судьбы; это она — владычица и распорядительница всех вещей; благодаря ей — все, что происходит и должно произойти. По этой же причине наказание за преступления устанавливается законом несправедливо, поскольку люди приходят к своим недобрым поступкам не по своей воле, но ведомые к ним судьбой. Судьба — это вереница событий, цепь безостановочно и непреклонно вращающаяся сама собой, определяющая с помощью сцепления порядок следования в бесконечности, из которого пристокают и упорядоченности, и связь (Gellius [2. Vol. 2. P. 293. Fr. 1000]).

90

Люди и боги рождены для братства и общества (Cicero [2. Vol. 3. P. 80. Fr. 371]).

91

Ведь убежден был Хрисипп, что если боги создали людей ради них самих и друг для друга, а животных — для служения людям, то мы и воюем совместно с лошадьми и охотимся с собаками (Gellius [2. Vol. 2. P. 332. Fr. 1152]).

* Используя для обозначения отклонения запрещающего разума термин *афогте*, первоначальное значение которого — «точка опоры, причина», ранние стоики стремились подчеркнуть, что свобода воли не противоречит причинности.

© Перевод с греческого А. С. Степановой, 1994

ВОЗРОЖДАЯ СПОРЫ: НОВЫЕ РАКУРСЫ СТАРЫХ ПРОБЛЕМ

А. Д. СТЕПАНОВ

"Я УВИДЕЛ И ОТВЕРНУЛСЯ ..."

(Лев Тихомиров о русской революции)

За последние годы достоянием общественности стали работы отечественных мыслителей, посвященные русской революции и судьбе русской интеллигенции.¹ Имена Н. А. Бердяева, П. Б. Струве, С. Н. Булгакова, С. Л. Франка ныне у всех на слуху. Л. А. Тихомиров меньше известен читающей публике. Между тем, много из того, что стало очевидным для Бердяева или Струве в начале XX в., особенно после событий 1905–1906 гг., Тихомиров понял гораздо раньше. В те времена, когда они были правоверными марксистами, он уже «перестал быть революционером».

Лев Александрович Тихомиров (1852–1923) родился в семье военного врача в укреплении Геленджик на юге России. Окончил с золотой медалью курс керченской Александровской гимназии. В 1870 г. поступил в Московский университет, где учился сначала на медицинском, а затем на юридическом факультете. В Москве сблизился с народническими кругами. В 1871–1873 гг. он — активный член «общества чайковцев». Арестованный в 1873 г. в Петербурге, отсидел 4 года в ожидании суда в Петропавловской крепости. Судился по «процессу 193-х» и был выслан под административный надзор на родину. В 1877 г. перешел на нелегальное положение, и с того времени играл видную роль в организации «Земля и воля»: был членом редколлегии, а затем главным редактором одноименного издания организации. После ее раскола в 1879 г. Тихомиров стал одним из создателей террористического крыла организации — партии «Народная воля».

¹ См., напр.: Вехи: Сборник статей о русской интеллигенции. М., 1990; Из глубины: Сборник статей о русской революции. М., 1990; Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990, и др.

Возглавлял редакцию печатного органа партии, был членом распорядительной комиссии. Ему принадлежит авторство окончательной редакции программы «Народной воли». Одновременно печатался под различными псевдонимами в ряде легальных изданий («Дело», «Русское Богатство», «Отечественные Записки» и др.).

После убийства императора Александра II от имени исполкома «Народной воли» Л. А. Тихомиров обратился к императору Александру III с требованиями реформ и изложением условий прекращения террора. Летом 1882 г. эмигрировал с женой в Швейцарию, а затем перебрался во Францию. Здесь вместе с П. Л. Лавровым Лев Тихомиров издавал «Вестник Народной воли», пытался организовывать группы из эмигрантов для руководства революционным движением в России.

Однако провалы попыток возрождения террористической деятельности на фоне укрепления самодержавия при Александре III и роста экономической и политической мощи России послужили Л. А. Тихомирову толчком к переоценке ценностей. Умственный и нравственный кризис завершился к 1888 г. «выработкой нового мировоззрения». В том же году Тихомиров опубликовал предисловие ко 2-му изданию своей книги «La Russie politique et sociale», а затем брошюру «Почему я перестал быть революционером», где заявил об отрицании им идеи революции как способа переустройства общества. Испросив помилования у императора Александра III, вернулся в начале 1889 г. в Россию. До августа 1890 г. Тихомиров жил под административным надзором в Новороссийске у матери. В ответ на новое прошение был помилован полностью, поселился в Москве, став сотрудником «Московских Ведомостей».

В конце XIX — начале XX в. Л. А. Тихомиров был заметной фигурой среди русских публицистов. Его перу принадлежит ряд книг и статей по исследованию революционного движения в России, реформе церковного управления, рабочему вопросу и другим проблемам общественного развития. Но наибольшую известность он получил как автор работ по обоснованию монархического принципа государственного устройства («Единоличная власть как принцип государственного строения». М., 1897; «Монархическая Государственность». В 4-х частях. М., 1905). Тихомиров исходил из наличия трех устойчивых, самостоятельных принципов верховной власти: демократии, аристократии и

монархии. Единоличность власти есть отличительный признак монархии только в первом приближении, ибо не позволяет различить истинную монархию и неистинную (деспотизм и абсолютизм). Истинная монархия, или самодержавие, по Тихомирову, основана на подчинении нравственному идеалу, тогда как деспотизм — на подчинении слепой силе, а абсолютизм — государству и, следовательно, бюрократии. В основе самодержавия лежат три важнейших начала. Во-первых, свободный как от цезарепапизма, так и от палопезаризма тесный союз с церковью, которая является хранительницей нравственного идеала и воспитательницей народа. Во-вторых, здоровый социальный строй, каковым может быть только строй сословный. И в-третьих, постоянное общение самодержца с народом посредством законосовещательного народного представительства в целях осведомления верховной власти о действительных нуждах подданных и ослабления «величайшего зла России» — бюрократизма. Концепция Тихомирова — отнюдь не апология существовавших порядков, напротив, он был сторонником реформирования тогдашнего «бюрократического абсолютизма».

В 1905–1907 гг. Л. А. Тихомиров был членом Совета у министра внутренних дел П. А. Столыпина, которому настойчиво предлагал изменить государственное устройство для приведения самодержавия к своему идеалу. Столыпин, однако, не решился реализовать идеи своего советника. В 1907–1908 гг. Тихомиров в числе немногих мирян принимал участие в работе Предсоборного Сопевания по созыву Собора Русской Православной Церкви. В 1909 г. он возглавил редакцию газеты «Московские Ведомости». Пытался превратить газету не в «боевой партийный листок», а в «орган русской национальной мысли» в целях объединения «разрозненных патриотических сил России в достижении ее возрождения для новой великой жизни».² Неудача постигла его и в достижении этой цели. С 1914 г. он отошел от практической деятельности, целиком занявшись написанием труда «Религиозно-философские основы истории» (не опубликован). В 1917 г. Л. А. Тихомиров поселился в Сергиевом Посаде, где и скончался.

У Тихомирова нет работы, целиком посвященной проблеме русской революции. В единственной составляющей исключение

²Московские ведомости. 1909. № 5.

статье «Начала и концы»,³ написанной еще в 1890 г., он находится под сильным влиянием Ф. М. Достоевского и И. С. Аксакова. Однако труды Л. А. Тихомирова разных лет показывают, что его взгляды с конца 80-х годов XIX в. не изменялись по существу, а лишь уточнялись и дополнялись. Попытаемся кратко рассмотреть суть воззрений Л. А. Тихомирова на природу русской революции (и всякой революции вообще) и роль интеллигенции в ней.

1. Тихомиров считал, что суть революции отнюдь не в созидании, а в разрушении, что именно идея разрушения составляет основу мировоззрения радикалов. Еще в 1888 г. он писал: «У нас ... это революционное разрушение составляет веру, надежду, обязанность каждого доброго радикала. Все, что есть бунт, протест, ниспровержение, — рассматривается как нечто полезное, содержащее зерно прогресса».⁴ К такому же выводу, как мы знаем, пришел в 1918 г. П. Б. Струве. У него читаем, что «самое понятие революции есть понятие отрицательно-разрушительное, и с потенциями созидательными, т. е. со строительством жизни, прочно сопрягаться не может».⁵

2. Тихомиров прочно увязывал с идеей революции идею террора. «Чем меньше страна хочет революции, — писал он, — тем натуральнее должны прийти к террору те, кто хочет во что бы то ни стало оставаться на революционной почве, при всем культе революционного разрушения ... Терроризм исчезнет у нас тогда, когда исчезнет мысль действовать революционным путем».⁶ Истоки терроризма — в анархическом мирозерцании интеллигенции. Тихомиров писал, что идея террора рождается именно из «анархического всевластия личности и презрения ко власти общества».⁷ И в другом месте: «Терроризм был бы совершенно немислим, если б основная подкладка русского "передового" мирозерцания не была анархична. Это мирозерцание совершенно расшатывало основания нравственности, оно отнимало у человека всякое прочное руководство в определении того, что он

³ Начала и концы. «Либералы» и Террористы. М., 1890.

⁴ Тихомиров Л. А. Почему я перестал быть революционером. М., 1896. С. 34.

⁵ Струве П. Б. Исторический смысл русской революции и национальные задачи // Из глубины. С. 246.

⁶ Тихомиров Л. А. Почему я перестал быть революционером. С. 35.

⁷ Там же. С. 44.

может себе позволить и чего не может».⁸ Мысль, как видим, схожая с идеями другого знаменитого «изменника делу революции» Ф. М. Достоевского.

3. Как бы полемизируя с теми, кто пытался и ныне пытается вывести идеалы революции из мирозерцания русского народа, из особенностей русской души, Тихомиров резко противопоставлял русский идеал идеалу революционному. «Наш вековечный идеал, — писал он, — состоит не в том, чтобы разрушать свое общество, а в том чтобы *хранить его и улучшать, вести по возможности к совершенству* ... В нашем идеале — не разделение, а союз: союз людей с Богом, Государства с Церковью и братский союз людей между собой».⁹ Революционный же идеал, «начавший с забвения Бога и Богом указанных целей человеческой жизни, приводит в конце концов ... лишь к тому, что в человеческом обществе возрастают разделение, ненависть и постоянная междоусобная брань, в которой все воюющие ... отучаются видеть человека в члене противной партии или другого класса».¹⁰ Революционеры ведут борьбу ради построения нового мира, царства правды и справедливости на земле. Согласно же русскому православному идеалу, писал Тихомиров, построение нового мира — дело Бога, а не людей. «Наша ... человеческая задача — не разрушать, а хранить и возделывать этот мир, данный на наш удел и попечение ... Все, чего мы здесь достигаем, — не более как блеклые проблески Божественного идеала. Но наша задача постоянно воздвигать и поддерживать все, отражающее здесь его проблески, исправлять все их угашающее, стараясь все ближе подходить к задаче, пока Господь не судит быть концу *этого мира и наступлению нового*».¹¹

Таким образом, по Тихомирову, русский идеал, идеал «Святой Руси», не имеет ничего общего с идеалом революционно-разрушительным. У них и направленность разная: один ведет вверх, к небу, другой тянет вниз, к земле.

4. Русская революция, по мысли Тихомирова, — движение в основе своей не политическое и не экономическое. Отнюдь не стремление к политическим реформам и экономическим преобра-

⁸Тихомиров Л. А. Начала и концы ... С. 110.

⁹Тихомиров Л. А. Рабочий вопрос и русские идеалы. М., 1902. С. 20-21.

¹⁰Там же. С. 16-17.

¹¹Там же. С. 22.

зованиям определяют ее. Русская революция — «это возмущение против действительной жизни».¹² А поскольку действительная жизнь имеет божественную санкцию, то это — возмущение не только против творения, но и против Творца. Поэтому русская революция имела в основе сатанинскую природу. «В революционном движении проявилась ненависть к Богу, чувство чисто сатанинское, чувство вместе с тем вполне понятное в личности распущенной, ненавидящей всякую сдержку своих порывов и отбрасывающей всякую, хотя бы и самостоятельную свою дисциплину, свое собственное самоуправление. Бог же есть источник устройства, гармонии, самоуправления нравственного элемента. И потому-то для распущенной анархической души Бог такой же "враг", каким Он представился сатане, первому против Него бунтовщику». Нынешний бунт, продолжает Тихомиров, Господу, конечно, не повредит, «как и все прежние бунты сатаны, столь же безумного, как и его нынешние ученики».¹³ Похожую мысль (но в несколько ином аспекте) можно найти у С. А. Аскольдова, который писал: «В плане религиозной онтологии этому возмущению (множественности против целого. — А. С.) соответствует возмущение Люцифера против плана божественного миростроительства, желание направить его по-своему. присвоив себе значение центрального единства».¹⁴

5. Активнейшее участие в русской революции интеллигенции было очевидным, и потому размышления над природой революции требовали объяснения феномена русской интеллигенции, истоков ее революционности. Сделать это Л. А. Тихомирову, возможно, было проще, нежели другим — достаточно было обратиться к своему жизненному опыту. Истоки революционности интеллигенции он видел прежде всего в слабостях тогдашней системы образования.¹⁵ «В русском способе мышления, — говорил Л. Тихомиров об интеллигенции, — характерны две стороны: безграничное доверие к теории, к гипотезе», которая «радует, давая кажущееся понимание явлений без утомительного напряжения ума», и нелюбовь к факту.¹⁶ Это и порождает главное зло

¹²Тихомиров Л. А. Начала и концы ... С. 119.

¹³Тихомиров Л. А. Государство, свобода и христианство// Московские ведомости. 1912. № 227.

¹⁴Аскольдов С. А. Религиозный смысл русской революции// Из глубины. С. 26.

¹⁵Тихомиров Л. А. Почему я перестал быть революционером. С. 35.

¹⁶Там же. С. 53.

в России — полуобразованность образованного класса, суть которой «не в малом количестве сведений — у крестьянина их еще меньше, а в манере их усваивать слегка и с чужих слов, в привычке удовлетворяться полужнанием... вообще в плохой дисциплине ума». ¹⁷

6. Истоки революционности интеллигенции Тихомиров видел, кроме того, в ее бессловности, которая приводила к незнанию жизни, к отрыву от действительной жизни. Интеллигенция, «отчленяясь ото всех сословий, создаваемых органической жизнью... неизбежно получила не жизненный, а теоретический, книжный ум. Она сама исказила этим свое развитие и именно потому стала вечно-революционной, так как ее мышление созревает не на самой жизни (в которой она прямо не участвует), а на той или иной теории жизни. В этом и состоит источник революционности интеллигентного класса, ибо он постоянно стремится переделать жизнь на основании теории». ¹⁸ И интеллигенция по складу своего ума «готова лишь отвергать прежние теории, но никак не отказаться от царства теории... упорствуя в своей роли "хранительницы разума" и в качестве этого властительницы судеб нации». ¹⁹

Из полуобразованности и бессловности проистекают две характерные черты интеллигенции, отмечаемые Тихомировым. Во-первых, это — утопический, фантазерский склад ума. «Фантазерское состояние ума, обычное во всем среднем образованном кругу нашем, достигает высшего выражения у революционеров... Действительность всецело рассматривается сквозь призму теории». ²⁰ И во-вторых, это — своеобразный космополитизм. Если европейский космополит-анархист ненавидит все современное общество, то русский — только Россию. Европа для него — духовное отечество, по отношению к ней он — «самый пристрастный патриот». «В России же все так противно его идеалам, что и мысль о ней возбуждает в нем тоскливое чувство. Наш "передовой" образованный человек способен любить только "Россию будущего", где от русского не осталось бы и следа». ²¹

7. Помимо полуобразованности и бессловности истоки рево-

¹⁷ Там же. С. 77.

¹⁸ Тихомиров Л. А. Рабочий вопрос и русские идеалы. С. 40.

¹⁹ Там же С. 41

²⁰ Тихомиров Л. А. Почему я перестал быть революционером. С. 55.

²¹ Тихомиров Л. А. Начала и концы... С. 29-30.

люционности интеллигенции Л. А. Тихомиров, вслед за Ф. М. Достоевским, В. С. Соловьевым, И. С. Аксаковым, видел в ее специфической религиозности, религиозности без Бога. В статье, посвященной памяти Ф. М. Достоевского, он писал: «Историческая трагедия нашей интеллигенции именно состоит в том, что она по рассудку, по книжным идеалам своим оторвана от отечества, а по внутренней психологии, неистребимо говорящей душе человека, все-таки связана с тысячелетней историей его. От этого противоречия стала не только бесплодна, но и разрушительна ее работа, которая ей теоретически кажется "освободительной", практически же не освобождает, а только подрывает, разрушает, деморализует народ. Отсюда постепенно растущая неврастеничность самой интеллигенции, отсюда ее вечное недовольство жизнью, ее мания самоубийств, ее легкая решимость на самые страшные преступления... Таким-то образом трагедия алкания добра и совершения зла, стремление освободить русскую личность и русский народ и вместо того погружение их в деморализацию и порабощение, минутное сознание внутренней нелепости своей работы и приступы сумасшедшей самоуверенности — все это тянется из поколения в поколение во взаимоотношениях интеллигенции и России».²² Эта тоска по идеалу, это алkanie добра, писал в другом месте Тихомиров, — «алkanie ненасытимое, потому что оно хочет по существу невозможного, хочет его с тех пор как потеряло Бога. Вернувшись к Богу, такой человек может стать подвижником, до тех пор он — бесноватый. Это революционер из революционеров. Успокоиться ему нельзя, потому что если его идеал невозможен, то, стало быть, ничего на свете нет из-за чего бы стоило жить. Он скорее истребит все "зло", то есть весь свет, все избличающее его химеру, чем уступит», ибо «в делах веры нет уступок».²³ Таким образом, русская интеллигенция, хоть и была безбожной, но она была, считал Тихомиров, слишком русской, была воспитана в христианском обществе. Отсюда-то и та «потребность сознания своей связи с некоторою вечною жизнью, развивающею какой-то бессмертный идеал правды».²⁴ Но Бог потерян. «И вот в виде суррогата является вера в челове-

²²Тихомиров Л. А. Национальный пророк интеллигенции// Тихомиров Л. А. К реформам обновленной России (Статьи 1909, 1910, 1911 гг.). М., 1912. С. 16–17.

²³Тихомиров Л. А. Начала и концы... С. 119–120.

²⁴Там же. С. 23.

чество, в социальные формы, в социальный прогресс и будущий земной рай материализма».²⁵ Тихомиров признавался: «Мы относились к общественным формам не как к делу житейскому, а как к религиозному; мы прилагали к ним те стремления, которые подсказывались духовною природою нашею, стремления ко *всечеловеческому и свободному*».²⁶ И еще одно признание: «Обожествление человека, перенесение религии в область социальную, было, в той или иной форме, совершенно неизбежно по вытравлении из нас христианской концепции мира».²⁷ Таким образом, потеря Бога при сохранении характерной русской религиозной жажды приводила к поиску абсолютного идеала в здешней земной жизни. Таким «идеалом» мог стать сам человек. Этот путь вел к формуле — «Я — бог, а значит, все позволено», и логике такой подмены гениально показал Ф. М. Достоевский. Таким «идеалом» могла стать совершенная социальная форма, счастливое общество будущего, земной рай. Такой путь неизбежно вел к революции, считал Тихомиров, причем в худшем ее варианте — к перманентной революции. «Перенесение религиозных понятий в область материальных социальных отношений приводит к революции вечной, бесконечной, потому что *всякое* общество, как бы его ни переделывать, будет столь же мало представлять абсолютное начало, как и общества современные или прошлых веков».²⁸

Таким образом, полуобразованность, бессловность и религиозность без Бога — вот, по Тихомирову, истоки революционности интеллигенции, причины «отщепенства» (как выразился П. Б. Струве) ее от государства и от России.

В заключение необходимо сказать несколько слов о том, каким видел Тихомиров исход этого противостояния интеллигенции и России, какие находил он средства лечения души интеллигенции.

Прежде всего, интеллигенция должна отречься от веры в идолы — в прогресс, в социальные формы и т. д. — и вернуться к вере в Бога. Это — путь смирения и покаяния, путь, который прошел сам Лев Тихомиров.

²⁵ Там же.

²⁶ Там же.

²⁷ Там же. С. 26.

²⁸ Там же. С. 28 — Кстати, любопытно сравнить лозунги нынешнего нашего политического сословия: «перестройка — продолжение революции», «апрель 1985 г. — апрельская революция», «подавление путча в 1991 г. — августовская народная революция» и т. д. — революция продолжается.

Интеллигенция, далее, должна обратиться к изучению жизни, к исследованию фактов, должна преодолеть книжность и теоретичность своего отношения к действительности и тем самым излечиться от полуобразованности.

Но все это, по Тихомирову, еще не создает гарантий против возможного отпадения интеллигенции от русского государства. Главное — построить жизнь нации на естественных групповых и сословных принципах, возродить сословную интеллигенцию и ликвидировать бессословную. Ибо «интеллигенция бессословная, революционная, не связанная с бытовой жизнью нации, жадно ищет в науке всего сколько-нибудь оправдывающего ее существование, то есть только отрицания ... и всего, что сколько-нибудь уполномочивает на сочинение "новых строев" и оправдывает революцию».²⁹ В свою очередь, «интеллигенция сословная, порождаемая бытовою и трудовою жизнью ... ищет в науке того, что оправдывает ее существование, т. е. того, что объясняет естественное, органическое развитие общества и внутренние законы его улучшения».³⁰ Вообще нужно отметить, что идея сословной организации общества — одна из любимых идей Л. А. Тихомирова, неотъемлемая часть его концепции монархической государственности. Он считал, что сословный строй является более сложным, нежели общегражданский, бессословный; что такой строй наилучшим образом охраняет свободу и права личности; что сословность есть необходимое условие устранения такого зла, как бюрократизм; что сословия — естественные ячейки организации местного самоуправления. Поэтому он и называл сословный строй «здоровым социальным строем».³¹ Только учитывая этот общий контекст его теории монархической государственности, можно понять смысл идеи ликвидации бессословной и возрождения сословной интеллигенции.

Л. А. Тихомиров принадлежит консервативно-традиционалистскому направлению отечественной мысли. В своей теории монархической государственности он творчески развивал идеи славянофилов, М. Н. Каткова, А. Д. Пазухина, К. П. Победоносцева и других мыслителей. (К сожалению, теория Тихомирова до сих

²⁹ Тихомиров Л. А. Рабочий вопрос и русские идеалы. С. 47.

³⁰ Там же. С. 48.

³¹ Тихомиров Л. А. Монархическая Государственность. Ч. 4. М., 1905. С. 109—152.

пор не стала предметом серьезного научного исследования.) Размышления же его о русской революции и русской интеллигенции развивались, и это можно сказать вполне определенно, в русле осмысления этих явлений национальной мыслью предшествующего и последующего времени.

© А. Д. Степанов, 1994

Степанов Александр Дмитриевич — аспирант исторического факультета.

НАЦИОНАЛЬНЫЙ ПРОРОК ИНТЕЛЛИГЕНЦИИ*

Исполняется 30 лет с тех пор, как Россия потеряла 28 января 1881 года одного из оригинальнейших и своеобразнейших своих писателей — Федора Михайловича Достоевского. И теперь еще найдутся люди, помнящие день его похорон, соединивший вокруг гроба починшего самое удивительное разнообразие «интеллигентных» почитателей. В аристократически-консервативных сферах столицы тогда ходила фраза, что тут происходит la revue générale du nihilisme.**

Эта фраза скользила по самой поверхностной стороне явления. Но, действительно, на похоронах Достоевского можно было встретить немало лиц, обычно заносимых в общую рубрику «нигилистов». Отрицатели, революционеры воздавали последнюю дань уважения тому самому человеку, который неутомимо и страстно боролся со всеми проявлениями отрицания и революции. Шедшие за гробом провожали прах челонка, в котором чувствовали нечто *свое*, им свойственное, их представляющее. А между тем, где та их программа, которой бы он ни отвергал, где то из самых дорогих для них убеждений, которое бы он ни критиковал со всею силой своего художественного таланта, со всею страстностью своей мысли?

Почивший был для них не просто противник, но даже некоторым образом «изменник». Он когда-то принадлежал к кругам крайней социалистической интеллигенции, судился по политическому делу Петрашевского, был приговорен к смертной казни, провел ряд долгих мытарств на каторге и в результате отвернулся от освободительных программ космополитической интеллигенции и стал проповедником «реакционной» формулы «Православия, Самодержавия, Народности».

Что же в этом реакционере и изменнике могло быть общего с правозверною революционною интеллигенцией, чем он мог привлекать ее, сам нередко с презрением и всегда с критикой отвертынаясь от ее идеалов, которые признавал только бездушными идолами? На это была важная причина, сила которой чувствовалась даже тогда, когда не схватывалась сознанием.

Отношения Достоевского к современной ему России, руководимой и увлекаемой «освободительной» интеллигенцией, очень напоминают отношения древних пророков Израиля к родному им народу. И они отрицали реальное еврейство, и они обличали свой народ, они предавали его, во имя идеала, всем бедствиям. Народ, в свою очередь, избивал их и ненавидел. И, однако, только к Израилю обращали пророки свою проповедь, и только в пророках Израиль невольно чувствовал свой идеал, так что, убивая их, не мог отрешиться от преклонения пред ними. Нечто в этом роде происходило между Достоевским и его современниками.

Дело в том, что он, кровный челонек той же интеллигенции, был теснейше связан таким же родством с народом, который интеллигенция старалась

*Впервые опубликована в журнале «Московские ведомости» (1911. №22).

**Генеральный смотр нигилизма (фр.).

пересоздать на основе чуждых ему идеалов и которого особенностей, однако, все-таки не могла вытравить из своей души. Историческая трагедия нашей интеллигенции именно состоит в том, что она по рассудку, по книжным идеалам своим, оторвана от отечества, а по внутренней психологии, неистребимо говорящей душе человека, все-таки связана с тысячелетней историей его. От этого противоречия стала не только бесплодна, но и разрушительна ее работа, которая ей теоретически кажется «освободительной», практически же не освобождает, а только подрывает, разрушает, деморализует народ. Отсюда постепенно растущая неврастеничность самой интеллигенции, отсюда ее вечное недонолье жизнью, ее мания самоубийств, ее легкая решимость на самые страшные преступления. Куст, вырванный из почвы, то засыхаемый, то искусственно поддерживаемый, вечно тянущийся корнями к почве и не желающий пропитаться ее соками, которые кажутся ему грязными, недостойными его, воображающего себя роскошною *Affalea grisea* Гаршина. А между тем, в действительности эта интеллигенция — вовсе не чуждое России порождение южного солнца и не могла бы расти под тропиками. Она ни в какой стране не годится и не может иметь значения, кроме своего отечества, если только решится признать правоту его и слить свои идеалы с его исторической работой. Но для этого потребен великий переворот интеллигентной души, великий нравственный подвиг, на который не хватает сил, особенно потому, что подвиг нужно начинать с покаяния, с признания своих великих заблуждений. «Смирись, гордый человек!», говорил Достоевский, а у самовлюбленной в своем одиночестве интеллигенции смирения именно и не достает.

Таким-то образом трагедия алкания добра и совершения зла, стремление освободить русскую личность и русский народ и вместо того погружение их в деморализацию и норабощение, минутное сознание внутренней нелепости своей работы и припадки сумасшедшей самоуверенности — все это тянется из поколения в поколение во взаимоотношениях интеллигенции и России... И нет из этого исхода до сих пор.

В Достоевском, однако, произошел именно тот подвиг самоотвержения, который должен был составить исторический подвиг русской интеллигенции. Она не имела сил пойти за своим пророком, но не могла не чувствовать какой-то его правоты, не могла не ощущать, что в действительности он не «изменник», а носитель какого-то наиболее драгоценного содержания ее же собственной души. Не чувствовать этого она не могла, потому что Достоевский слишком ясно показывал ей ее собственную душу в зеркале своих великих художественных произведений.

В этом отношении он был каким-то пророком. Собственно в его время интеллигенция и народ, которых психология во многом совпадает, но видимому, совсем не представляли картины такого сумасшедшего дома, такой коллекции ненормальных людей, какие рисовались Достоевским. Его обвиняли в преувеличениях. А между тем, его образы были настолько правдой, что невольно привлекали и поражали, приводили в уныние свою несомненностью. Разгадка в том, что Достоевский видел эволюцию русской души на несколько лет вперед, рисовал развитие болезни по нервным симптомам. Это пророчество поражало всех по мере того, как выросшие и определившиеся явления начинали уж каждому быть ясны и понятны. Страшные явления нашего времени, сумбузная нелепость нашей рево-

люции, постыднейшее падение чести, совести, нравственности, неслыханные проявления трусости и подлости, непостижимая зверская жестокость и т. д. — все это поражает наблюдателя последних десятилетий, как нечто неожиданное. Не понимаешь, откуда могло явиться все это в народе, который чуть не вчера имел столько ума и доблести? Один Достоевский не был бы поражен нашими днями, если бы встал из гроба. Он все это указывал давным-давно, ибо все это было у нас, и мы только не умели понимать самих себя, как даже и теперь многие не понимают, что народ расколовшийся на два слоя, которые только в дружном соединении дают здоровую и разумную жизнь, неизбежно обречен на такую «сумасшедшую» деморализацию. Нет сомнения, что Достоевский, 30 лет назад видевший русскую душу, не впал бы в уныние пред этими совершенно понятными для него явлениями.

Есть, конечно, немало людей, которые и теперь не унывают и всем очень довольны. Но это — люди ничтожных требований от личности и жизни. Они довольны нынешней жизнью так же, как были блаженны гиперборейцы, отрешившиеся от всех человеческих потребностей, а потому ни в чем не чувствовавшие нужды.

Не таков был Достоевский. Его требования от жизни были высоки, его идеалы захватывали почти недостижимое совершенство. Но ни в свои, ни в наши дни он, не страшаясь ни на йоту от своей тонкой требовательности, не признал бы закономерности отчаяния. Дело в том, что он верил в личность, а потому и в народ, так же, как верили те самые пророки Израиля, которые не находили слов для изображения гнусности его упадка. Негодование на упадок тесно связано с верой в высоту личности. Душа — божественна. Она может сатанински падать, но в самом глубоком падении кроет задатки сил для воскресения. Достоевский чрезвычайно любил отыскивать именно искры золота в навозной куче павшего человека. Во всем мире нет и не было художника, кроме великих живописателей житий святых, который был бы схожен с Достоевским в постоянном отыскивании искорок святости в павшем человеке. Это черта глубоко христианская. И то обстоятельство, что художник, столь глубоко проникнутый христианскою психологическою сознательностью, был порожден нашею безвременною, отрицательною интеллигенцией, а потом, поднявшись орлом над ее омраченным сознанием, все-таки не перестал быть ее кровным сочленом, — самый это факт дает надежду на возможность воскресения нашей интеллигенции. Совершив тот же подвиг, какой характеризует Достоевского, она, быть может, еще станет орудием великих судеб России. Мечта ли это? Во всяком случае, не везде действительное безверие, где сознание не находит формулы алкания души. Не везде действительная вера, где имеется внешняя формула неры. Не везде святость, где нет внешних проявлений греха, и не везде погибель, где много тягчайших грехов. Нет художника, который бы лучше Достоевского все это видел и изображал. Это основная черта творчества Достоевского, черта в то же время глубоко русская и, как ни странно это, — глубоко «интеллигентная», эта черта придает искусству Достоевского величайшую современность. Он захватывал и захватывает по преимуществу не те души, которые достигли христианской высоты, не те, которые погрязли безвыходно в пошлости, а именно те слои людей, в которых еще происходит борьба погибающей души за свое духовное суще-

ствование. А тон эволюции России дают души именно этой категории.

Стоит окинуть взглядом последние два века, — и как решить: имеешь ли пред собой народ погибающий или идущий к великой жизни? Беспримерная ли это в истории бессодержательность или нечто невидано великое, имеющее обновить мир? Достоевский верил в последнее и, охватывая взором борьбу добра и зла в русской личности, стал истолкователем психологической стороны нашей новейшей истории. Его анализ русской «всечеловечности», значения Пушкина, разбор личностей Алеко, Татьяны и т. д. — это целая философия нашей интеллигенции, связанной с судьбами русского народа. И потому-то так непобедимо захватывает Достоевский внимание человека интеллигенции. Он обличает его, мучит его беспощадным анализом его души, но открывает ему также и пути славного воскресения. Достоевский лично думал даже, что Россия достигнет невиданного миром падения и развращения и только после этого восстанет в идеальной чистоте ...

Исполнится ли вторая часть предсказания пророка — покажет будущее. Воскреснет ли целостная Россия или — как было в древних пророчествах — «спасется только остаток Израиля»? Это увидит тот, кто доживет. Но путь ко спасению в подвиге самоотвержения, и отречении от самовлюбленности, в слиянии с народно-христианским идеалом, этот путь Достоевский показывает с силой, какой никто другой не проявил. Он был и остается теперь, тридцать лет по кончине, все тем же пророком интеллигенции, которого она может проклинать и побивать камнями, но от влияния которого не в состоянии освободиться. И дай Бог, чтобы подольше и посильнее жило это влияние, больно прижигая, но и излечивая язвы нашей интеллигентной души.

ЧТО ЗНАЧИТ ЖИТЬ И ДУМАТЬ ПО-РУССКИ?*

Наша статья «Духовная школа и евреи» (Моск. Вед., №162) так задела некоторых «справых», что они не устали выступать против нее в печати. Собственно по вопросу, их задевавшему, не стоит разговаривать, так как не может быть и сомнения, что Св. Синод не сойдет с ясной христианской точки зрения ... Но этот печальный образчик «праного» упадка понятий, соперничающего в интенсивности с «левым», невольно возбуждает желание напомнить русским людям о том, что значит жить и думать «по-русски».

Разумеется, не достаточно быть русским по племени, чтобы жить и думать по-русски. Гг Маклаков, Милюков, Вязигин, Шечкоа, Замысловский** — все русские по племени, а думают далеко не одинаково и стараются устроить жизнь русскую очень противоположными путями. Недавно

* Впервые опубликована в журнале «Московские Ведомости» (1911, №179).

** Депутаты Государственной думы: В. А. Маклаков — адвокат, кадет; П. Н. Милюков — профессор истории, кадет; А. С. Вязигин — профессор истории, председатель харьковского отдела Русского Собрания; Г. Г. Замысловский — юрист, публицист, общественный обвинитель по «делу Бейлиса».

еще кто-то из «правых» лидеров, кажется, г. Юзефович* (киевский), писал, что нынешний редактор Моск. Вед. Тихомиров — русский, а имеет не русское сердце, прежний же редактор Грингмут** был не русский, а имел русское сердце. Оставляя в стороне сердца собственно этих двух лиц, нельзя не согласиться, что человек не русского племени нередко может быть скорее назван русским, чем иной потомок Московских бояр или даже Рюриковичей (которые, впрочем, и сами, по летописи, были не русскими).

В чем же причина этого? В том, что быть русским, жить и думать по-русски — это значит пребывать в том типе жизни, в том строе мысли, которые национальны для России, то есть выражают вековую и тысячелетнюю мысль и жизнь нации. Русская нация в нековой жизни своей работала, устраивалась, верила и мыслила, и вот внутренняя принадлежность к этой мысли и жизни, соответствие с ней определяет, по-русски ли живет и мыслит такой-то человек и даже такая-то партия. Мы имеем целый ряд выдающихся мыслителей, которые были признаны национальными, то есть верно подметившими, что значит жить и думать по-русски. Таковы Киреевские, Хомяконы, Аксаконы, Катконы, Кояловичи и т. д. и не в меньшей степени ряд глубоких художников, как Пушкин, Достоевский, ряд историков, как С. М. Соловьев (как раньше его Карамзин) и т. д. Можем мы найти и философов, и юристов, схвативших более или менее типичные стороны национальной мысли, в чем, например, никто не откажет Победоносцеву, Коркунову, В. С. Соловьеву. Желаящие могут в сочинении Кояловича «История русского самосознания»*** найти сотни имен людей, несомненно, схватывавших разные стороны того, что значит жить и мыслить по-русски.

И вот мы просим читателей, желающих уяснить себе вопрос, к русской ли жизни и мысли зовет Россию та или иная партия или фракция, — спросить этот сонм русских мыслителей и деятелей, то есть другими словами: сравнить, сходно ли данное мировоззрение с тем, что рисует в тысячелетней жизни русского народа эти истолкователи духа самой нации. Дело не в том, что редактор *Московских Ведомостей* Тихомиров — по крови действительно чисто русский человек, а иные прочие деятели сомнительны в этом отношении. Дело в том, у кого имеется и у кого отсутствует соответствие мысли и дела с вековой мыслью и делом самой русской нации.

У нас ныне, среди правых, иногда проявляется такая узкая идея русского интереса, такой национальный эгоизм, которые приличествуют разве какой-нибудь Вискайской «национальности». Но это в высочайшей степени антирусская черта. Нет ни единого крупного деятеля русской мысли или государственности, который бы не свидетельствовал и в самом себе, и в своем слове о том, что русская национальность есть мировая национальность, никогда не замыкавшаяся в кругу племенных интересов, но всегда

*Б. М. Юзефович — председатель киевского отдела Русской монархической партии.

**В. А. Грингмут — педагог, публицист, редактор «Московских Ведомостей» в 1896–1907 гг., организатор Русской монархической партии.

***История русского самосознания по историческим памятникам и научным сочинениям. СПб., 1884.

несшая идеалы общечеловеческой жизни, всегда умевшая дать место в своем деле и в своей жизни множеству самых разнообразных племен. Именно эта черта делает русский народ великим мировым народом и, в частности, дает право русскому патриоту требовать гегемонии для своего племени. Мы же теперь слышим иной раз требование прав для русского племени не потому, что это нужно для всех других и для всего человечества, а просто потому, что для русского племени выгодно все забрать себе. Это — настроение и точка зрения, против которых вонет вся русская история, вся жизнь русского народа, все лучшие его мыслители и деятели.

Только во имя своей великой общечеловеческой миссии русский народ может требовать себе руководства другими народами и тех материальных условий, которые для этого необходимы. Те требования, которые может и должен предъявлять русский народ, налагают на него великие обязанности попечения и справедливости. Он — не из тех опекунов, которые пользуются своими правами для того, чтобы обратить отданных в зависимость от него. Люди, которые этого не понимают и не чувствуют, думают и живут не по-русски. Это не мы им говорим, а целый сонм русских мыслителей, деятелей, вникавших в идею жизни своего народа.

Если мы любим Россию, если мы готовы при надобности стереть с ее дороги всякого врага и супостата с радикализмом Грозного, Петра Великого, Муравьева Виленского и графа Ендокимова Кавказского,* то только потому, что велика и для всего рода человеческого необходима господствующая роль нашей нации. Не будь этого, мы бы не смели требовать для русских ни на волос чего-нибудь больше, чем для всякого другого народа. Если Россия откажется работать на пользу всеобщую, она теряет все свои права мировой нации.

Нам говорят, например, что русский народ имеет право устроить семинарии для себя и не пускать в них никого, кроме русских... Да разве дело только в праве? Ведь русский народ имеет известную цель своей жизни, не для себя одного он живет. Какая-нибудь иноземная колония в С.-Петербурге или Москве может устраивать гимназию только для своих членов. А Россия и мире не иностранка, она деятельная участница всечеловеческой жизни. Не имело бы ни малейшего смысла, если бы она отбросила заботу о распространении своего умственного и нравственного влияния на другие народы и племена. И уж особенно непонятно было бы это в отношении религиозном. Россия — носительница христианской миссии, дела Божия. Как же она откажется от религиозного воздействия на другие народы?

Нельзя не заметить поразительного сходства национальной узости наших патриотов с тою еврейской национальной психологией, которую обличали пророки. В узких порывах патриотизма и у нас понятие о вере ныне смешивается с понятием о племени, и Русский народ представляется живущим верой только для самого себя, в эгоистической замкнутости. Но такое воззрение внушается не христианским, а еврейским духом.

*М. Н. Муравьев — граф, государственный деятель, подавил польское восстание 1863—1865 гг.; Н. И. Ендокимов — граф, генерал-адъютант, командовал войсками, покорявшими Кавказ в 50—60-е гг. XIX в.

Русский народ имеет великие заслуги в христианском деле именно потому, что всегда признавал себя не собственником христианства, а слугой, сам ему служа, а не его заставлял служить себе. В этом отношении историческая русская национальность является антиподом исторического еврейства, которое, вопреки указаниям пророков, всегда стремилось отождествить веру с этническим элементом, считало себя «избранным» только потому, что составляет известное племя. Но нам, христианам, известно, что чада Авраамовы считаются не по плоти. Как же нам воскрешать в своей вере еврейскую точку зрения, да еще при этом воображать победить евреев, уснаивая их дух?

У всякой национальности, в смысле исторического культурного типа, есть свои сильные стороны. Есть они и в еврействе. Но никакая мировая нация не может завидовать той силе, какую имеют евреи и которая чужда высоты и благородства. Даже лучшие элементы самого еврейства всегда отшатывались от него и переходили к нам, и христианскую культуру, которой высота привлекает всякую высокую душу. Нам ли брать пример с евреев, отказываясь от того, что составляет нашу силу, и от того, что именно и значит жить и думать по-русски?

Но ведь мы становимся слабы именно потому, что сами забываем свои основы и начинаем воздвигать свою хранину не на них. А стоя твердо на своих основах, мы неодолимы и уж, конечно, сильнее еврейства. Наши же основы не исключают действия решительного и грозного, но они исключают всякую несправедливость, всякий узкий эгоизм и тем паче не допускают отвержения заветов Христовых учения, которое есть не только истина, но и то же время — единственная незабываемая опора нашей силы.

СЛАВЯНСКОЕ ЕДИНЕНИЕ И РОССИЯ*

Самая молодая из славянских держав, Болгария, в настоящую минуту взяла почин в организации объединяющих славянство съездов. Несмотря на противодействия, являющиеся со стороны центробежных сил, доселе преобладавших, к несчастью, в славянстве, надо полагать и надеяться, что София украсит молодую историю Болгарии хоть некоторыми успехами в великом деле славянского единения, и во всяком случае Болгарии делает высокую честь то обстоятельство, что она, едва успев сложиться в независимую державу, уже начала работу всеславянскую.

Нам, русским, молодая Болгария дает в этом хороший пример, который мы прежде сами давали славянству. Что же, не мешает никогда поучиться у родственного народа, сумевшего вывести многократно более тяжелое иго, чем мы, и не потерять ни своей народной души, ни внутренних народных сил, нужных для самостоятельного существования. Мы можем лишь гордиться тем, что помогли болгарам стать на ноги, и можем радоваться, что наши жертвы и усилия не пропали даром, но послужили, в лице

* Впервые опубликована в журнале «Московские ведомости» (1910, № 144).

возрожденной Болгарии, созданию новой опоры для чаемого и грядущего возрождения всего славянства.

Однако же в эти минуты нам особенно важно вспомнить те общие условия, которые потребны для того, чтобы единение народностей было реальным, а не мечтательным. Для нас, русских, это особенно своевременно, потому что мы последними фазисами своего «устроения», или — точнее сказать — расстройства, в значительной степени уже подорвали способность служить единению славян, а другой сколько-нибудь равносильной для славянского дела величины не имеется. Таким образом, выбытие России как деятельности общеславянской было бы утратой невознаграждимою.

Законы же условия, единящие народы? Одно происхождение, одна близость языка еще далеко не достаточны. Это, несомненно, почва для возможного сближения и единения.

Но вопрос и том, что нами засеивается на этой почве.

Общность происхождения и сходство языков способны столь же легко давать место и раздорам и разъединению. Единение создается лишь тем, что выращивает совместную жизнь, совместную защиту от врагов, совместное развитие внутренних сил, совместную выработку культурных основ. Во всех этих отношениях Россия в прошлом играла первостепенную для славянства роль и обещала еще больше в будущем. Но так ли стоит дело теперь?

Сила и значение России определились, главнейшим образом, тем, что она, с большою помощью умственной работы других славянских народов, обнаружила способность понять и в значительной степени даже осуществить, по крайней мере в зачатках, некоторую действительно *своеобразную культуру*.

Мы организовали свое государство на совершенно особых началах, внутренние отношения своих сограждан также строили по-своему. Общее мирозерцание и духовное настроение, на которых складывается народная жизнь, также уже было начали в России развиваться совершенно своеобразно, в духе своеобразном, а следовательно, и славянском, ибо только в свободной России работа славянского самосознания могла находить применение и осуществление. Конечно, своеобразие, о котором мы говорим, состоит в своеобразии комбинации учреждений и основ, общих всему человечеству. Другого своеобразия и не бывает на свете. Вопрос о будущности славянства и состоит в том, сумеет ли славянство создать какие-либо свои особенные комбинации культурной жизни.

Досель Россия в этом отношении была передовою страной славянства, причем, храня свои собственные основы государственности и мирозерцания, Россия, вследствие этого самого, могла развить и внешнюю могучую силу, способную давать отпор врагам. От этого она могла явиться могучим щитом славянства и послужить освобождению ряда славянских народностей для самостоятельной жизни.

И с внешней, и с внутренней стороны Россия, таким образом, составляла надежду всего славянства и притом, казалось, надежду безобманчивую. Казалось, ничто не может сокрушить внутренних основ развития России; казалось, ничто не может поколебать ее внешней силы. Самое слабое из славянских племен могло смело подымать голову при мысли о том, что есть у него друг, есть опора — в великой, несокрушимой России.

Но вот в наши дни эта главная опора славянского своеобразия и силы сама подорвала себя, разрушила все свои самобытные храмы жизни и поставила себе задачей уподобиться народам Западной Европы в учреждениях, в точках зрения и мирозерцания. Разумеется, это могло отозваться лишь необычайным упадком духовной и материальной силы страны, отрывающейся от самой себя. Разумеется, это отнимает у России и способность служить славянской идее, ибо все, что она может поднести славянству в роли подражательницы Европы, славяне могут гораздо проще и лучше взять у самой Европы. Ослабляя себя духовно, Россия слабеет и материально, и ее щит уже не мог закрыть ни Боснии, ни Герцеговины ...

Таким образом мы сами ставим теперь пред славянством вопрос, впервые в его истории: как ему быть без России?

Не веря еще нашему падению, славяне не произносят громко такого страшного слова. Но в их действиях, в стремлении устроиться, эта мысль уже проявляется исканиями новых знамен, хотя нетрудно видеть заранее, что не поведут к победам новые знамена.

И вот нам думается, что в братском общении славянских народностей, в гостеприимной Болгарии, нам должно особенно твердо вспомнить и уяснить себе, что как в частности для России, так и вообще для славянства, следует трудиться не над созданием каких-либо мечтательных новых знамен, а над тем, чтобы старые испытанные русско-славянские знамена снова начали торжественно развеваться над всеми нами, в России и во всем славянскому миру, возвещая всем нам и всем народам земным, что мы — не простые ученики «Европы», а носители новой культурной жизни, уже достигшей было у нас таких успехов и лишь временно поколебленной захватом нашей страны отступниками от национального дела и малодушием его защитников.

А. Ф. ЗАМАЛЕЕВ

"ПРОТОПОП ВСЕЯ РУСИ"
(мировоззрение Аввакума Петрова)

... Раскол принадлежит именно
к идеологическим исканиям
в церковном сознании ...

В. В. Зеньковский

Первым шел протопоп Аввакум, широко и истово осеняя себя двуперстным знамением. За ним, подталкиваемые стрельцами, тихо брели его соузники — инок Епифаний, молодой еще дьякон Федор и священник Лазарь. Все трое были безъязыкие, искалеченные в пытках. На площади их ждал новенький сруб, терпко пахнувший хвоей, смолой. Они знали об уготованном им «огненном крещении» и не испытывали страха. Когда-то Аввакум писал: «А во огне-том здесь небольшое время потерпеть — аки оком мигнуть, так душа и выступит! Разве тебе не разумно! Боишися печи той? Дерзай, плюнь на нея, небось. До печи-той страх-от; а егда в нея вошел, тогда и забыл вся. Егда же загорится, а ты и увидишь Христа и ангельския силы с ним».¹ Теперь настал и их черед «увидеть Христа» ...

«Како начало бысть»

Что же привело Аввакума и его соузников к столь страшной пустозерской пали?

Виною всему был патриарх Никон. Они были земляки — Никон и Аввакум; оба происходили из нижегородских пределов. Разными путями судьба их свела в Москве, где один из

¹Памятники истории старообрядчества XVII в. / Русская историческая библиотека. Л., 1927. Т. 39. Кн. 1. Вып. 1. Стб. 571.

них стал архимандритом Новоспасского монастыря, а другой — протопопом при Казанском соборе. Им удалось заручиться поддержкой царского духовника Стефана Вонифатьева, который ввел их в кружок ревнителей благочестия. Члены этого кружка составляли своеобразную духовную элиту и пользовались расположением со стороны самого «тишайшего и благовернейшего» царя Алексея Михайловича. Они ратовали за оздоровление церковного быта, исправление богослужебных книг по древним рукописям, искоренение языческих обычаев в русском обществе. Наибольшего успеха добился Никон, сумевший войти в полное доверие к московскому самодержцу. В 1649 г. он принял сан митрополита новгородского, а через три года, после смерти патриарха Иосифа, к огромной радости ревнителей взошел на святительскую кафедру.

Однако их ждало тяжелейшее разочарование. Вопреки ожиданиям Никон не только отверг услуги ревнителей, но и окружил себя новыми людьми, большей частью враждебными к «старой вере». Среди них особо выделялись грек иеромонах Арсений Суханов, возвращенный Никоном из Соловецкого монастыря, куда он был сослан при прежнем патриархе по подозрению в латинстве, а также прибывшие из Киева ученые книжники Епифаний Славинецкий, Арсений Сатановский и Дамаскин Птицкий. С их помощью Никон и принялся со всей решительностью, какая ему была свойственна, разрушать «древлеотеческое благочестие», перестраивая его на «греческий» лад.

Конечно, он действовал при этом не просто по личному произволу; затеянные им реформы отражали прежде всего запросы государственной политики и соответствовали планам воссоединения Украины с Россией. Между тем завершение этого процесса сильно сдерживалось именно обрядово-вероисповедными различиями. В то время как западнорусское православие, находившееся под юрисдикцией константинопольского патриарха, придерживалось восточно-христианской традиции, Московская Русь исповедовала особого рода «правоверие», резко отличавшееся от византийского образца. Московиты крестились двумя перстами вместо трех, сына божьего именовали *Исусом*, поясным поклоном предпочитали коленные, аллилуйю пели сугубую, а не трегубую и т. д. Словом, московское христианство представляло собой чисто поместное образование, сложившееся на почве национальной духовности.

Все это и начал «исправлять» Никон. Первым делом он разослал по всем московским церквям и монастырям «память», в которой указывалось, что «не подобает метания творити на колену, но в пояс бы вам класть поклоны, еще же и трема перъсты бы есте крестились».² Затем последовало истребление икон, отличавшихся от старинных греческих образов «отеческого предания». Самое печальное состояло в том, что «иконную новинку», выполненную в реалистической манере западноевропейской живописи, осуждали и ревнители. «... Пишут Спасов образ Еммануила, — возмущался Аввакум, — лице одутловато, уста червленая, власы кудрявыя, руки и мышцы толстыя, персты надутые, тако же и у ног бедра и лыста толстыя, и весь яко немчин брюхат и толст учинен, лише сабли-той при бедре не написано».³ Все иконы нового письма, собранные повсюду, в том числе и в знатных домах, подверглись по распоряжению Никона надругательству; после этого стрельцы, исполнявшие обязанности царских глашатаев, носили их по городу, крича: «Кто отныне будет писать иконы по этому образцу, того постигнет примерное наказание».⁴ Действия патриарха вызвали открытое недовольство не только у духовенства; брожение умов захватывало и народные массы. Тем не менее реформы продолжались: было введено церковное «единогласие»; отменено написание имени «Исус»; вместо «трисоставного» (восьмиконечного) креста с изображением распятия введен «двучастный» — четырехконечный. За Никоном прочно устанавливается слава «пища антихристова», вероотступника.

Уже «память» вызвала настоящий переполох в стане ревнителей. По словам Аввакума, «мы, сошедъшея со отцы, задумалися; видим, яко зима хочет быти: сердце озябло и ноги задрожали». Полагая, что Никон самочинствует, они решили искать управы на него у царя Алексея Михайловича, которому и передали подготовленные Аввакумом вместе с Даниилом Костромским выписки из божественных книг о перстосложении и поклонах. В «Житии» Аввакума по этому поводу сказано: «Много писано было, он же не вем, где скрыл их, мнит ми ся — Никону отдал».⁵ И действительно, ревнители сразу почувствовали жесткую руку

² Пустозерский сборник. Автографы сочинений Аввакума и Епифания. Л., 1975. С. 23.

³ Памятники истории старообрядчества XVII в. Стб. 282—283.

⁴ Цит по: Румянцева В. С. Народное антицерковное движение в России в XVII веке. М., 1985. С. 100.

⁵ Пустозерский сборник. С. 23.

«собинного друга» царя. Прежде всего лишился своей должности Стефан Вонифатьев. Вслед за ним был расстрижен и сослан в Кольский острог Иван Неронов. «Посем меня взяли от всенощного Борис Нелединской со стрельцами, — пишет Аввакум. — Человек со мною шестьдесят взяли; их в тюрьму отвели, а меня на патриархове дворе на чеп посадили ночью».⁶ Так началась почти тридцатилетняя эпопея невообразимых мук и мытарств неукротимого протопопа, взошедшего на костер в страстную пятницу⁷ 1682 г.

«Играю с человеки»

Как-то Чаадаев заметил: «Нет ничего важнее первых испытанных нами впечатлений». Это особенно верно по отношению к Аввакуму. Еще в детстве его поразила смерть. Даже много лет спустя он почти физически ощущал охвативший его тогда ужас: «и в вой нощи воставше, пред образом плакався довольно о душе своей, поминая смерть, яко и мне умереть». С тех пор Аввакум воспринимал жизнь под знаком смерти, и ничто для него не обладало истинной реальностью, кроме самой смерти. Все мирское отошло на второй план: «Аз же вся сия Христа ради вмених, яко уметы, поминая смерть, яко вся сия мимо идет». В самом христианстве только воскресение Христа он принял всем сердцем: в этом было его единственное утешение. «Надежда моя Христос!» — говаривал Аввакум любопытствовавшим о его вере.

С годами вера в Христа трансформировалась у него в апостольское служение. Аввакум выработал непоколебимое убеждение, что ему даровано свыше наставлять и исцелять людей — духовно и телесно. Он сравнивал себя с Иоанном Златоустом, уподоблял апостолу Павлу. Ему часто бывало «божие присещение», и свои «видения» Аввакум описывал ярко, натуралистично. Он и сам «являлся» другим во сне. Ему ни при каких обстоятельствах не могло прийти в голову, что он может ошибаться, учить вовсе не тому, что необходимо для спасения.

Поэтому Аввакум не терпел никакого послушания и подавлял любую искру непокорства и вольномыслия в своих ближних. «... Ты, бытто патриарх, — писал он "чаду драгому" — боярыне Морозовой из далекого Пустозерска, — указываешь мне, как вас,

⁶ Там же. С. 24.

⁷ 14 апреля.

детей духовных, управлять ко царству небесному. Ох, увы, горе! бедная, бедная моя духовная власть! Уж мне баба указывает, как мне пасти Христово стадо! Сама в грязи, а иных очищает; сама слепа, а зрячим путь указывает! Образумься! Ветъ ты не ведаешь, что клусишь!»⁸

Особенно доставалось от него дьякону Федору, с которым он расходился по многим богословским вопросам, в частности в толковании Троицы. «Федка, а Федка, — негодовал протопоп на своего духовного сына, — по твоему кучею надобе, едино лице и един состав и образ! Ох! блядин сын, собака косая, дурак страдник! Коли не знаешь в книгах силы, и ты вступи бабы поселянки: заблудил-де от гордости, государыня-матушка, на водах пустыни и не знаю праваго пути к богу, а со отцем духовным дьявол спроситца претит ми, и от него-де за воровство учинился проклят ... Скажи де, государыня, о святой Троице, Троица-де что есть».⁹ За иронией Аввакума сквозил ригоризм, не приемлющий никакой иной логики, кроме своей, собственной.

В характере Аввакума была ярая неуступчивость; он во всем жаждал первенства — не физического, нет, а морального, духовного, и добивался этого хотя бы ценой новых мук, ценой опрощения, «дурачества». Его влекло «играть с человеки», испытывать их гордость. «Благохитрый» Аввакум был начисто лишен добросердечия.

В написанном им «Житии» рассыпано множество эпизодов, подтверждающих сказанное. Вот, например, история с одной его челобитной. Отправил он ее царю Алексею Михайловичу с юродивым Федором. Царь за такую дерзость поначалу велел юродивого посадить «под Красное крыльцо», но потом челобитную принял и отпустил его обратно. Наутро он призвал к себе Аввакума. «Я пред царем стою, — рассказывает Аввакум, — поклонясь, на него гляжу, ничего не говорю. А царь, мне поклонясь, на меня стоя глядит, ничего ж не говорит. Да так и разошлись: с тех мест и дружбы только: он на меня за письмо кручинен стал, а я осердился же за то, что Феодора моего под начал послал».¹⁰ И здесь нет никакой натянутости, все серьезно!

⁸Житие протопопа Аввакума, им самим написанное, и другие его сочинения. Архангельск, 1990. С. 153–154.

⁹Памятники истории старообрядчества XVII в. Стб. 630.

¹⁰Пустозерский сборник. С. 45.

Аввакум даже не чувствует всей трагикомедии своего соперничества с самодержцем.

Или вот другой эпизод. Поставили Аввакума перед его судьями — вселенскими патриархами Паисием и Макарием. Протопоп опять в своем амплуа: «Много от писания говорил с патриархами: бог отверз уста мое грешные, и посрамил их Христос устами моими... Так она сели. И я отпел ко дверям да на бок повалился, а сам говорю: "Посидите вы, а я полежу". Так она смеются: "Дурак-де протопоп-от: и патриархов не почитает"». ¹¹ А Аввакуму это и надо: он поучил патриархов; ну, а дурачество — что ж, сам господь призвал буйных во Христе.

При таких свойствах своей природы Аввакум, естественно, не мог тяготеть ни к чему *нормальному*, естественному. Его в буквальном смысле страшила возможность благоустроенной, немятежной жизни. Так, по возвращении из даурской ссылки, когда все решили, что царь примирился с ним, он оказался в центре всеобщего внимания: отовсюду последовали приглашения, милости. Даже «с Симонова дни на Печатной двор хотели посадить». Тут-то, как признавался Аввакум, он вдруг ясно осознал, что «неладно колесница течет»: его втягивают в дела мира, в «никонианскую ересь». В нем с новой силой пробудился дух противоречия, и он в один миг разорвал все свои еще только затеплившиеся связи. Мир — тлен, мир — прах, и ради него Аввакум не желал поступаться индивидуальной свободой. Это и дало Вл. Соловьеву основание рассуждать о протестантской сущности русского раскола. ¹²

Аввакум и сам понимал, сколь труден он в человеческом общении. О своем мучителе воеводе Пашкове он говорил: «Десеть лет он меня мучил или я его, — не знаю, бог разберет». ¹³ Возможно, будь он иным, движение старообрядчества приняло бы более гуманные, толерантные формы; во всяком случае, оно в меньшей степени уклонилось бы в обскурантизм, обрядоверие. Но Аввакум, ненавидя никониан, взывал к мести, яростно предвкусывая истребление своих противников. «А что, государь-царь, — обращался протопоп к царю Федору Алексеевичу, — как б ты мне дал волю, я бы их, что Илия пророк, всех перепластал во един

¹¹ Там же. С. 52–53.

¹² Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 184.

¹³ Пустозерский сборник. С. 41.

час. Не осквернил бы рук своих, но и освятил, чаю». ¹⁴ Его сердце томилось по временам Иосифа Волоцкого — гонителя новгородских еретиков. И можно не сомневаться: победы он, худо пришлось бы «новолюбцам», гораздо хуже, чем самим ревнителям благочестия.

Казалось бы, подобные черты характера Аввакума должны были отталкивать от него людей. Однако за ним стояло реальное дело: защита «старой веры», с которой был связан весь уклад русской жизни, ее обычаи и традиции. Реформы Николая в одночасье отчуждали народ от прошлого, превращали его в безродную и слепую массу. «И учат нас ныне новой вере, — жаловались соловецкие монахи, — якоже неведущих богу мурдву или черемису, истинные православные веры.» ¹⁵ Безысходность рождала отчаяние, а отчаяние толкало на бунт. Отчаявшимся бунтарем и был Аввакум. Он поднял знамя старообрядчества — самого мощного движения религиозного протеста в России на исходе средних веков.

«Время страдания приспело»

В учении Аввакума доминируют преимущественно негативные константы. Это было обусловлено не столько склонностью Аввакума к отрицательной рефлексии, сколько выбором в качестве главного мыслительного сюжета проблемы страдания, проблемы «многогрешного» человеческого бытия.

Согласно представлениям Аввакума, в бытии обретаются два «места»: одно на небесах, где пребывает бог со своими святыми, другое — «во аде» — обиталище дьявола с грешниками. Каждый человек «по своему произволению» устремляется к цели: либо к царству божьему, либо к царству дьявольскому. Большинство избирает второй путь. Поэтому спасение обретает лишь «малое стадо Христово»; все же остальные погибнут, предавшись делам и суете мира.

В принципе Аввакум не отрицал, что мир, как творение божие, не тождествен «аду». В нем все «наделано человека ради, чтоб, упокоясь, хвалу богу воздавал». Однако мир открыт дьяволу, который насыляет в него бесов, всячески досаждающих

¹⁴ Памятники истории старообрядчества XVII в. Стб. 768.

¹⁵ Список с челобитной Соловецкого монастыря // Барсков Я. Л. Памятники первых лет русского старообрядчества. СПб., 1912. С. 22.

человеку.¹⁶ От них он перенимает гордый ум, «любление телесных радостей», самовеличание. «А человек, — писал Аввакум — суете которой уподобится, дни его, яко сень, преходят; скачет, яко козел, раздувается, яко пузырь, гневается, яко рысь, съестъ хочет, яко змия, ржет зря чужую красоту, яко жребя, лукавствует, яко бес; насыщаяся невоздержно, без правила спит, бога не молит; покаяние отлагает на старость, и потом исчезает, и не вем, камо отходит; или во свет, или во тьму, — день судный явит коегождо.¹⁷ Отсюда следовало, что если дьявол действует через мирские соблазны, то человек должен отринуть мир и все мирское, чтобы прийти к богу.

Но отрицание мира означает обретение страдания, которое Аввакум осмысливал эсхатологически — как в плане индивидуального бытия, так и бытия космического: это *поминовение смерти* и «скончания века». Страдание возрастает в последние времена, подобно болезням в старости. Иван Неронов провозгласил: «Время страдания приспе, подобает вам неослабно страдати». Аввакум с присущей ему экспрессией возвел тезис своего наставника-протопопа до идеи богосыновства: «Аще ли без наказания приобщаетеся ему, то выблядки, а не сынове есте».¹⁸ В страдании человек уподобляется Христу.

В данной связи чрезвычайный интерес представляет выступление Аввакума против дьякона Федора, отвергавшего плотское бытие Христа. На его взгляд, «бог-слово» ни в чем не изменил своей сущности и всегда оставался божеством; даже рождение его было иное: «ухом-де девы... во чрево вниде и боком изыде».

¹⁶ Сам Аввакум бился с ними, «что с собаками», многократно изгонял их из «бешаных». Бесы у него везде — в домах, на улице, в церкви; их полчища. В своем «кухищрении к человеку» они действуют изобретательно, с веселием и хитроумными вывертами. Они то прячутся на паперти, то проникают в алтарь; двигают столами, по воздуху переносят стихиры и ризы. Однажды Аввакуму по нечаянности попала «никонианская» просфора. Ночью было нашествие бесов: «Вскочиша бесов полкъ и келью мою з добрами и з гутками, а один сел на месте, идеже просфора лежала, и начаша играти; а я у них слушаю лежа; меня уж не тронули и исчезоша». Разумеется, не всегда встреча с бесами заканчивалась столь мирно. В другую ночь они так «умучиша» Аввакума, что он «насилу жив» остался и, «моля бога и каляя с своим безумии, проклял отступника Никона и никонизан, и книги их еретическия, и жертву их, и всю службу их, и благодать божиа паки прииде на мя, и здрав бысть» (см.: Пустозерский сборник. С. 71).

¹⁷ Там же. С. 42.

¹⁸ Там же. С. 31.

В своих «тетратках» Федор утверждал: «Самым-де существом сын-слово на землю сниде во чрево девы; и егда пострада, во гробе с плотию, божество существом бе; в то же время, егда во гробе лежа, яко спя, во аде божество с душою нагою без плоти существом бе; и на престоле со отцем существом».¹⁹ Именно из сущностного тождества бога-отца, бога-сына и святого духа Федор выводил свое понимание Троицы как «единицы». Он уподоблял Троицу некоему «драгому камню», который невозможно рассечь («не пресеком»), но который «имый в себе три цвета, или три блистания»: лучи разные, а «образ» всегда один и тот же. Это напоминало монофизитство — ересь раннехристианской эпохи. На Руси нечто подобное проповедовал князь-инок Вассиан Патрикеев, осужденный на церковном соборе 1531 г.

Аввакума в учении Федора особенно задевало то, что он называл слепцами тех, которые «мнят бо-де . . . божество плотски быти и качество и количество имети; коейждо ипостаси разсечено-де непшут быти.»²⁰ В первую очередь это касалось его самого, и он, естественно, тотчас бросился в бой, дав не менее сомнительное толкование троичного догмата.

Главный упор Аввакум сделал на принцип самобытности, равенства всех трех ипостасей божества. «Равнообразная Троица, — писал он, — равносильная, равноумная, и равнословесная, и равноестественная, или, рещи, соестественная единица трисоставная». Из равенства ипостасей следовало учение о «трех царях небесных», которое Аввакум обосновал в послании к Игнатию Соловецкому: «Не препадает бо Отец в Сына, ниже Сын во Отца, тажде и Дух Святыи, соловянин Игнатий. И веруй трисушую Троицу, несекуюю секи по равенству, небось, едина на три существа, тожде естества, и образы три равны».²¹ Таким образом, Аввакум, согласно определению П. А. Флоренского, погружался в «трифеизм» — «чудовищное лжеучение», заключавшее в себе «бессознательное выражение общего рационалистического духа, вообще свойственного расколу».²² Если снять оттенок уничижительности, присущий суждениям православного философа, можно согласиться, что ни Аввакум, ни дякон Федор, ни тем

¹⁹ Памятники истории старообрядчества XVII в. Стб. 618.

²⁰ Там же. Стб. 588.

²¹ Там же. Стб. 625.

²² Флоренский П. Столп и утверждение истины. Опыт православной феоидеи в двенадцати письмах. М., 1914. С. 636.

более позднейшие расколоучители действительно не чурались логики, дискурса, хотя неоднозначно относились к философии в целом.

«Рассечение» Троицы позволяло Аввакуму наделить Христа плотью. С этой точки зрения его стремление не противоречило православию. Но он перебирал в акцентах: *вочеловечение* превращал в *очеловечение*. Христос — бог по существу и человек по воплощению. Он, «плотоносец», родился человеческим образом, только при этом «неизреченно дверью пройде, а не разрушил печати». «Федор, веть ты дурак! как того не смыслишь!» — потешался протопоп над его «ухом» и «боком». Сам он с невероятной наивностью (а может, житейским реализмом!) подтверждение своей правоты усматривал в «млке» Богородицы: «Не бывает у дев млеко, дондеже с мужем во чреве не зачнет». «У Пречистыя Матери Господни и у Лавы, — писал Аввакум, — млеко бысть. Егда родила бога-человека без болезни, на руках ея возлежаша, сосал титочки Свет наш. Потом и хлебец стал есть, и мед, и мясца, и рыбку, да и все ел за спасение наше. И винцо пияше, да не как, веть, мы — объядением и пьянством, — нет, но благоискусно дая потребная плоти. Больши же в посте пребывая».²³ Он и умер, как все люди, приняв крестное страдание, завещав тем самым *образ жизни* для всего человечества.

Итак, совершенно очевидно, что «материализация» боговоплощения служила вполне определенной идеологической задаче — провозглашению неизменности человеческого страдания на земле. Оно, как учил Аввакум, возрастает в «последние времена», знаменем коих выступает пришествие антихриста.

«Самого еще антихриста нет»

В раннем старообрядчестве утвердилась теория чувственно-го антихриста. Ее создателями были западнорусские полемисты, в частности Стефан Зизаний, который, защищая православие от нападок католической церкви, провозгласил папу римского живым антихристом. Учение Стефана Зизания проникло в Московскую Русь, найдя в раскольнической среде самых ярых приверженцев. Однако применение его к действительности вызвало серьезные расхождения между старообрядцами. Так, дьякон Федор, наиболее последовательно выразивший этот взгляд,

²³ Памятники истории старообрядчества XVII в. Стб. 620–621.

прямо заявлял: «Во время сени царя, ни святителя. Един бысть православный царь на земли остался, да и того, не внимающаго себе, западнии еретицы ... угасили и свели во тьму многия прелести».²⁴ Патриарх Никон и царь Алексей Михайлович — это два «рога антихристова». Федор призывал чуждаться священников никонианского рукоположения («то ест част антихристова»), а священников дониконианского поставления принимать лишь в том случае, если они отвращаются нововведений и исповедуют «старую веру».

Аввакум не был столь решителен в понимании чувственного антихриста. Прежде всего, на его взгляд, антихрист явится не из Руси, не из русского рода. Он даже выгораживал Никона — своего злейшего врага: «А Никон, веть, не последней антихрист, так, шиш антихристов, бабо ... б, плутишко, изник в земли нашей. А которые, в зодийстем крузе увязше, по книгам смотрят, и дни, седмицы разделяюще, толкуют, антихристом последним Никона называют то все плутня, а не святым духом разсуждение. Афанасий Великий пишет: идеже нозе Спасителя нашего Христа походиша, оттоле от Галилеи и антихрист изникнет; а не от нашей Русии. Я Никона знаю: недалеко от мене родины родился, между Мурашкина и Лыскова, в деревне; отец у него черемисин, а мати русалка, Мина да Манька, а он Никитка колдун учинился, да баб блудить научился, да в Желтоводие с книгою поводился, да выше, да выше, да и к чертям попал в атаманы, а ныне, яко кинопис волхвуй, уже пропадет скоро и память его с шумом погибнет. Потрясы церковью тою не хуже последнего черта антихриста, и часть его с ним в огни негасимом».²⁵ Следовательно, Аввакум рассуждал о пришествии антихриста с учетом национального контекста, и это отличало его от других расколоучителей.

Кроме того, он полагал, что «антихрист будет царь, а не патриарх».²⁶ Естественно, сразу возникла аналогия с царем Алексеем Михайловичем, и многие сторонники «старой веры» склонны были считать ее истинной. Аввакум же опять-таки не раз-

²⁴Цит. по: Поньрко Н.В. Узники Пустозерской земляной тюрьмы// Древнерусская книжность. По материалам Пушкинского дома. Л., 1985. С. 247.

²⁵Бороздин А.К. Протопоп Аввакум. Очерк по истории умственной жизни русского общества в XVII веке. СПб., 1900. Изд. 2-е. Приложение. С. 23.

²⁶Там же. С. 37.

делял подобного мнения. Царя Алексея Михайловича он называл «пособителем» Никона («Никон побеждать учал, а Алексей пособлять испотиха»), упрекал в мучительствах, казнях, однако всегда смиренно прощал его и призывал благословение. «Аще и мучит мя, — говорил протопоп, — но царь бо то есть... Не от царя нам мука сия, но грех ради наших от бога дьяволу попушено озлобити нас...»²⁷ Последняя челобитная Аввакума к царю заканчивается всепрощающей фразой: «Не хотелось боло мне в тебе некрепкодушия тово: веть то всячески будем вместе, не ныне, ино тамо увидимся, бог изволит». Не мог он ославить печатью антихриста царя русского, государя святой Руси!

Зато в каждом «костельнике», прибывавшем «из Рима», в каждом «прелагатае», являвшемся «от грек», Аввакуму чудились «шиши антихристовы», богоборцы. Это они «надувают аспидовым ядом» своего развращенного ума князей русских, бояр и прочих «еретик и убийц». Поэтому чувственный антихрист представлялся ему уже не отдельным лицом, а целым классом, сословием, враждебным народу, его духовности. Аввакум как бы предчувствовал зарождение европеизации России и предрекал апокалипсические страдания.

«Не позазрите просторечию нашему»

При всем своем ригоризме, упорной приверженности к «старой вере», Аввакум все же не замыкался в пределах чисто религиозного сознания: пафос его идей был шире охранения и защиты «древлецерковного благочестия». На первое место он ставил вопрос об «отеческих преданиях», о русскости вообще, с которой связывал бытие самого православия.

В этом отношении ему была близка теория «Москва — третий Рим» старца Филофея Псковского. В послании последнего к великому князю московскому Василию III говорилось: «... вся христианская царства снидошас в твое едино, яко два Рима падоша, а третьей стоит, а четвертому не быти».²⁸ Аввакуму тоже казалось, что с падением Константинополя — второго Рима — только в Московской Руси христианство осталось «чисто и непорочно». Нетрудно заметить соответствие этих взглядов идеям

²⁷ Пустозерский сборник. С. 53.

²⁸ Памятники литературы Древней Руси. Конец XV — первая половина XVI века. М., 1984. С. 440.

позднейших славянофилов; впрочем, они сами охотно признавали расколоучителя «истинным представителем религиозной свободы русского народа».²⁹ Но славянофилы, в отличие от Аввакума, во всем винили Петра I, тогда как Аввакум в силу простой хронологической причины все беды возлагал на «еретика» Николая. Как только он «вскрался» на патриаршество, тотчас ослабло правоверие на Руси и началось «догматное пременение» царя Алексея Михайловича.

Обращаясь к самодержцу, Аввакум взывал: «Вздохни-тко по старому, как при Стефане бывало, добренько, и рцы по рускому языку: "Господи помилуй мя, грешнаго!"». А кирьелейсон-от оставь: так ельеня говорят, плюнь на них! Ты веть, Михайлович, русак, а не грек. Говори своим природным языком; не унижай ево и в церкви, и в дому, и в пословицах. Как нас Христос научил, так подобает говорить. Любит нас бог не меньше греков; предал нам и грамоту нашим языком Кирилом святым и братом его. Чего же нам еще хочется лутше тово? Разве языка ангельскова? Да нет, ныне не дадут, до общаго воскресения».³⁰

Как видно из приведенной цитаты, вера народа и язык его, согласно учению Аввакума, неотделимы. Каждому народу бог дал свой язык, свою грамоту, чтобы они, не смешивая молитвы, славословили господа. Поэтому «ни латинским, ни греческим, ни еврейским, ни же иным коим ищет от нас говоры Господь», писал Аввакум, а своим природным языком, русским. И не надо, подражая «римской вере», украшать его «философскими виршами», красноречием. Это губительно для православия, приемлющего «невежество . . . наипаче, нежели премудрость внешних философов».³¹ В результате Аввакум и его единомышленники приходили к полному отрицанию всякой науки и философии: отвергались «Платон и Пифагор, Аристотель и Диоген, Иппократ и Галин», ибо «вси сии мудри быша и во ад угодиша».³² Основоположники раскола противились распространению светского образования, с презрением отзывались о естествоиспытателях и «зодейщиках» — астрономах. «Ищитати беги небесныя любят погибающие», — заявлял со всей решительностью Аввакум.

²⁹ Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 248.

³⁰ Памятники истории старообрядчества XVII в. Стб. 475.

³¹ Демкова Н. С. Из истории ранней старообрядческой литературы // Труды отдела древнерусской литературы. Л., 1974. Т. 28. С. 388.

³² Памятники истории старообрядчества XVII в. Стб. 289.

Однако было бы неверно думать, будто неприятие философии присуще исключительно идеологии старообрядчества; это в известном смысле отличительная черта всей древнерусской духовности. В ней усматривали источник «мысленных прегрешений», ересей. У всех на устах были знаменитые слова апостола Павла: «Смотрите, братия, чтобы кто не увлек вас философиєю и пустым обольщением, по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу ...» (Кол. 2. 8). При этом под философией разумелась преимущественно диалектика — искусство силлогистической аргументации и риторического витийства. На Руси даже выработался определенный стереотип покаянного отречения от философии. Вот, например, Епифаний Премудрый (XV в.): «Аз ... есмь умомъ груб и словом невежа ... не бывавшю ми во Афинех от уности, и не научихся у философов их ни плетения риторьска, ни витийских глагол, ни Платоновых, ни Аристотелевых бесед не стяжах, ни философья, ни хитроречия не навыхох ...»³³ А вот старец Филофей: «... аз селской человек, учился буквам, а еллинских борзостей не текох, а риторских астроном не читах, ни с мудрыми философы в беседе не бывах, учюся книгам благодатнаго закона ...»³⁴ Но если первоначально философия ассоциировалась на Руси с античностью, эллинизмом, то позднее, в XVII в., она по существу синонимизируется с латинством. «... Сии вси, — говорил о философах Спиридон Потемкин, один из видных деятелей раннего раскола, — учатся в римских училищах, яже суть школы латинския, а за учение не дают ничесоже, кроме душ своих». ³⁵ По его мнению, при кончине века сего многие прельстятся философией, и это будет знамение пришествия антихриста.

Аналогичное понимание философии было свойственно также и Аввакуму. В своем «Нравоучении», опираясь на апостола Павла («понеже Павлова уста — Христова уста, Христова же уста — Павлова уста»), он наставлял «верных»: «Не ищите риторики и философии, ни красноречия, но здравым истинным глаголом последующе, поживите, понеже ритор и философ не может быти христианин». ³⁶ Аввакум строго следил за тем, чтобы «ста-

³³ Кушелев-Безбородко Г. Памятники старинной русской литературы. В 4 вып. Вып. 4. Спб., 1862. С. 119–120.

³⁴ Малинин В. Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания. Киев, 1901. Приложение. С. 37–38.

³⁵ Бороздин А. К. Протопоп Аввакум. С. 101.

³⁶ Памятники истории старообрядчества XVII в. Стб. 547.

до Христова» сохраняло «простоту ума» и «чистоту сердца». «Евдокея, Евдокея, — строжил он некую провинившуюся деву, — почто гордаго беса не отринешь от себя? Высокие науки исчешь, от нея же падают богом неокормлени, аки листовие ... Дурька, дурька, дурищо! На что тебе, вороне, высокие хоромы? Грамматику и риторику Васильев, и Златоустов, и Афанасьев разум (т. е. разум Василия Великого, Иоанна Златоуста и Афанасия Александрийского. — А. З.) обдержал. К тому же и диалектик, и философию, и что потребно, — то в церковь взяли, а что непотребно, — то под гору лопатою сбросили. А ты кто, чадь немощная? ... Ай, девка! Нет, полно, меня при тебе близко, я бы тебе ощипал волосье за грамматику ту».³⁷ Само собой разумеется, подобные запреты не служили благому делу. Во имя «отеческих преданий» водружалась непроницаемая стена отчуждения между разумом и верой, наукой и теологией, которая заслоняла от старообрядцев горизонты человеческого прогресса.

Аввакум своим примером подтвердил, что защита национальной культуры, без осмысления ее в контексте общечеловеческой традиции, чревата не только духовным консерватизмом, но и застою, стагнацией социальной жизни. Этот вывод, возможно, и является для нас главным «поучением» огнепального протопопа.

³⁷ Ж и т и е протопопа Аввакума. С. 231.

© А. Ф. Замалеев 1994

Замалеев Александр Фазлаевич родился в 1943 г. в Эшвеллере (Германия). В 1968 г. окончил отделение журналистики историко-филологического факультета Казанского университета. Доктор философских наук. Зав. кафедрой истории русской философии С.-Петербургского университета. Автор 9 монографий по истории русской философии.

**АНТИНОМИЯ КРАСОТЫ
В РЕЛИГИОЗНОМ УМОЗРЕНИИ
Ф. М. ДОСТОЕВСКОГО И К. Н. ЛЕОНТЬЕВА**

Разум способен видеть истину преимущественно в том, что выстраивается по его собственному плану. Это особенно заметно в тех случаях, когда некоторые из рассудочных истин превращаются в общественно значимые идеи и цели и организуют гражданские движения. Их крушение, которое рано или поздно наступает, часто принимает форму национальной трагедии. Для философско-религиозных исканий в России, центром приложения которых стала надежда на религиозно-нравственное преображение национальной культуры и устоев гражданской жизни, одной из первых крупных неудач такого рода следует признать крах славянофильства в 60-е годы XIX в.

Искренние порывы христианской доброты и милосердия, исповедуемые славянофилами в качестве преобразующих государственных начал, встретили непреодолимое препятствие в самой действительной жизни, которая упрямо не давала ни малейших подтверждений возможности осуществления идеи всеобщего добра и блага. Долгожданное торжество христианской правды и нравственного порядка на русской земле откладывалось на неопределенное время и тем самым порождало мучительные раздумья. Мечтатели, страстно желавшие повернуть ход русской истории и выбравшие новозаветные принципы нравственности точкой опоры для этого поворота, в итоге основательно подорвали у многих своих соотечественников доверие к морали как средству достижения гражданского идеала.

Более серьезным следствием гибели славянофильских проектов явилась, однако, проблема, суть которой, спустя двадцать с лишним лет, Вл. С. Соловьев выразит тремя вопросами. Можно ли сводить всю сущность христианства к одной гуманности? Есть ли цель христианства всеобщая гармония и благоденствие на земле, достигаемое естественным прогрессом человечества? Заключается ли основание христианской жизни и деятельности в одной любви?¹

¹Соловьев Вл. С. Заметки в защиту Достоевского от обвинения в «ис-

Понимание смысла религиозно-философских заблуждений славянофильства, не говоря о ясной формулировке вопросов, приходило не сразу, даже как-то медленно. Первыми критиками, открыто заявившими о своих сомнениях в общественной пользе идеи христианской гуманности как она до тех пор понималась, были Ф. М. Достоевский и К. Н. Леонтьев. Конечно, их общественное положение и, следовательно, «вес» слова были далеко не одинаковыми. Первым был услышан Достоевский, доказавший, что нравственность, в его терминологии — добродетель, по сути своей автономична и независима от религиозной веры. Когда речь идет о христианской добродетели, тогда имеется в виду осуществление нравственных принципов как таковых, но не обязательно принципов религиозных. Мораль для своего утверждения нуждается в религиозной вере как *средстве*, однако делает веру излишней, потому что она не дает и не может дать доказательств бессмертия души.

В ноябре 1862 г. Достоевский публикует рассказ «Скверный анекдот», положивший начало его войне с идеей религиозного и нерелигиозного гуманизма. Иван Ильич Пралинский, карикатурный герой рассказа, заявляет, что «гуманность — главное дело» и что «гуманность все спасет и вывезет». И чтобы не оставалось у читателей сомнений в адресе, по которому направляется весь сарказм, автор в уста своего недалекого гуманиста вкладывает следующий философический силлогизм: «Я гуманен, следовательно, меня любят. Меня любят, стало быть, чувствуют доверенность. Чувствуют доверенность, стало быть, веруют; веруют, стало быть, любят... то есть нет, я хочу сказать, если веруют, то будут верить и в реформу, поймут, так сказать, самую суть дела, так сказать, обнимутся нравственно и решат все дело дружески, основательно». Под влиянием Герцена Достоевский приходит к выводу, что нравственное торжество, сокрушившее так много русских надежд, на западе от России приобрело реальную форму, и эта форма есть мещанство, призывами к свободе и равенству загоняющее людей в «едино стадо». Впервые для него человечество предстает в виде огромного муравейника, обретшего всеобщее братство во всеобщей одинаковости. «Что ж, скажете вы мне, — пишет он, — надо быть безличностью, чтоб быть счастливым? Разве в безличности спасение?»

вом» христианстве // *Философия искусства и литературная критика*. М., 1991. С. 260.

Достоевский утверждает достоинство личности, обязательность высочайшего развития прав человека, но здесь же указывает нам на «один волосок, один самый тоненький волосок, но который, если попадет под машину, то все разом треснет и разрушится».² Упоминание Достоевским о некоем «волоске» возвращает нас к его тяжелому и резкому спору с Н. А. Добролюбовым по поводу утилитаризма и толковании искусства. Но теперь старому и хорошо известному спору придается более широкий контекст. Если раньше, возражая Добролюбову, Достоевский убеждал, что нельзя приписывать и навязывать искусству каких-либо выходящих за пределы самого художественного творчества целей, и особенно целей общественных, то спустя год он уже ставит вопрос об опасности утилитаризма для морали. Малейший расчет, мимолетная мысль о выгоде — таков тот «волосок», о который каждый раз вынуждено спотыкаться человечество в своем стремлении к нравственному совершенствованию. Попробуйте пожертвовать собой полностью, до конца, и ни разу (!) не задуматься о себе и о последствиях жертвы. По его мнению, нравственная задача на рассудочной основе неразрешима. Все основано, поясняет Достоевский, на чувстве, на природе, но никак не на разуме. На разуме можно построить псевдонравственный муравейник.

Рассуждая так и доходя в своих размышлениях до этого пункта, Достоевский возвращается к брошенному им в 1846 г. в «Записках из подполья» обвинению о «жажде жизни и разрешении жизненных вопросов логической путаницей». И все оттого, что мы отвернулись от самой действительной жизни и отвыкли от нее. «Даже до того отвыкли, — пишет он, — что чувствуем подчас к настоящей "живой жизни" какое-то омерзение, а потому и терпеть не можем, когда нам напоминают про нее. Ведь мы до того дошли, что настоящую "живую жизнь" чуть не считаем за труд, и все про себя согласны, что по книжке лучше... Ведь мы даже не знаем, где и живое-то живет теперь, и что оно такое, как называется? Оставьте нас одних, без книжки, и мы тотчас запутаемся, потеряемся, — не будем знать, куда примкнуть, чего придерживаться, что любить и что ненавидеть, что уважать и что презирать? Мы даже и человеками-то быть тяготимся, — человеками с настоящим, собственным телом и кровью; стыдим

² Достоевский Ф. М. Зимние заметки о летних впечатлениях // Полн. собр. соч. Т. 3, ч. 2. СПб., 1894. С. 46.

ся этого, за позор считаем и норовим быть какими-то небывальми обще-человеками. Мы мертворожденные, да и рождаемся-то, давно уж, не от живых отцов, и это нам все более и более нравится. Во вкус входим. Скоро выдумаем рождаться как-нибудь от идеи». В 1846 г. Достоевский предлагает, тогда еще кажущееся ему простым, средство против ненужного философского умничанья об общественном устройстве — вернуться к «живой жизни». Через шестнадцать лет он понимает, что простота этого предложения лишь кажущаяся. «Живая жизнь» не вечна, отношения человека с ней совершенно разлажены, естественная гармония нарушена... Да и что вообще такое эта гармония «живой жизни», не есть ли она скрытая, тайная ее сущность?

Критикуя Добролюбова, Достоевский заявляет, что среди основных жизненно важных потребностей человека, таких, как, скажем, пить и есть, присутствует еще одна, на которую никто не обращает серьезного внимания, — это потребность в красоте, естественное эстетическое чувство. Причем потребность в красоте ставится им в прямую зависимость от разлада людей с действительностью: чем сильнее разлад, тем сильнее стремление к прекрасному, к гармонии. Осознание гражданских и моральных проблем человеком является вторичным и полностью зависит от эстетического чувства, от силы ощущения необходимости красоты в той или иной сфере «живой жизни». Достоевский подчеркивает, что красота обладает безусловным и абсолютным характером, и намечает, неосознанно для себя самого, идеи, к которым придет через два года, когда, открывая новый период в развитии русской религиозно-философской мысли, заявит о красоте как силе, стоящей выше не только морали, но и всей «живой жизни». «Потребность красоты и творчества, воплощающего ее, — неразлучна с человеком, — пишет Достоевский, — и без нее человек, может быть, не захотел бы жить на свете. Человек жаждет ее, находит и принимает красоту *без всяких условий*, а так, потому только, что она красота, и с благоговением преклоняется перед нею, не спрашивая, к чему она полезна и что можно на ее купить?»³

Итак, земное бытие человека для Достоевского существует как бы в двух разных плоскостях: одна жизнь — это та, которая есть, а другая — та, которая людьми «думается». Первая

³ Достоевский Ф. М. Г.-бов и вопрос об искусстве // Поля. собр. соч. Т. 9, ч. 1. СПб., 1895. С. 75.

не может существовать без личной выгоды и трезвого расчета, ее основным принципом является естественный индивидуализм, сокрушающий так или иначе любые нравственные требования. Вторая — воплощает идеалы разумной нравственности, мечты о всеобщем благе на земле и бесплодные надежды на их реальное осуществление. Достоевский убеждает, что нормальный человек в повседневной действительности служит одновременно и добру и злу, и основным духовным житейским качеством становится не нравственность, а благородство, строящееся на эстетической потребности, на чувстве красоты. Но, отгораживаясь от мира, который «думается», мы должны прекратить ставить (и отвечать на) любые вопросы о мире, который есть; тем более, что красота вполне допускает практику безмолвного созерцания. И здесь в исходной посылке Достоевского появляется рассудочная трещина, противоречие — он не может выполнить своего же требования порвать с мыслимым нравственным миром, потому что, облекая отвлеченную идею красоты физической плотью, возвращается к проекту «всеобщей гармонии». По иронии судьбы, вплетая эстетический идеал в контекст реальной жизни и размышляя о том, когда же, наконец, организуется «русская гармония» и появится «положительно прекрасный» русский человек, Достоевский вынужден укреплять именно рассудочные и нравственные основания красоты. На память приходит, например, эпизод из «Бесов», где Верховенский в споре с нигилистами кричит: «А я объявляю, что Шекспир и Рафаэль выше освобождения крестьян, выше народности, выше социализма, выше юного поколения, выше химии, выше почти всего человечества... Без хлеба можно прожить человечеству, без одной только красоты невозможно, ибо совсем нечего будет делать на свете! Вся тайна тут, вся история тут!». Достоевский нарочито подчеркивает нелепость слов своего героя, который не только не понят, но и жестоко высмеян.

Рассудок возвращал свой долг вере, но при этом возникали непредвиденные осложнения, — красота, шедшая из реальной жизни, нарушала гармонию религиозных чувств и христианского мирозерцания. Красота обладала слишком очевидной физической подоплекой и своим происхождением никак не была обязанной ни религиозной вере, ни Богу, потому что шла не от них, а — к ним. Своим происхождением она была обязана либо действительности, либо рассудочности, на этот счет Достоевский определенно не высказывался. Известно, что впервые мысль о

спасении мира посредством красоты появляется в черновой тетради романа «Идиот». ⁴ «Мир красота спасет — два образчика красоты», — пишет Достоевский. Остается недосказанность, что это за «два образчика», как их понимать? Окончательный текст романа дела не проясняет, эта идея воспроизводится как бы мимолетно, вскользь, когда Епанчина, разглядывая портрет Настасьи Филипповны, неожиданно и даже неуместно вдруг говорит: «Такая красота — сила, с такую красотой можно мир перевернуть».

Складывается впечатление, что Достоевский не справляется с той задачей, которую перед собой поставил, — переводом красоты в сферу религиозного опыта. Красота, созданная ради себя самой, — нет сомнений, мощная и загадочная, — оказывается чуждой православному христианству. Интеллектуальные усилия в создании религиозно-мистической идеи красоты заведомо бесплодны, и только в конце жизни он это понял. Защита красоты как силы реальной жизни оборачивалась оправданием благородного человека, спокойно совершающего массу подлостей. С таким багажом непосильно восхождение к Богу, и не просто непосильно, но и греховно. Невыносимо выдавать громогласно секрет духовной катастрофы, излома чувств, и, прячась за Митю Карамазова, Достоевский шепчет: «Красота — это страшная и ужасная вещь, страшная, потому что неопределенная, а определить нельзя, потому что Бог задал одни загадки. Тут берега сходятся, тут все противоречия вместе живут... Ужасно то, что красота есть не только страшная, но и таинственная вещь. Тут дьявол с Богом борется, а поле битвы — сердца людей».

Религиозно-мистическое оправдание красоты у Достоевского осталось незавершенным, но надо воздать должное его усилиям, которые открыли новые горизонты для русской философской мысли. Вместе с тем бегства от реальности не произошло, корни рассуждений Достоевского о красоте, увы, вращались не в идеи христианства, а в почву житейского гуманизма. Поэтому нет ничего удивительного в том, что идеи его в качестве отклика находили не только сочувствие, но критику и всевозможные подозрения. Многие, например, и в их числе Л. Шестов, открыто сомневались в том, что Достоевский был истинным христианином. ⁵

⁴ Мочульский К. Достоевский. Жизнь и творчество. Париж, 1980. С. 310.

⁵ Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше. Философия и

Эту точку зрения разделял и К. Н. Леонтьев, который много сил и большую часть своей жизни отдал развитию идей Достоевского, оставаясь при этом все время одним из его наиболее тонких и глубоких критиков.

Много общего имеют идеи Леонтьева с идеями Достоевского, но не меньше между ними и различий, даже противостояния мысли. Исходная религиозная и рассудочная ценность у них одна — красота, однако отношение Леонтьева к красоте более радикально, чем у Достоевского. Общественная и индивидуальная жизнь человека не может быть исключительно нравственной, в ней перемешаны добро со злом в совершенно невообразимых пропорциях, а это, как известно, должно было побудить Достоевского сделать решительный шаг и осудить все разговоры о морали и добродетели как лишённые смысла и приносящие ущерб искушением перестроить «живую жизнь» по рассудочным образцам. По мнению Леонтьева, Достоевский побоялся взять на себя необходимую ответственность осудить мораль и остался гуманистом, принес тем самым веру христианскую в жертву идее земного всечеловечества. Леонтьев прямо обвинил Достоевского в создании «нового», «розового» христианства, подменяющего христианскую веру отвлечёнными идеями нравственности. За Достоевского вступился Вл. С. Соловьёв. Однако его статья «Заметка в защиту Достоевского от обвинения в "новом" христианстве» отмечена печатью какой-то странной прямолинейности и некоторой грубости. Соловьёв допускает удивительные неточности, приписывая Достоевскому понимание «создания истинной культуры как религиозного православного дела».⁶ Это, конечно, неудачная адвокатская уловка, совершенно напрасно превращающая подзащитного в апологета православия. Кроме того, Соловьёв оправдывает обращение Достоевского к термину «всеобщая гармония» тем, что тот «гворил с людьми, не читавшими Библии и забывшими катехизис».⁷ Однако это противоречит самому Достоевскому, в 1873 г. в «Дневнике писателя» («Влас») писавшему: «Говорят, русский народ плохо знает Евангелие, не знает основных правил веры. Конечно так, но Христа он знает и носит в своем сердце искони. В этом нет никакого сомнения.

проповедь. Париж, 1971. С. 71.

⁶ Соловьёв Вл. С. Заметки в защиту Достоевского от обвинения в «новом» христианстве. С. 262.

⁷ Там же. С. 263.

Как возможно истинное представление Христа без учения о вере? — Это другой вопрос. Но сердечное знание Христа и истинное представление о нем существует вполне.⁸ Так что Достоевский вполне знал, с кем он говорил и как это надо делать.

Итак, в отличие от Достоевского и в процессе его тонкой и обстоятельной критики, Леонтьев осуждает мораль, но начинает осуждение с обвинения и приговора земному бытию. История человечества есть история бесконечных страданий, обид, утрат и горя, поэтому для каждого из живущих некогда здесь, на Земле, нет никаких надежд. Уже в первом из своих романов, но не лучшем, он делает откровенно пессимистическое признание: «И как душно везде! Даже великие люди ... как кончали они? Смертью и смертью ... К чему же привела их жизнь? Как жива передо мною картинка, где Наполеон в круглой белой шляпе и сюртуке стоит, заложив руки за спину! ... Как ему скучно! Еще я вижу Гете в старомодном сюртуке, старого Гете, женатого на кухарке ... как душно в его комнате! Шиллер изнурен ночным трудом и умирает рано; Руссо, муж Терезы, которая не понимает, кто ее муж ... И это еще все великие люди! Не ужас ли это, не ужас ли со всех сторон?»⁹

Где же выход? В стремлении к красоте, которая оправдывает жизнь и связывает ее с вечностью и Богом. В земном человеческом бытии есть все: горе, радости, страдание, утешение, добро, зло, утраты и вознаграждения. Мы не в силах изменить его, не нами оно устроено и не нам вмешиваться в его таинственный, божественный механизм. Мы лишь гости на этом унылом драматическом пиру. Все, что может сделать человек в своей жизни — всего лишь жест, знак, который при подведении окончательного итога будет обязательно истолкован. Значит, с одной стороны, — смерть, тщета всех усилий и порожденных ими надежд. Но, с другой, — оригинальность, красота «человеческого лица», приобретение которой — вызов и смерти и жизни, и воссоединение с вечностью, требующее труда и тяжелых личных усилий. Да, говорит Леонтьев, именно так! Сознание Леонтьева, как и Достоевского, имеет апокалиптическую направленность, но Леонтьев находит то, что не смог отыскать Достоевский, — в идее неизбежного конца мира он примиряет все противоположно-

⁸ Достоевский Ф. М. Дневник писателя за 1873 г. Влас // Полн. собр. соч. Т. 9, ч. 1. СПб., 1895. С. 209.

⁹ Леонтьев К. Н. Подлипки // Собр. соч. Т. 1. М., 1912. С. 255.

сти и противоречия перед лицом Бога и вечности. И в конечном миге земного существования останется только дело человека, его «лицо», по красоте которого и будет составлена карта загробного бытия и определен вид воздаяния. Придет конец всему и жизни каждого из нас и истории рода людского, но останется красота! Да и сама смерть становится не страшна, потому что мужественный и красивый путь к смерти есть ее преодоление и вхождение уже на Земле во врата вечности.

Талейрану приписывают один любопытный афоризм, имеющий отношение к обсуждаемой теме: идеалист не может долго оставаться идеалистом, если он не материалист, и материалист не может долго оставаться материалистом, если он не идеалист. В случае с Леонтьевым, кажется, наконец, произошло невозможное — он разрешил философскую проблему красоты на религиозно-мистической основе; тем не менее радость оказалась преждевременной. Рассудочная трещина расколола мировоззрение Леонтьева так же, как и мировоззрение Достоевского, только место и свойства трещины были другими. Чувство красоты и страх смерти, который оно преодолевает, обладают личным, интимным характером. В этой особенности скрывались предпосылки не часто встречающегося в русском православии религиозного эгоизма. В формулировке Леонтьева он именуется «трансцендентальным эгоизмом» и означает, что христианство есть религия личного спасения. Н. А. Бердяев совершенно справедливо отметил, что у Леонтьева «не было жажды всеобщего спасения, спасения мира и человечества, столь характерной для многих русских».¹⁰ Эта черта характерна и для православия, что позволяло обвинить Леонтьева в неправославности.

Другой проблемой, ставшей неразрешимой для Леонтьева, совершенно неожиданно оказалась оторванность красоты и, стало быть, веры от земного бытия. Рассудочный радикализм приводит Леонтьева к усилению мистических начал в религиозной вере. Он хорошо понимал, что вера его, при таких особенностях религиозного чувства, не имеет почвы и висит в земном пространстве без единой опоры. У нее нет никакой связи с земным существованием, кроме страха. Все его религиозное внимание устремлено ввысь, к Богу, поэтому он вынужден искать основание своей вере, лишенной почвы, в самой вере. В итоге он обратился к формуле «Верю, ибо абсурдно» и тем самым вы-

¹⁰ Бердяев Н. А. Константин Леонтьев. Париж, 1926. С. 224.

звал обоснованное неудовольствие своего духовника о. Климента Зедергольма, старца Оптинской Пустыни. О. Климент возразил Леонтьеву: «В учении Церкви не может быть абсурда!». «Вы придираетесь к словам, — отвечал Леонтьев. — Я верую и тому, что кажется мне абсурдом. Оно не абсурд, но для меня, как абсурд... Однако я верую и слушаюсь. Позволю себе похвастаться и впасть на минуту даже в духовную гордость и скажу Вам, что это лучший, может быть, род веры... Веруя в духовный авторитет, подчиняться ему против своего разума и против вкусов, воспитанных долгими годами иной жизни, подчинять себя произвольно и насильственно, вопреки целой буре внутренних протестов, мне кажется, это есть настоящая вера».¹¹ Рассудочность своей веры Леонтьеву пришлось искупать очень дорогой ценой — осознанным насилием над своей душой и чувствами. В этом пункте своего религиозного мировоззрения он так же заметно расходился с практикой православия, которое рассматривало веру как подвиг духа, но никак не упрямого насилия.

Холодный, физиологичный ум Леонтьева, бесстрастность сердца, отразившаяся в его рассуждениях и публичных откровениях, почитателей и тем более последователей ему не прибавляли. Когда он доказывал, что мировоззрение русского человека обладает сильным пессимистическим оттенком, он был прав. И когда доказывал, что в своеобразном русском разочаровании земной судьбой не обошлось без многовекового влияния православия, был также прав. Но вот что русский пессимизм имеет светлый, временами радостный и героический оттенок, это Леонтьеву не было дано понять. В русском пессимизме нет или почти нет того беспощадного апокалиптического огня, который испепеляет душу, оставляя золу горечи и беспросветного отчаяния.

Леонтьев искал такую эстетическую экспозицию, которая дала бы ему возможность более отчетливой и резкой критики расплывчатого «розового» христианства Достоевского. Особенно неприятным было отношение Леонтьева к «Речи при открытии памятника Пушкину в Москве», в которой Достоевский призывал к «космополитической любви». «Не полное и повсеместное торжество любви и всеобщей правды на этой земле обещают нам Христос и его апостолы, — восклицает Леонтьев, — а, напротив того, нечто вроде кажущейся неудачи евангельской

¹¹ Леонтьев К. Н. Отец Климент Зедергольм, иеромонах Оптиной Пустыни. Шамордино, 1915. С. 84.

проповеди на земном шаре, ибо близость конца должна совпасть с последними попытками сделать всех хорошими христианами». ¹² Пророчество всеобщего примирения, которое дает Достоевский, никакого отношения к христианской вере не имеет, христианство этого не обещает. Напрасно искать ясные и определенные свойства блага, считал Леонтьев, их нет и не может быть по той причине, что для каждого из нас оно разное. Идея всеобщего уравнительного блага, как и идея прогресса, провозглашающие свободу, равенство и одинаковые для всех граждан условия жизни, — это не просто муравейник в ближайшем будущем, дело гораздо опасней, речь идет о будущем России. Это была для Леонтьева крайне болезненная и сокровенная тема. Вначале он, как и Достоевский, горячо верил в особую мировую миссию России и ее православия, но время охлаждало пыл его надежд, смятение мыслей и чувств постоянно нарастало. «Я за эти годы, — писал он в конце своей жизни, — стал относительно России (той оригинальной, не европейской России, которую я в мечте так любил) большим скептиком! Все мне кажется, что и религиозность наша, и наш современный национализм — все это эфемерная реакция, от которой лет через 20–30 и следа не останется... Признаюсь, мне бы очень хотелось дожить до того, *только до того*, чтобы видеть, куда невидимый стрелочник истории повернет путь России». ¹³

Размышления о России завершаются размышлениями вообще об истории человечества. Как христианство не верит в возможность переустройства земной жизни, так оно не допускает и усовершенствования «автономической морали» лица, не верит в собирательный разум человечества, призванный создать райское благоденствие. «Помните, — яростно предостерегает Леонтьев, — что всему бывает конец; даже скалы гранитные выветриваются; даже исполинские тела небесные гибнут... Если же человечество есть явление живое и органическое, то тем более ему должен настать когда-нибудь конец. А если будет конец, то какая нужда нам так заботиться о благе будущих, далеких, вовсе даже непонятных нам поколений? Как мы можем мечтать о благе правнуков, когда мы самое ближайшее к нам поколение — сынов и дочерей — вразумить и успокоить действиями разума не можем? Как можем мы надеяться на всеобщую нравственную и практи-

¹² Леонтьев К. Н. Наши новые христиане // Собр. соч. Т. 8. М., 1911. С. 182.

¹³ Там же. С. 94.

ческую правду, когда самая теоретическая истина, или разгадка земной жизни, до сих пор скрыта для нас за непроницаемую завесой; когда и великие умы, и целые нации постоянно ошибаются, разочаровываются и идут совсем не к тем целям, которых искали? Победители почти всегда впадают в те самые ошибки, которые сгубили побежденных ими, и т. д. . . . Нет ничего верного в реальном мире явлений».¹⁴

Главное в земной жизни — красота, законы которой надо искать на путях эстетики. Но человечество XIX в., изуверившись во лжи демократизма и прогресса, утратив понимание прекрасных образов истории и христианской проповеди, скатилось к эгалитарному морализаторству, возложившему все надежды на принудительную переделку общества. За движением прогресса, несущего с собой смерть красоты и утверждающего всеобщее усреднение и нивелировку, он вдруг замечает тень морали. К чему направлены моральные призывы? К счастью для всех, благополучию и равенству! А к чему ведет прогресс, разве не к тем же целям? И если прогресс на деле несет за собой смерть и разрушение, если он есть ложь и заблуждение человечества, то что же такое мораль, которая является его внутренним двигателем? Ответ ясен сам собой и дополнительных пояснений не требует. Осуждение прогресса должно стать и осуждением морали.

Далее, Леонтьев прямо утверждает, что раз красота есть главное свойство дольного и горнего миров, то «эстетика как критерий приложима ко всему, начиная от минералов до человека».¹⁵ И в конце концов он полностью обособляет эстетику от морали. «Человек, не желающий себя обманывать, — пишет он, — видит ясно, до чего часто эстетика и с моралью и с видимой житейской пользой обречена вступать в антагонизм и борьбу. Тот, кто старается уверить себя и других, что все неморальное — непрекрасно и наоборот, конечно, может принести педагогическую пользу, но едва ли польза эта может быть глубока и широка, ибо поверивший ему вдруг вспомнит, что Юлий Цезарь был гораздо безнравственнее Акакия Акакиевича, даже Скобелев был несомненно развратнее многих современных нам "честных тружеников" . . . Как быть? Возненавидеть эстетику? Притвориться из нравственных мотивов, что не видишь ее? Презирать мораль?

¹⁴ Там же. С. 157.

¹⁵ Фудель И. Культурный идеал К. Н. Леонтьева // Русское обозрение. 1895. №1. С. 272.

Невозможно ... Вот тут-то положительная религия вступает в свои всепобеждающие права. Она не нуждается во лжи и притворстве: "Да, это изящно, сильно, эстетично, но это не душепасительно"». ¹⁶ Перед нами пока еще Леонтьев, не забывающий своего вероисповедного долга: эстетику он оправдывает религией. Но рассудочные трещины увеличиваются, постепенно Леонтьев придает эстетическому чувству все более важное значение, а завершает свои мысли признанием его исключительного значения как проявления высших сущностных сил в человеке.

Толкование эстетики как «наилучшего мерила» и для общечеловеческой истории, и для индивидуальной жизни, приложимого ко «всем векам и всем местностям», вело Леонтьева к неприемлемому для верующего человека выводу, что религия как критерий жизни не обладает той универсальностью, какая есть у эстетики, потому что религия приложима к группе людей, народу, исповедующим определенный тип веры. Христианство как критерий, замечает Леонтьев, оказывается неприложимым ни к китайцам, например, ни к древним римлянам или грекам. И мораль в качестве «общего мерила» не подходит, потому что многие из полководцев, царей, выдающихся политиков, художников и т. д. в жизни своей были, очевидно, безнравственными людьми и, если судить морально, то в истории никого, кроме «мирных земледельцев» и «кротких ученых», не останется. И что тогда останется от истории вообще? Даже большинство, почти все ветхозаветные святые и кое-кто из христианских, такие, как св. Константин и св. Ирина, не выдержат никакой моральной критики. Только в эстетическом мировоззрении все совместимо, оно охватывает всю жизнь во всех ее проявлениях. По мысли Леонтьева, эстетика больше, чем что-либо другое, может предохранять от односторонностей в способе жизни и принципах ее организации. В оценке и отношении к жизни не должно быть места досужим вымыслам о желаемом, о ней следует судить здраво, честно и без преувеличений. Будь господствующим эстетическое чувство, оно бы не допустило демократического движения, которое и стало возможным только потому, что гражданское чувство приобрело противоестественную стыдливость, объявив войну «темным» сторонам общественного бытия. Подобная однобокость уравнилельного демократизма эстетически безобразна; пытаясь искоренить «поэзию жизни», он превращает богатый культурный ландшафт

¹⁶ Там же. С. 271.

в однообразную, унылую плоскую долину.

Станным образом ни один из критиков не обратил внимания на то, что эстетизм Леонтьева ставил под вопрос его православность и веру христианскую. Проницательнее многих оказался С. Н. Булгаков, заметивший, что, упрекая Достоевского в «морализме», Леонтьев сам оказывается «гуманистом из гуманистов», предающим прогресс анафеме не во имя собственно христианских принципов и начал, а во имя гуманистического идеала красоты. «Так чувствовали жизнь, — пишет Булгаков, — родоначальники Возрождения в эпоху вакхического самоупоевания человечеством и так хотели бы чувствовать жизнь пришедшие уже к краю, стоявшие над историческим обрывом эпигоны того же гуманизма — Ницше и Леонтьев... Когда в христианстве говорят о красоте духовной как последнем мериле жизни, то разумеется сила целомудрия, через которое открывается божественная София, изначальная основа мироздания; потому и здесь красота есть норма религиозно-эстетическая. Но не ту красоту знают и любят герои Возрождения, а вместе с ними Леонтьев и Ницше; их красота есть человеческая и слишком человеческая, пыл сладострастия жизни. В ней нет ничего объективного, производного, это есть голос крови, апофеоз художественного вкуса, эстетический импрессионизм, потому и тончайшее человекобожие, а, вместе с тем, и безбожие, которое гнездились в самом сердце леонтьевского мироощущения».¹⁷

Моральный принцип выпадал из общего понимания и отношения Леонтьева к жизни, но был ли он сторонником аморализма? Это один из наиболее трудных вопросов для тех, кто читает его произведения, кто изучает его творчество. Мнения здесь, в общем, разделились, и, похоже, единодушия в решении этого вопроса ждать придется долго. Одни безоговорочно видят в нем «русского Ницше», другие высказываются мягче и ищут для него оправдательные аргументы. Однако надо иметь в виду, что из «оправдания зла» у Леонтьева совсем не следует осуждение добра. Мысль Леонтьева диалектична в самом достойном смысле этого слова: без зла просто не может быть и добра! Степень зла в человеческом мире всегда уравновешена соответствующими проявлениями добра. Борясь со злом, замечает Леонтьев, человечество выкорчевывает и добро. Добро, как и любовь, не

¹⁷Булгаков С. Н. Победитель — Победенный. Судьба К. Н. Леонтьева // Тихие думы. М., 1918. С. 123.

бывает отвлеченным, оно конкретно. Конкретность добра означает, что оно всегда должно иметь адрес. Любовь к конкретному человеку — это точный адрес, в любовь к человечеству — нет, потому что человечество везде и нигде. Этой второй любви не может быть, она просто растворяется, от нее не остается и следа. То же самое относится и к морали, добру и т. п. Поскольку нет реальной возможности для любви и добра к человечеству, постольку все идеи гуманизма оказываются иллюзией, миражом. Гуманизм — пустой звук, желаете любить или облагодетельствовать — любите конкретного человека. И это уже будет любовью, а не гуманизмом. Зачем удваивать понятия? Есть понятие любви, его вполне достаточно. Леонтьев создает своеобразную «любовную классификацию», где высшую строку занимает эстетическая любовь, ибо только в ней сохранена гармония жизни в добре и зле, в красоте и безобразии, в благополучии и нищете. Рассудочность, приводящая Леонтьева к эстетизму, настолько давит на него, что от таких сокровенно христианских черт, как милосердие и утешение, в его мировоззрении не остается ни малейшего следа. Но нет здесь никакого аморализма, одни только апокалиптические пророчества. Всеобщего счастья не будет, как не будет и всеобщего примирения людей. «Терпите! — возглашает он страшные истины. — Всем лучше никогда не будет! Одним будет лучше, другим станет хуже. Взаимные колебания горести и боли — такова единственно возможная на Земле гармония. И больше ничего не ждите. Помните и то, что всему бывает конец».

Итак, высшим авторитетом в рассуждениях о красоте остается не вера и не знание, а личное убеждение.

© А. Ф. Сивак, 1994

Сивак Александр Федорович родился в 1947 г. в Ленинграде. В 1971 г. окончил философский факультет ЛГУ. Доцент кафедры истории русской философии. Круг интересов — история русской религиозной философии XIX в.

ТОЛСТОЙ И ОФИЦИАЛЬНОЕ ПРАВОСЛАВНОЕ ВОГОСЛОВИЕ

Толстой искал правды и блуждал.
Но правды он искал искренно.

С. С. Глаголев

20—22 февраля 1901 г. Синод объявил Толстого отпавшим от церкви. «И в наши дни, Божиим попушением, явился новый лжеучитель, граф Лев Толстой. Известный миру писатель, русский по рождению, православный по крещению и воспитанию своему, граф Толстой, в прельщении гордого ума своего, дерзко восстал на Господа и на Христа Его и на святое Его достояние, явно пред всеми отрекся от вскормившей и воспитавшей его матери, Церкви Православной, и посвятил свою литературную деятельность и данный ему от Бога талант на распространение в народе учений, противных Христу и Церкви, и на истребление в умах и сердцах людей веры отеческой, веры православной, которая утвердила вселенную, которою жили и спасались наши предки и которою доселе держалась и крепка была Русь святая ... »¹ Это «Определение Святейшего Синода ... » под номером 557, опубликованное в «Церковных ведомостях», имело все основания. Ректор Санкт-Петербургской духовной семинарии архимандрит Сергей (впоследствии патриарх) уже 18 февраля в Исаакиевском кафедральном соборе произнес речь о значении анафемы (отлучения) на тех, кто своими заблуждениями отошел от православия и церкви. «Прилично ли именоваться членом Церкви тому, кто низводит Пресвятую Деву на степень простой женщины, отрицая Ее приснодевство? — риторически вопрошал он. — Не из ограды церковной, конечно, и те, которые все дело нашего спасения, совершенное по силе Божией чрез пророков и апостолов, считают делом человеческим, отрицая в нем участие вдохновлявшего работников на Христовой ниве — пророков и апостолов — Святого

¹ Церковные ведомости. 1901. №8. С. 45 — 47.

духа. А считающие настоящую смерть концом всего? А отмечающие все таинства Церкви Христовой? А отвергающие соборы вселенские и церковное предание? Из огады ли церковной они?»² Сведущий слушатель о Сергия мог бы без труда узнать основные пункты расхождения Л. Н. Толстого с церковным учением.

«Проводимые им воззрения имеют резкую печать антицерковности и доходят иногда до прямого атеизма. В наше время большинство молодежи о религии и церкви произносят свои суждения лишь с голоса Толстого»,³ — высказался в аудиторных лекциях церковный историк профессор университета А. П. Лебедев. Действительно, еще Н. А. Бердяев заметил, что крайние ортодоксы ненавидят и отвергают Толстого.⁴ Великий писатель, призывающий к добру и любви, с одной стороны, и официальная православная церковь, учащая, что Бог есть любовь, с другой! Отчего же конфликт, в чем его причина? Но разногласия действительно были. Это был спор без ошибающейся стороны... Спор, который остался неразрешенным...

Мировоззрение Толстого волновало многих исследователей, начиная с современников, которые зачастую становились его защитниками или оппонентами. К этой теме обращались и профессора духовных академий о. Никанор (Бровкович), С. С. Глаголев, А. Ф. Гусев, М. Струженцов, позже В. В. Зеньковский, Г. В. Флоровский и др. Работы их были посвящены главным образом каким-либо специальным аспектам мировоззрения Л. Н. Толстого (например, его воззрениям на брак, на историю церкви, на отношение к иноверцам и т. д.), а также его религиозно-философскому учению. Но сочинения писателя, посвященные анализу богословской догматики православия, обычно, и это не случайно, обходились стороной. Тем не менее, несомненно, что логически четкие критические высказывания великого писателя стали одним из толчков для развития аргументации православной апологетики и дальнейших поисков академической философской традиции. Не проявили должного интереса к указанным сочинениям Толстого и советские авторы, несмотря на частые упоминания об его ан-

² Прибавления к церковным ведомостям, издаваемым при святейшем правительствующем Синоде. 1901. №8. С. 264.

³ Богословский вестник. 1903. Январь. С. 395.

⁴ Бердяев Н. А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990. С. 221.

тиклерикализме. Между тем позиция писателя по отношению к церкви и православию может быть выявлена более четко именно в его анализе и критике догматики, прежде всего сочинений митрополита Макария (М. П. Булгакова). Метод теоретических комментариев к «Критике догматического богословия» Толстого поможет через сопоставление точек зрения двух выдающихся в отечественной культуре мыслителей, через анализ логики рассуждений писателя, приведший его именно к данным критическим замечаниям и выводам, понять глубже само учение его, причины разрыва с церковью, а затем и отлучения от нее.

* * *

Прежде всего представляется необходимым кратко охарактеризовать состояние русской церкви и православного богословия, современником и оппонентом которых стал Л. Н. Толстой. Без подобного введения, на наш взгляд, теряется объективность комментариев к текстам писателя по вопросам критики догматики, превращаясь в одностороннюю критику религии и церкви. Исчезает идейный фон, на котором развернулась полемика, не ясны причины обращения писателя главным образом к работам м. Макария. Именно поэтому необходимо показать роль, которую играли богословские сочинения этого иерарха в рассматриваемый период.

Русское православное богословие еще до 70-х годов XIX в. было небогато печатными изданиями. В первой половине XIX в. выделяются «Богословие догматическое, или Пространственное изложение веры православной восточной церкви» профессора Московского университета протоиерея П. Терновского и «Догматическое богословие православной Католической восточной церкви» ректора Киевской духовной семинарии архимандрита Антония (Я. Г. Амфитеатрова). Недосток сочинений по богословским дисциплинам, в том числе и сочинений, имеющих апологетический характер, восполнялся в XIX в. переведенными, главным образом с немецкого, работами протестантских авторов, которые, несомненно, оказывали значительное влияние на эволюцию теоретических основ идеологии православной церкви. Но к 40-м годам XIX в. ощущалась уже потребность в «спешном издании новой богословской "системы", которую можно было

бы немедленно ввести в обязательное обращение, как "классическую" книгу в духовных школах». ⁵ Столпы богословской мысли того времени м. Филарет Московский (Дроздов), арх. Филарет (Гумилевский) от написания фундаментального учебного пособия устразились. Поэтому работать над ним было поручено молодому иеромонаху, бакалавру Киевской духовной академии Макарию (М. П. Булгакову), переведенному в Петербург в 1842 г. Выпускник Киевской духовной академии, выпестованный лучшими ее профессорами арх. Иннокентием (Борисовым) и арх. Димитрием (Муретовым), Макарий, будучи воспитан на киевских традициях, тяготел, скорее, к римско-католическим пособиям и системам, это проявилось в чтении лекций по догматике. Несмотря на то, что основу этих лекций составили выбранные места из догматического учения св. Димитрия Ростовского (на выборе которого особо настаивало академическое начальство), молодой бакалавр значительно изменил структуру курса, чем навлек на себя недовольство м. Филарета (Дроздова) и арх. Антония (Амфитеатрова). Критике в первую очередь подверглось, например, вынесение на первое место отдела о Церкви (что вызывало параллели с известными притязаниями католицизма), а также использование в качестве отправного момента соответствующих работ латинских авторов.

Свое фундаментальное сочинение, впервые увидевшее свет в 1849 г., Макарий начинает с изложения его основной цели. «Православно-догматическое Богословие, понимаемое в смысле науки, — пишет он, — должно изложить христианские догматы в систематическом порядке, с возможною полнотою, ясностью и основательностью, и притом не иначе, как по духу православной Церкви». ⁶ Несомненно, что основная установка богослова выражала содержание духовно-академической мысли эпохи: «истину христианского учения выразить в форме, соответствующей понятиям человека XIX века». ⁷ В связи с этим вопрос об отношении догматов к разуму, роли и границах компетенции последнего приобретал для Макария первенствующее значение. Если церковь делит догматы на постижимые для разума и непостижимые,

⁵ Флоровский Г. В. Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 218.

⁶ Макарий (Булгаков). Православно-догматическое богословие: В 2 т. Т. 1. СПб., 1856. С. 1.

⁷ Чистович И. А. О значении философии в мире языческом и христианском // ЖМНП. 1856. №10—11. Сентябрь—октябрь. С. 95.

то, следовательно, важно и разграничение, «по отношению к каким догматам может и даже должно быть допущено употребление разума в Богословии и по отношению к каким нет, и как вообще должен держать себя разум в том или другом случае».⁸ Со ссылками на святых отцов Макарий излагает свою позицию относительно возможности, полезности и даже необходимости философского толкования догматов, ибо отцы церкви «призывали на помощь диалектику, философию, естествознание и другие науки, старались находить в них каждый по мере своего личного разума доказательства или пояснения на откровенные истины».⁹ Но тем не менее, на возможности использования философских аргументов накладывались определенные ограничения. Во-первых, употребление философских конструкций только по примеру древних святых отцов (разум должен постоянно удерживаться в послушании и вере); во-вторых, следование не какой-либо частной философской системе, а вообще здравому разуму и, по советам святых отцов, пользоваться всем, что только можно находить полезного для веры во всех знаниях человеческих; в-третьих, необходимость соображения разума не ставить наравне с самими догматами; в-четвертых, избегание излишних диалектических тонкостей при рассуждении о догматах.¹⁰ Если истины, сообщаемые в догматах, могут быть доступны и сверхразумны, то несправедливо отвергать те догматы, которые недоступны для человеческого разума. В то же время разум и здравый смысл могут облегчить понимание их для верующих и быть полезными, необходимыми при поисках ответов на возражения вольнодумцев. По этому поводу Макарий замечает следующее: «Наконец, известно, что и догматы, постижимые для разума, и особенно догматы непостижимые, всегда подвергались и подвергаются возражениям со стороны вольнодумцев, которые большею частью заимствуются из разума и потому не иначе могут быть и опровергаемы, как при пособии разума».¹¹ При этом делаются ссылки на святых отцов и учителей церкви (Григория Богослова, Иоанна Дамаскина, Григория Нисского, Афанасия Великого и др.), не чуждавшихся заниматься философией и пользовавшихся ею при раскрытии христианского учения. Макарий напоминает

⁸ Макарий (Булгаков). Православно-догматическое богословие. Т. 1.

⁹ Там же. С. 20.

¹⁰ Там же. С. 22.

¹¹ Там же. С. 19.

...обоснования догматического богословия, чья «точное изложение православной веры» явилась образцом разумного обоснования догматического богословия.

Изложение содержания догматов проводится также сквозь призму проблемы «вера — разум». «Все учение свое о Боге в символе веры православная церковь начинает словом верую ...»¹², — пишет Макарий. В то же время истина раскрывается в Св. Писании и в писаниях святых отцов и учителей церкви на основании здравого разума. Положение о непостижимости божественной сущности подкрепляется рациональными доказательствами и рассуждениями, любомудрствованиями. (Например: «Божество необходимо будет ограничено, если оно постигнется мыслию: ибо и понятие есть вид ограничения».¹³) Четко проводится разделение непостижимой сущности и существования Бога, которое познается в его творениях и доказывается, по мнению Макария, ссылками на Св. Писание и на основании здравого разума. Эти доказательства употребляли святые отцы и учителя церкви, они и поныне, напоминает богослов, употребляются.¹⁴ Впрочем, Макарий оговаривает и вопрос о непогрешимости церковной иерархии. В противоположность позиции католицизма о непогрешимости церкви, он выдвигает тезис о возможности заблуждений со стороны частных лиц и представителей церковной иерархии. Так, он пишет: «Но частные ее члены, пасомые и сами пастыри, усвоив себе ее учение, и потом стараясь уяснить его, для себя ли, или для других, могли и ошибаться, как могут и теперь: ибо в этом случае к откровенному учению, преподаваемому церковью, необходимо должны были привмешиваться и личные понятия людей, и каждый мог излагать свои мысли о догмате только по своему крайнему разумению».¹⁵ Такой взгляд, с одной стороны, вполне соответствовал веяниям во внецерковных кругах 40—50-х годов XIX в. (достаточно вспомнить высказывания по этому вопросу И. В. Киреевского и А. С. Хомякова) и несколько смягчал для современных ревнителей чистоты православия впечатление, производимое от выдвижения Макарием на первый план догмата о церкви.

¹² Там же. С. 47.

¹³ Там же. С. 49.

¹⁴ Там же. С. 69.

¹⁵ Там же. С. 151.

близким по содержанию, цели являлось другое сочинение Макария — «Введение в православное богословие», представившее основные принципы изложения вероучения и его апологетической защиты. Собственно сочинение это, изданное в 1847 г. представляло собой также список лекций, прочитанных Макарием в Петербургской духовной академии. Курс, задуманный как «Энциклопедия православного богословия», по распоряжению Св. Синода был переименован во «Введение в православное богословие». Макарий определил предмет новой дисциплины, включивший понятие о православном Богословии (Христианской вере); понятие об источниках православного Богословия: Св. Писании и Св. Предании, диктуемое православной церковью, и понятие о форме православного Богословия как системе. Если Введение в православное богословие должно составить наиболее общие представления о его предмете, источниках, системе, то необходимым пособием при этом, считал Макарий, должны стать опять же соображения здравого разума и исследования историко-философского и историко-культуроведческого характера. Задача сводилась не только к изложению вероучения, но также к его утверждению и защите от возражений вольнодумцев. Макарий во многом близок к основным идеям лекций по умозрительному богословию Ф. А. Голубинского, профессора-протоиерея Московской духовной академии. Жизненные пути этих деятелей православной русской церкви первой половины XIX в. не пересекались, параллели же в их творческих поисках в области развития апологетической аргументации очевидны. Голубинский выделял два направления апологии вероучения: углубление в самого себя, внимание к внешней природе и внешнему опыту. Эти же пути апологетики выделяет и Макарий, но добавляет к ним путь предания и исторической веры, а также путь благочестивой христианской жизни.

«Православно-догматическое богословие» и «Введение в православное богословие» м. Макария, получившего за эти сочинения степень доктора богословия, несомненно, отражали богословские и религиозно-философские идеи своего времени, в первую очередь принадлежащие мыслителям духовных академий (Ф. Ф. Сидонскому, В. Н. Карлову, И. М. Скворцову, А. И. Чистовичу). Сидонский, например, впервые в русской православной традиции в 1833 г. выдвинул тезис о возможности философской апологии догматов (ранее считалось

жения не требуют доказательств и обоснований), за что и был изгнан из академии. Но с 40-х годов эту идею свободно высказывают Ф. А. Голубинский, И. М. Скворцов и другие профессора. Логическим продолжением этой установки и явилось признание права разума, науки, философии на самостоятельные сферы компетенции, выходящие из-под протектората веры и религии. Макарий, разделяя эти взгляды, отстаивает значение разума, давая высокую оценку его роли, допуская полемичность богословия.

В эволюции способов изложения вероучения работы Макария имели несомненное значение, они выгодно отличались от догматик Ф. Прокоповича (XVIII в.), арх. Антония (Амфитеатрова) и П. Терновского. Изложенные понятным, литературным языком, с многочисленными отступлениями и сносками на материалы из истории христианства, богословия и философии, труды м. Макария стали своеобразными энциклопедиями богословских знаний своего времени. Для 50—60-х годов XIX в. работы Макария отражали все прогрессивные веяния современности в области философии, богословия, исторической науки. Допущение возможности философской аргументации в апологетических целях открыло дорогу для широкого религиозно-философского творчества в стенах духовных академий, дало толчок для активной разработки философской проблематики. В этом смысле появление работ м. Макария имеет определенное значение в истории отечественной культуры. Теоретические богословские принципы, представленные в этих сочинениях, получают дальнейшее развитие в академической философии и богословии 70—80-х годов XIX в. в сочинениях профессоров духовных академий П. Липницкого, еп. Никанора (А. И. Бровковича) и др.

Многие десятилетия этот труд по догматическому богословию оставался наиболее авторитетным, принципы же, изложенные в нем, — официально признанными принципами православной церкви. Профессор-протоиерей Петербургской духовной академии С. С. Глаголев еще в 1905 г. характеризовал его так: «Догматическое богословие м. Макария было признано книгой, из которой нельзя ничего убавить и к которой нельзя ничего прибавить».¹⁶

В тоже время необходимо отметить, что широкие возможности, предоставляемые разуму, вызывали возражения со стороны деятелей церкви, тяготеющих к мистико-аскетической тенденции, а также некоторых представителей светской религиозно-

¹⁶ Богословский вестник. 1905. Ноябрь. С. 414.

философской мысли. Однако уже в 50-е годы XIX в. принципы эти, наметившиеся в официальном православном богословии как итог развития академической традиции православия первой половины XIX в., вызвали возражения славянофилов, тяготеющих к откровению, к возрождению во всей чистоте святоотеческой духовности, преодолевающей абстрактность философской мысли, к познанию не только умом, но также чувством, волей, верой. Апелляцию к разуму, наметившуюся в сочинениях Макария, они рассматривали как следование традициям протестантской теологии. Сходную же позицию занимали и некоторые иерархи церкви. Например, арх. Антоний (Амфитеатров) заявил, что составлены новые учебные пособия по образцу лютеранскому, и был близок к истине, ибо Макарий основательно переработал материал западных латинских богословов. Арх. Филарет (Гумилевский) вовсе считал, что во «вздорной путанице» Макария «ни логического порядка, ни силы в доказательствах нет».¹⁷ Макария обвиняли в следовании схоластике. Тем не менее сам богослов под схоластикой в изложении догматики подразумевал нечто иное, а именно — изложение догматов полемически, прямое цитирование латинских авторов (на латыни), включение в рассмотрение вопросов, не имеющих принципиального значения и приводящих к «излишним диалектическим тонкостям». В подобных недостатках обвинял он своих предшественников XVIII — начала XIX в., в чьих курсах догматики зачастую можно было встретить прямые выписки из Гергарда и других иностранных авторов. Если принять к сведению многолетнюю работу Макария по изучению истории Киевской духовной академии и, следовательно, хорошее знакомство его с рукописными конспектами лекций профессоров XVIII в., то можно заключить, что борьбу духовной школы с ее «латинским характером» (предпринимаемую, например, м. Евгением Киевским) богослов знал хорошо. Тем не менее, отдельные отрицательные оценки трудов Макария уже к 70-м годам сменились резкой критикой, показавшей необходимость дальнейшей разработки систематических курсов догматики и аполгетики. Бердяев, например, писал, что «догматическое богословие митрополита Макария, которое Хомяков называл восхитительно-глупым, выражавшее официальную церковность, было снимком с католической схоластики».¹⁸

¹⁷ Флоровский Г. В. Пути русского богословия. С. 22.

¹⁸ Бердяев Н. А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли

Толстой обратился к проблеме анализа догматики православия в конце 70-х — начале 80-х годов XIX в. Эти годы отмечены сложным переплетением политических течений, философских школ, отразившихся в публицистике, в искусстве. «Это было время большого общественного и социально-политического возбуждения, время так называемых "великих реформ", а затем и "обратного хода" Это было время очень решительных сдвигов и глубочайших переслаиваний во всем составе и сложении русского общества, всего русского народа»,¹⁹ — характеризовал эту эпоху Г. В. Флоровский. С одной стороны, усиливающаяся секуляризация и демократизация культуры, которая предполагала тенденцию освобождения личности от духовной диктатуры церкви, начало поисков внецерковных нравственных ценностей. С другой — широкая постановка и осмысление религиозных проблем: в литературе выступили Ф. И. Тютчев, А. А. Фет; в изобразительном искусстве — передвижники, братья Васнецовы, М. А. Врубель; в философии — В. С. Соловьев, К. Н. Леонтьев, Н. Ф. Федоров и др. В 70-е годы великосветские салоны взбудоражены были проповедями лорда Г. В. Редстока, и о них, конечно же, знал Л. Н. Толстой, как и о расширяющихся сектантских движениях в народе (молокане, духоборы, баптисты). Г. В. Флоровский верно заметил, что «в такой исторической обстановке религиозный кризис и "обращение" Льва Толстого в конце 70-х годов перестает казаться обособленным и единичным эпизодом».²⁰

Русское православие в 70 — 80-е годы переживало начало широкого внутрицерковного идейного движения за реорганизацию структуры и управления. Движение это проходило в атмосфере возмущения стяжательством иерархии и, главным образом, монастырей. Полемика о правомерности их огромных доходов, получаемых за счет эксплуатации, а также благодаря жульничеству и предпринимчивости монахов, появляется на страницах церковных периодических изданий «Православное обозрение», «Странник». В то же время это были годы творческой активности в духовной публицистике. Культурная философская среда в России в этот период расширилась, а пробуждению философского интереса способствовали многочисленные периодические издания. Большую роль продолжали играть журналы духовных академий,

XIX века и начала XX века. С. 187.

¹⁹ Флоровский Г. В. Пути русского богословия. С. 285.

²⁰ Там же. С. 402.

такие, например, как «Православный собеседник» (изд. в Казани с 1855 г.), «Труды Киевской духовной академии» (изд. в Киеве с 1860 г.), «Христианское чтение» (изд. в Петербурге с 1878 г.), «Вера и разум» (изд. в Казани с 1884 г.). Эти журналы оказывали, в свою очередь, влияние на философскую ориентацию светских изданий. Если до 80-х годов XIX в. академическая философская мысль развивалась вне соприкосновения со светской отечественной религиозной философией (за небольшими исключениями), то духовная жизнь конца века характеризуется их взаимовлиянием, общностью рассматриваемых вопросов.

В то же время в церкви были сильны и консервативные силы. «Главным идеологом и вдохновителем» этих сил явился обер-прокурор Св. Синода К. П. Победоносцев. В его бытность выполнялись рекомендации «совещания по борьбе с крамолой» 1879 г.: богословское преподавание в светской школе значительно расширилось, в старших классах гимназий было введено еще преподавание догматического и нравственного богословия, подобно семинарским курсам. В высших же учебных заведениях был введен курс Основного богословия (учебным пособием к которому являлся единственный к тому времени и общепризнанный курс м. Макария «Введение в православное богословие», обязательный для студентов православного вероисповедания). Историк русской церкви Н. М. Никольский отмечал, что выбор пал на эту дисциплину потому, что она носила апологетический характер.²¹

По замечанию Г. В. Флоровского, Победоносцев не хотел творческого обновления церкви, его смущали «искания истины»; к В. С. Соловьеву и Феофану Затворнику он относился с одинаковым предубеждением. Он «не хотел, чтобы о вере размышляли и говорили»,²² именно поэтому не находили у него сочувствия спорные богословские и религиозно-философские вопросы. В этом отношении закономерным, по мнению Г. В. Флоровского, явился случай с магистерской диссертацией Е. П. Аквилонова, где автор смог показать неудовлетворительность определения церкви, приводимого в катехизисе. Несмотря на аргументированность позиции Аквилонова, которую разделяли и некоторые высокопоставленные богословы, его диссертация была отклонена. По этому поводу Флоровский сделал вывод, что «более охранялась неприкосновенность катехизиса, чем верность действи-

²¹ Никольский Н. М. История русской церкви. М., 1983. С. 418.

²² Флоровский Г. В. Пути русского богословия. С. 415.

тельному отеческому преданию ... ».²³ «И здесь было сознательное снижение религиозного уровня, "опрошение" самого православия»,²⁴ — считал он.

Теоретическая система православия, выработанная в предшествующий период, обнаруживает свое несоответствие уровню духовных и теоретических запросов верующих в конце 70-х — начале 80-х годов. Официально признанные и вводимые повсеместно «Православно-догматическое богословие» и «Введение в православное богословие» м. Макария, основные принципы академической философии и богословия с конца 80-х годов становятся объектами критики профессоров духовных академий В. Д. Кудрявцева, А. И. Введенского, позже В. И. Несмелова, М. М. Тареева, а также светских религиозных мыслителей (В. С. Соловьева), ищущих новых форм изложения вероучения и его апологии. Критике в первую очередь подверглись схоластичность, «школьно-традиционный подход» и сложившийся в 30—80-е годы стиль рациональности академической философии и метода изложения богословских дисциплин, оставляющие в тени духовно-нравственную жизнь верующего. На смену сочинениям м. Макария пришли учебные пособия по курсам догматики и основного богословия арх. Августина (Гуляницкого) — 1876 г. и профессора Н. П. Рождественского — 1882 г., в которых делалась попытка преодолеть указанные недостатки, приблизить богословие к жизни, к современности, к уровню философских и естественно-научных взглядов. На страницах этих новых для отечественного богословия трудов воспроизводились и анализировались взгляды Канта, Шлейермахера, Якоби, Бауэра, Ренана, Гегель и др. Но новые богословские сочинения не удовлетворили возникшей в обществе потребности возрождения святоотеческой традиции, поиска подлинной религиозной веры, свободной от суеверий и культивирования обрядности. В первую очередь эту потребность высказала интеллигенция.

Л. Н. Толстой, выступивший в начале 80-х годов в ряду других с критикой официального православного богословия, с новейшими сочинениями по богословским дисциплинам знаком не был. В область его интересов поэтому попали наиболее распространенные, доступные широкому читателю катехизис митрополита Филарета Московского (Дроздова), «Послания восточных патри-

²³ Там же. С. 421.

²⁴ Там же. С. 422.

архов» и сочинения митрополита Макария (Булгакова). Анализ и критика Толстого касались не только способов изложения вероучения и приводимой авторами аргументации, но и самой сути излагаемого ими вероучения. Этим разбор догматического богословия, произведенный Л. Н. Толстым, в корне отличался от аналогичных по теме работ его современников.

* * *

Осенью 1877 г. Л. Н. Толстой сделал первую попытку изложить системно свои воззрения — результат долгих и мучительных религиозно-философских раздумий. Но духовные искания продолжались еще долго. Писатель посетил Киево-Печерскую и Троице-Сергиеву лавры, Оптину Пустынь, где встречался со старцем Америкосием. В Московской духовной академии он встретился с ее ведущими профессорами, в числе которых был и В. Д. Кудрявцев. Но встреча разочаровала его — глубокого разговора о вере, о смысле жизни не получилось. Толстой писал: «Прежде чем отречься от церкви и единения с народом, которое мне было невыразимо дорого, я, по некоторым признакам усомнившись в правоте церкви, посвятил несколько лет на то, чтобы исследовать теоретически и практически учение церкви: теоретически — я перечитал все, что мог, об учении церкви, изучил и критически разобрал догматическое богословие; практически же — строго следовал, в продолжении более года, всем предписаниям церкви, соблюдая все посты и посещая все церковные службы. И я убедился, что учение церкви есть теоретически коварная и вредная ложь, практически же собрание самых грубых суеверий и колдовства, скрывающее совершенно весь смысл христианского учения».²⁵ Чтобы отречься от православия и церкви, писателю нужно было отречься от привычных устоев и норм жизни его общества, встать к нему в оппозицию, противопоставить себя многим искренно верующим современникам, друзьям, близким. Все это было непросто ... Окончательное уяснение своей позиции Толстой отразил в своем литературном признании — в

²⁵ Толстой Л. Н. Ответ на определение Синода от 20 — 22 февраля на полученные мною по этому поводу письма // Собр. соч.: В 20 т. Т. 16. С. 543 — 544.

сочинении «Исповедь», законченном в начале 1882 г. Анализ теоретических основ православия в начале 80-х годов («Критика догматического богословия», 1880 г.) стал несомненной вехой на пути идейного становления писателя.

Текст книги м. Макария был им подвергнут кропотливому изучению и сопоставлению. Выявленные противоречия и несуразности, извращения, с точки зрения писателя, смысла Писания явились обличительным материалом официальной исторической церкви. «Нравственное христианство» Толстого и его борьба против «идолопоклонничества» и «формализма» православия стали основной смыслообразующей нитью анализа сочинений м. Макария. Толстой обращает внимание читателя на неясность выражения мысли, туманность положений, казенность текста. «Нельзя было обсуживать, опровергать выраженные мысли, — рассказывал Толстой о начале своего серьезного знакомства с догматикой м. Макария, — поэтому что ни одной ясно выраженной мысли нельзя было поймать. Только что хочешь ухватиться за мысль, чтобы обсудить ее, как она тотчас же выскользывает именно потому, что выражена была умышленно неясно, и невольно я обращался к анализу самого выражения мысли, и оказывалось, что мысли определенной никакой нет, слова все не имеют того смысла, который они имеют обыкновенно в языке, а какой-то особенный, но такой, определения которого не дано».²⁶

Писатель находит сочинения м. Макария казенными по языку; для него это означает отсутствие зова сердца, Божественного озарения, т. е. как раз того, что именно, по его мнению, и присутствовало в творениях апостолов, в писаниях святых отцов. Начав изучение догматики с изучения символа веры по греческому тексту (в дословном славянском переводе) и перейдя затем к упомянутым современным сочинениям, Толстой, по собственному его признанию, все более чувствовал увеличивающуюся путаницу в понимании смысла терминов, различных мест вероучения, что усиливало его несогласие с исторической современной ему церковью. Наглядно эта путаница и несоответствие обнаружилось при сравнении богословия Иоанна Дамаскина и м. Макария. «Читая в этих сочинениях, приводимых из апостолов и, так называемых, отцов церкви, те самые выражения, из которых славется Богословие, — пишет Толстой, — видишь, что

²⁶ Толстой Л. Н. Критика догматического богословия // Соч. графа Л. Н. Толстого. 12-е изд. Ч. XIII. М., 1911. С. 82.

это — выражения людей верующих, слышишь голос сердца, несмотря на неловкость, грубость, иногда даже ложность выражений ... »²⁷ У писателя возникает спонтанное сравнение с первоначальным учением христианства, центр тяжести которого, по его мнению, падал именно на нравственную сторону учения. С одной стороны, — «голос сердца» древней апостольской церкви, которую Толстой идеализирует, с другой — историческая иерархия, теоретикам которой «и дела нет до сердечного смысла» приводимого ими выражения.

С точки зрения писателя, в то время как апостолы и святые отцы говорят о своих религиозных чувствах и вере, Макарий компилирует тексты, достигая их апологетического звучания. «Ему нужно составить свод такой, — заключает Толстой о работе православного иерарха, — при котором бы казалось, что все, написанное в так называемых священных книгах и у всех отцов церкви, написано только затем, чтобы оправдать символ веры».²⁸ Апелляция Толстого к вероисповедной и нравственной чистоте первоначального христианства не случайна. Писатель идеализирует его, конструируя в своих художественно-публицистических произведениях (например, в передававшемся в списках с 1902 г. сочинении «Разрушение ада и его восстановление») модель «первенствующего христианства», далекого от распрей, единого в своей любви к Богу, не связанного, якобы, церковью и узами церковной обрядности и догматическими условностями. Для писателя сущность христианства лишь в его нравственном учении, определяющем практически принципы жизни. Именно поэтому он не приемлет догматику, как регламентирующую учение и как навязанную церковью.

Профессор Московского университета церковный историк А. П. Лебедев, исследуя вопрос об отношении и оценке Толстым исторической жизни церкви в одной из своих публичных лекций, так расставил акценты: «Св. ап. Павел называет церковь "столпом и утверждением истины" (1 Тим. 3, 15); а Толстой как бы в оппозицию апостолу признает ее наоборот, столпом и утверждением лжи».²⁹ Действительно, оценка Толстым церковного института и факта его возникновения определена. Толстой считает вопрос о социальной роли церкви и ее толковании в догматике

²⁷ Там же. С. 84.

²⁸ Там же.

²⁹ Богословский вестник. 1904. Январь. С. 58.

одним из основополагающих, а догмат о святой, непогрешимой, руководимой Св. Духом церкви, хранительнице вероучения, первенствующим догматом православия, от которого зависит и решение многих других вопросов. По-своему истолковывая учение Христа, Толстой отрицает церковную иерархию, паразитирующую, по его мнению, на этом учении. Именно поэтому разбор догмата о церкви переходит в его разоблачение. Показывается его противоречивость и неопределенность, ибо богословие трактует церковь и как собрание верующих, и как непогрешимую церковную иерархию, преподающую догматы и вероучение. Защищая и доказывая свои права, эта иерархия ссылается на то, что установил ее Христос. Но в текстах первоначального христианства Толстой не находит упоминаний, а тем более учреждений этого религиозного института. Критика богословского толкования догмата о церкви и обвинение современного исторического православного церковного института, скомпрометировавшего себя в пособничестве государству, приводят писателя к отрицанию его вовсе.

Следует заметить, что дискуссии по поводу догмата о церкви 40-х годов занимали многих современников. А. С. Хомяков, например, посвятил учению о церкви, о соборности специальные богословские сочинения (впервые из-за препонов цензуры опубликованные за границей). Макарий также считает догмат о церкви первостепенным, чем и вызывает неодобрение официальной иерархии. Толстой был знаком с веяниями времени. Но он не принял попытки Хомякова найти новое философское толкование догмата и тем самым снять очевидное противоречие между действиями конкретного человеческого учреждения и текстами Нового завета. Толстой обнаруживает при этом хорошее знание текстов А. С. Хомякова, из которых он четко выделил основные идеи: отрицание непогрешимости исторической человеческой иерархии и единство всех верующих, связанных благодатью и любовью. Но любые попытки подновить догмат о церкви не принимаются Толстым: отрицание непогрешимости церковной иерархии ставит под сомнение право на вероучительство, а представление о совокупности всех верующих, соединенных любовью, остается всего лишь отвлеченным понятием. Тем не менее догмат о церкви писатель признает основным догматом вероучения, ибо именно церковь сообщает нам учение, которое человек должен принять на веру. От служителей церкви зависит, как пе-

редать его неискаженным, истинным. Здесь и возникает вопрос: соответствует ли историческая церковь своему предназначению? Может ли быть она истинной, находясь в зависимости от государства, оправдывая его зло и насилие (угнетение, смертную казнь, несправедный суд, убийство на войне и т. д.). В сочинении «Разрушение ада и его восстановление» Толстой представляет появление этого социального института в человеческой истории как результат происков дьявола. Именно в уста этого неблагоприятного библейского персонажа вкладываются пояснительные слова: «Церковь — это то, что когда люди лгут и чувствуют, что им не верят, — ссылаясь на Бога, говорят: ей Богу, правда то, что я говорю. Это собственно и есть церковь, но только с тою особенностью, что люди, признавшие себя церковью, уверяют, что они не могут заблуждаться».³⁰

Как уже упоминалось, сравнение Толстым сочинений апостолов и официальной церковной догматики (м. Макария) не случайно. Это понимали и сами богословы. «Все это сделано Толстым лишь затем, — считали они, — чтобы поведать и убедить читателя, как далеко последующая церковь будто бы удалилась от этих идеалов, обратив царство благодати в царство сатаны».³¹ Все последующие годы и даже после смерти великого писателя на страницах официальных печатных изданий православной церкви шло активное опровержение идей, высказанных в его бессмертных, совестливых и честных произведениях. Зачастую возражения эти незаметно переходили в самокритику и самообличение. А. П. Лебедев, например, постарался развеять миф о непогрешимости и высоконравственном первохристианстве и его апостолах, уверяя публику, что они «едва ли чем отличались от лучших представителей церкви дальнейших веков»,³² что им также были присущи сутяжничество, сварливость, предпочтение они отдавали «говорунам», плотским утехам и т. д. Поражает анекдотическая откровенность критики толстовской идеализации христианства, близкой к историческим свидетельствам и поэтому основанной на фактах. Лебедев признал также и недостатки, ограниченность современной богословской литературы, подверженной, по его мнению, изменениям.

Расценивая антибогословскую кампанию Л. Н. Толстого, не-

³⁰ Там же. 1903. Январь. С. 398—399.

³¹ Там же. С. 416.

³² Там же.

льзя искусственно отделить его взгляды и аргументацию от взглядов и аргументации его современников, русских и зарубежных публицистов, философов второй половины XIX в. К критике раннего христианства, к евангельскому призыву равенства и братства, к образу Христа обращались Белинский, революционные демократы, Герцен. Притягивала в первую очередь гуманистическая направленность Евангелия. Шли споры. И Толстой так же, как Белинский, откажется принять учение о божественности Христа, догматы об искуплении, о непорочном зачатии, о воскресении из мертвых. В «*Ответе на определение Синода ...*» в 1901 г. он заявит: «Верю в то, что воля Бога яснее и понятнее всего выражена в учении человека Христа, которого понимать Богом и которому молиться считаю величайшим кощунством».³³ И противопоставление им первохристианства современному преследует, главным образом, две цели: поиск идеала религиозной нравственности и жизни и разоблачение современной церкви, отошедшей от своих высоких исходных принципов. Именно это сравнение, обнажившее для писателя глубину обмирщения современной ему церкви, благословившей все зло государственного насилия, привели его к вынесению ей гражданского обличительного приговора. Великий гуманист встает против зла, насилия, угнетения, смертной казни, произвола самодержавных законов («*Не могу молчать*», «*Ответ на определение Синода ...*», «*Воскресение*» и др. произведения писателя). Отсюда ясен приговор, вынесенный в «*Критике догматического богословия*»: «... я понял, наконец, что все это вероучение, то, в котором мне казалось тогда, что выражается вера народа, что все это не только ложь, но обман людей неверующих, сложившийся веками и имеющий определенную и неизменную цель».³⁴ Как близок этот вывод к антиклерикальным взглядам просветителей XVIII в.!

Но абсолютно ли прав великий гуманист? Разве церковь сама не была в крепостной зависимости от царизма? Разве не разбудили события революции 1905—1907 гг. широкого движения священства за демократизацию общества и структур церкви, за отделение ее от государства, за свободу совести...? Разве не поддержали многие из них бастующих рабочих и их требования демократических свобод? С одной стороны, официальная церковь, Синод, «чиновники в рясах»; с другой — живые люди,

³³ Толстой Л. Н. *Ответ на определение Синода ...* С. 548.

³⁴ Толстой Л. Н. *Критика догматического богословия*. С. 84.

рядовые священники, хорошо знающие нужды паствы своей, искренне верующие.

Вывод о неавторитетности церкви и ее иерархии поставил под сомнение и передаваемое этим религиозным институтом учение. «Но почему я знаю, — пишет Толстой, — что то, что мне преподают как истину, не будет ложь».³⁵ Или еще дальше он заявит: «... то старание, с которым, не сказав ничего о самых догматах, хотят уловить вперед мое согласие на всякий догмат, заставляет меня быть настороже».³⁶ Принципиальные расхождения с учением православия обнаруживаются уже в трактовке Толстым христианских догматов. Для церкви — это вероучительные положения, отражающие мистический опыт, носящие поэтому характер свидетельства, а не умозрительного вывода. Толстой отказывается воспринимать догмат как свидетельство, делая ссылку на высказывания отцов церкви первых веков о принципиальной непостижимости Божества. К тому же, если церковь представляет свое учение через вероучительные положения, выраженные в понятиях, то, следовательно, они и должны анализироваться разумом, выстраиваясь в строгое, логически связанное учение, передаваемое учителями, а затем иерархами церкви. В то же время это учение, по мнению писателя, должно отражать и духовную жизнь, зов сердца людей, его передающих.

Именно с этих позиций Толстой подходит к анализу догматов: отвечают ли они выделенным критериям. Но его разум не принимает многих из них (противен его разуму, например, догмат о троичности Бога и т. д.). Он принимает, выражаясь словами Э. Ренана, «рациональную проверку христианства», и этот рациональный анализ текстов сочинений апостолов и догматики Макария, катехизиса Филарета находит в изложениях массу неточных, а зачастую и противоречивых выражений... Следовательно, Толстой делает свои еретические выводы о том, что неправильно рассуждение об абсолютной истинности догматов и понимание их как извещения через пророков, апостолов и Иисуса Христа о том, что есть Бог, и что это есть то же, что и постижение Бога. Писатель проводит серьезный кропотливый разбор православной догматики и выработанной к этому времени аргументации апологетики. «Софизмы», «умышленный обман» неосторожных и доверчивых людей предострашаются

³⁵ Там же. С. 88.

³⁶ Там же.

рациональным анализом текста «Православно-догматического богословия» м. Макария, катехизиса м. Филарета Московского (Дроздова). Толстой предупреждает теоретиков-богословов: «Что бы вы ни говорили, вы будете говорить все-таки разуму. Вы будете говорить истины Божии, выраженные словами, а слова надо понимать опять-таки только умом».³⁷ Налицо принципиальное разногласие. «Я — человек; Бог и меня имеет в виду. Я ищу спасения: как же я не приму того единого, чего ищу всеми силами души!»³⁸ Религиозный поиск Толстого — это поиск своего понимания Бога. В его критическом разборе проблемы постижения Божества, возможности его доказательства оказываются поэтому центральными теоретическими проблемами. Он никогда не отрицал Бога. «То, что я отрекся от церкви, называющей себя православной, это совершенно справедливо. Но отрекся я от нее не потому, что я восстал на господу, а, напротив, только потому, что всеми силами души желал служить ему»,³⁹ — скажет он позже.

Мучительные поиски в решении религиозных вопросов приводят Толстого к новому сравнению речений святых отцов и положений современного ему богословия. И опять вскрывается противоречие. С одной стороны, первые учителя церкви, согласно учениям которых «только идя по пути разумного мышления, на крайнем пределе разума, можно найти Бога, но дойдя до этого понятия, разум уже перестает постигать».⁴⁰ С другой стороны, современное ему православие, согласно которому «из глубоких, искренних речей апостолов и отцов церкви, доказывающих только непостижимость Божию, выводится самым внешним образом постижимость Бога. Словесная задача богословия — доказать, что Бога нельзя постигать всего, но можно только "отчасти" ...»⁴¹ Толстой вновь выводит противоречие первоначального христианства и исторического православия, представляемого догматикой Макария, катехизисом м. Филарета и т. д. Имеется в виду в первую очередь пересказанный и искаженный Макарием текст Иоанна Дамаскина, в котором говорится о непостижимости сущности Божией и о возможности лишь доказательств его

³⁷ Там же. С. 89.

³⁸ Там же.

³⁹ Толстой Л. Н. Ответ на определение Синода ... С. 543.

⁴⁰ Толстой Л. Н. Критика догматического богословия. С. 95.

⁴¹ Там же.

существования. Мысль у Иоанна выражена следующим образом: «Итак, что Бог есть, это очевидно. Но что есть Он по сущности и естеству, — это совершенно непостижимо и неведомо ...»⁴² Или еще: «Итак, мы не можем ни сказать чего-либо о Боге, ни даже подумать, кроме того, что самим Богом нам изречено, сказано или открыто в Божественных Писаниях Ветхого и Нового завета». ⁴³ Текст м. Макария о первом догмате звучит следующим образом: «"Бог непостижим для человеческого разума; люди могут познавать его лишь отчасти — столько, сколько Он сам благоволил открыть себя для их веры и благочестия". Истина непререкаемая: она ясно изложена в Св. Писании и подробно раскрыта в писаниях св. отцов и учителей церкви, на основании даже здравого разума». ⁴⁴

Вольность пересказа православного иерарха очевидна. Эта вольность приводит и к четко прослеживаемому противоречию: Бог непостижим, и он познается верующим человеком отчасти. Противоречие это Толстым ставится полностью в вину современному ему богословию, точнее м. Макарию, который пытается выйти из возникшего затруднения балансированием между верой и разумом, обращением к церковным авторитетам, решениям соборов и т. д., что еще более, с точки зрения критика, запутывает вопрос. «Приводятся тексты, — пишет Толстой, — одни — отрицающие постижимость Божию, другие — признающие ее. Надо ли откликнуть первое или второе, или согласить их. Богословие не делает ни того, ни другого, ни третьего, а прямо высказывает, что все, что будет дальше о свойствах делений Бога по сущности и лицам, есть истина, потому что так учит непогрешимая церковь, т. е. предание». ⁴⁵ Толстой выявляет у Макария логическую непоследовательность, подмену понятий («постижимость Бога» Макарием приравнивается к «знанию о Боге, принятому на веру»). С одной стороны, критические замечания великого писателя, с другой — мнение авторитетного богослова, считающего, что «если бы познание Бога было бы для нас совершенно невозможным, то суетна была бы и Евангельская проповедь, суетна

⁴²Иоанн Дамский. Точное изложение православной веры. М., 1855. С. 161.

⁴³Там же. С. 159.

⁴⁴Макарий (Булгаков). Православно-догматическое богословие. Т. 1. С. 47.

⁴⁵Толстой Л. Н. Критика догматического богословия. С. 99.

вера наша, и этим открывался бы прямой повод к безбожию». ⁴⁶ Таким образом, с точки зрения Толстого, митрополит Макарий истины Божии выражает словами, а слова обращены к разуму. И здесь кроется противоречие, ибо сущность Бога как начало всего не может быть постижима для разума. Писатель видит в этом выявленном противоречии прямое извращение Св. Писания и речей апостолов, доказывающих только непостижимость Бога. Отсюда — извращение вероучения в богословии, отход от истин, возвещенных Христом.

Вывод Л. Н. Толстого — Бог невыразим в словах и понятиях, все те признаки, атрибуты, эпитеты, которые официальное богословие приписывает Богу, выстраивая стройное учение, бессмысленны и умаляют само понятие Бога. Невозможно выразить логически четко в форме учения то, что дается человеку через откровение. В противовес рациональности официального богословия XIX в. Толстой апеллирует к чувствам. Он хочет «чувствовать» Бога, ибо Бог недоступен разуму (и невыразим в понятиях). В очерке, посвященном философским воззрениям Толстого и являющемся, очевидно, одним из лучших исследований по этому вопросу, П. Сорокин сблизил писателя с мистиками, в частности с Бергсоном: он проводил параллель между «интуицией» последнего и тем, что Толстой называл «чувством». Между тем, апеллируя к религиозному чувству (вере), Толстой все же продолжает утверждать, что вера не должна требовать от него прямого отрицания разума, которое было бы ложью.

Бросаются в глаза в корне противоположные представления о Божестве, принятые в официальном православном богословии и у Толстого. Бог Макария и Филарета антропоморфен, причем ему приписываются определенные свойства (он знает все, знает Себя, знает всевозможное, знает все существующее, знает прошедшее, знает настоящее, знает будущее ...). Бог богословия обладает абсолютными совершенными свойствами, т. е. теми свойствами, к которым человек, в силу своей ограниченности и греховности, лишь стремится. Толстой же представляет себе Бога как безличный абсолют, как философское ответвленное понятие, поэтому он отвергает все перечисляемые в богословии атрибуты, свойства Бога и высказывания о нем. Официальному вероучению гуманист-ересиарх противопоставляет то, к чему пришел он в результате философских размышлений. «Верю

⁴⁶ Макарий (Булгаков). Православно-догматическое богословие. С. 99.

я, — пишет он, — в следующее: верю в Бога, которого понимаю как дух, как любовь, как начало всего. Верю в то, что он во мне и я в нем ... Верю в то, что истинное благо человека — в исполнении воли Бога, воля же его в том, чтобы люди любили друг друга и вследствие этого поступали бы с другими так, как они хотят, чтобы поступали с ними, как и сказано в Евангелии, что в этом весь закон и пророки. Верю в то, что смысл жизни каждого отдельного человека поэтому только в учелении в себе любви; что это увеличение любви ведет отдельного человека в жизни этой ко все большему и большему благу, дает после смерти тем большее благо, чем больше будет в человеке любви, и вместе с тем и более всего другого содействует установлению в мире царства Божия, то есть такого строя жизни, при котором царствующие теперь раздор, обман и насилие будут заменены свободным согласием, правдой и братской любовью людей между собой. Верю, что для преуспевания в любви есть только одно средство: молитва, — не молитва общественная в храмах, прямо запрещенная Христом (Мф. VI, 5—13), а молитва, образец которой дан нам Христом, — уединенная, состоящая в восстановлении и укреплении в своем сознании смысла своей жизни и своей зависимости только от воли Бога». ⁴⁷

К такому заключению приходит Л. Н. Толстой. И это его «я верю» есть утверждаемое право личности на свободный духовный выбор, исключаящий внешнее принуждение поклонению навязанным стереотипам, заклинаниям, идеалам и догмам. Это защита права личности заявить, «что Бог, открыв мне себя в таком бессмысленном, диком выражении: Я — один и три; Я — Отец и Сын, Я — Дух, не дал бы мне ни в своем писании, ни в своем предании, ни в моей душе средств понять, что это значит, а приговорил меня к тому, что для решения вопросов о Нем, о Боге и о спасении о моем, у меня не было другого средства, как поверить аргументам православного Богословия против рационалистов и повторять без понимания того, что я говорю, слова, которые мне продиктует православное Богословие». ⁴⁸ И здесь возникает еще одно разногласие Толстого и официальной догматики. Он полностью отвергает один из основных ее догматов — догмат о тричности Божества, ибо нельзя верить в то, что не понимаешь, что противно здравому смыслу. Толстой и Макария обвиняет в

⁴⁷ Толстой Л. Н. Ответ на определение Символа ... С 548.

⁴⁸ Толстой Л. Н. Критика догматического богословия. С. 157.

непонимании вопроса, ибо тот излагает учение о Троице лишь через критику неpravославных еретических течений, подбирая, по мнению Толстого, доводы и тексты неубедительные. Объяснения же Троицы логического, в виде изложения учения о ней, нет. «И я отвергаю этот догмат, — пишет Толстой. — Не могу не отвергать, потому что признанием этого догмата я отверг бы сознание своей разумной души и сознание Бога».⁴⁹ Толстой отвергает Троицу, следуя здравому смыслу, который не приемлет противоречий. Здравый смысл и противоречие исключают друг друга. Проблема апологии догмата троичности Божества оставалась и остается наиболее сложной в апологетике и христианской философии. То, что не объяснимо на уровне рассудка и разума, пытались осмыслить методом диалектики (как тезис, антитезис и синтез). Именно диалектический метод философской апологии догмата предложил П. А. Флоренский в книге «Столп и утверждение Истины. Опыт православной теодицеи» (1914 г.), тем самым выйдя на новый уровень религиозно-философской рефлексии. Объяснение догмата, данное Флоренским, как бы выводит его из сферы критики здравого смысла...

Вслед за отвержением догмата Троицы Толстой подвергает критике все учение церкви: о сотворении мира, о мире духовном, все догматы Ветхого завета... «То, что я отвергаю непонятную Троицу и не имеющую никакого смысла в наше время басню о падении первого человека, кощунственную историю о Боге, родившемся от девы, искупляющем род человеческий, то это совершенно справедливо, — пишет он. — Бога же — духа, Бога — любовь, единого Бога — начало всего не только не отвергаю, но ничего не признаю действительно существующим, кроме Бога...»⁵⁰ Писатель рассуждает в лучших традициях библейской критики эпохи Просвещения, находя противоречия в Писании. Он проделывает колоссальную исследовательскую работу, сверяя с помощью переводчиков тексты Библии на еврейском и греческих языках и их церковное позднейшее толкование. С точки зрения Толстого, в результате этого превратного толкования в богословие попадает история, совершенно отличная от той, которая была изложена в священных книгах. Так, сравнительному анализу подвергается «заученная нами с детства» история об Адаме и Еве. «Стоит внимательно прочесть первые главы Бы-

⁴⁹ Там же. С. 162.

⁵⁰ Толстой Л. Н. Ответ на определение Синода... С. 545.

тия и церковное изложение падения человека, чтобы убедиться, что рассказываются Библией и богословием совершенно две разные истории».⁵¹

Библия

Макарий (Булгаков)

(1) Змей был хитрее всех зверей полевых, которых создал Господь Бог. И сказал змей жене: подлинно ли сказал Бог: не ешьте ни от какого дерева в раю? (2) И сказала жена змею: плоды с дерева мы можем есть; (3) только плодов дерева, которое среди рая, сказал Бог, не ешьте их и не прикасайтесь к ним, чтобы вам не умереть. (4) И сказал змей жене: нет, не умрете, (5) но знает Бог, что в день, в который вы вкусите их, откроются глаза ваши, и вы будете, как боги, знающие добро и зло.⁵²

1. Первою причиною падения наших прародителей или, точнее, поводом к падению их был змий. Кого же разуметь здесь под именем змия? Моисей называет его мудрейшим всех зверей, сущих на земли; след. относит к числу земных животных. Но судя по тому, что этот змий говорит, рассуждает, клеветает на Бога, старается увлечь ко злу Еву, видим, что здесь в змие естественном скрывается змий духовный, диавол, враг Божий. И Св. Писание не оставляет в том никакого сомнения. Премудрый говорит, что завистию диаволею смерть (след. и грех) вниде в мире человеческого (Прем. 2, 24); сам Спаситель называет диавола человекоубийцею искони и отцем лжи, а всех грешников сынами диавола (Иоан. 8, 44); наконец, св. Иоанн Богослов двукратно и со всею ясностию свидетельствует, что змий великий, змий древний есть именно диавол и сатана, льстивый вселенную всю (Апок. 12, 9; 20, 2). Так постоянно мотрели на змия искусителя св. отцы и учителя церкви ...⁵³

Толстой отмечает, что в тексте Библии в отличие от богословского его толкования «не сказано того, чтобы человека соблазнил злой диавол; напротив, сказано, что научил его этому умнейший из животных. Так что эти два главные основы всего рассказа о грехопадении, именно: бессмертие Адама в раю и диавол, прямо в противоположность тексту выдуманы богословием».⁵⁴

⁵¹ Толстой Л. Н. Критика догматического богословия. С. 184.

⁵² Бытие. 3, 1—5.

⁵³ Макарий (Булгаков). Православно-догматическое богословие: В 5 т. Т. 2. СПб., 1851. С. 173.

⁵⁴ Толстой Л. Н. Критика догматического богословия. С. 186.

Подобным же образом подвергаются анализу и сравнению все сюжеты Ветхого завета: Моисеевы сказания о сотворении мира, о происхождении всего рода человеческого, о происхождении души, о свойствах души человеческой, об образе и подобии Божиим в человеке и т. д. Этот же метод сравнения и анализа применяется Толстым к содержанию Нового завета, и центральной фигурой этого анализа становится личность Иисуса Христа. Как и многие представители исторического направления в библейской критике XIX в., писатель отвергает божественность Иисуса, рассматривая его как гениального проповедника, говорившего о Боге и предложившего миру новое нравственное учение. «Тут описывается учение апостолов, тут вспоминается много раз о Христе, — заключает Толстой по поводу чтения в подлиннике Деяний Апостольских, — и не только ни разу не говорится о том, что он — Бог, но не приписывается ему никакого особенного перед *всякими* святыми значения; он называется не иначе, как проповедником, посланным от Бога».⁵⁵ Для Толстого, изучившего Священное Писание в подлиннике, знакомого с критикой Писания и историей церкви, несомненно, что тогда, когда писались Послания и Евангелия, еще не было и помину о догмате божества Христа. «В самом деле, является человек, который учит людей о том отношении, которое должно быть между человеком и Богом, и проповедует это учение всем людям. Отношение свое и всех людей к Богу он выражает отношением сына к отцу. Чтобы не могло быть никакого недоразумения, он называет себя и людей вообще — сыном человеческим и говорит, что сын человеческий есть сын Божий».⁵⁶ Тему трактовки образа Христа Толстой поднимал и в предисловии к «Краткому изложению Евангелия» (1881 г.), в сочинении «В чем моя вера?» (1884 г.). Поиск подлинного смысла христианства, приведший к ревизии официального богословия, привел писателя к текстам Нового завета, к освобождению истинного учения Христа от позднейших наслоений и извращений, сделанных церковной иерархией. Он пришел к христианству через собственное осмысление Евангелий и Деяний апостолов, он поверил в учение Иисуса из Назарета. По Толстому, учение великого проповедника вовсе отлично от того суеверия, что навязывают людям католическая, протестанская, православная другие иерархии. «Христос — не Бог... кто верит

⁵⁵ Там же. С. 229.

⁵⁶ Там же. С. 230.

в Бога, для того Христос не может быть Бог. В изложении догмата Троицы и всей дальнейшей неизбежной путаницы это было слишком очевидно ... »⁵⁷

И здесь уместно, на наш взгляд, провести параллели с позицией Э. Ренана, который, рассматривая Евангелия, как все прочие книги, старался извлечь из них некоторые исторические данные, которые вышелушивал из повествуемых там чудес. Для Ренана Евангелия не суть книги, написанные с участием Божества. «Евангелия суть легенды; они могут содержать в себе нечто историческое, но, конечно, не все в них должно быть признано историей». ⁵⁸ Так же, как и Ренан, Толстой в сочинении «Краткое изложение Евангелия» проводит реконструкцию сюжета евангелий, отбрасывая все сверхъестественное, стараясь особенно выделить нравственное учение проповедника Иисуса. Подлинное «христианство, — утверждает он, — не только не есть смешение высокого с низким, не только не есть суеверие, но есть самое строгое, чистое и полное метафизическое и этическое учение, выше которого, не поднимался до сих пор разум человеческий и в кругу которого, не сознавая того, движется человеческая деятельность, политическая, научная, поэтическая и философская». ⁵⁹

Критические замечания Толстого распространяются и на отношение православия к Деяниям апостолов. Для мыслителя это творения людей, а следовательно, они не божественны и подлежат доказательству или опровержению. «Как бы близки по времени они ни были к Христу, — писал Толстой, — по учению церкви, они — люди, он — Бог. Все, что он сказал, истинно, все, что они сказали, подлежит доказательству и опровержению». ⁶⁰ Подобный подход предполагал бы новые задачи и сферу компетенции агологетики, но православная церковь рассматривала Св. Предание как непререкаемую истину, основанную на учении божественном.

Рассматривая «метафизическую сторону» богословия м. Макария, Толстой обращает внимание на тенденцию рациональности в обосновании принципов православия. Он видит в «рацио-

⁵⁷ Там же. С. 231.

⁵⁸ Ренан Э. Жизнь Иисуса. М., 1991. С. 18.

⁵⁹ Толстой Л. Н. Краткое изложение Евангелия // Соч. графа Л. Н. Толстого. Ч. XIII. М., 1911. С. 411.

⁶⁰ Толстой Л. Н. Критика догматического богословия. С. 386—387.

нализме» официального богословия, отправляющегося от разума, противоречие с основополагающей идеей Св. Писания: вера — это жизнь сердца. И в этом смысле апологетика, видящая своей основной задачей доказательство бытия Божия, несостоятельна. Она вредна, так как разъединяет людей разных взглядов и вероисповеданий, но она к тому же не способна рациональным, понятийным способом обосновать вероучение. Эта точка зрения подкреплена ссылками на критику рациональных доказательств бытия Божия Канта и Шопенгауэра, очень популярных в светских философских кругах России в 70—80-е годы и привлечших внимание крупных богословов того времени, например таких, как архимандрит Августин (Гуляницкий) и профессор Петербургской духовной академии Н. П. Рождественский, профессор Московской духовной академии В. Д. Кудрявцев. И опять возникает дилемма... С одной стороны, утверждаемая богословием правомерность рациональных доказательств, их необходимость для удовлетворения «потребности верующего ума давать разумный отчет перед собственным сознанием в оправдание своей веры»,⁶¹ с другой стороны, четкое кантовское возражение о самодостаточности мира и невозможности распространения закона причинности на Божество, невозможности его доказательства. И 100 кантовских мысленных талера «перевесили» онтологическое доказательство идеи Бога. Толстой пишет: «Несмотря на то, что я вполне был убежден в невозможности доказательства бытия Божия (Кант доказал мне, и я вполне понял его, что доказать этого нельзя), я все-таки искал Бога, надеялся на то, что я найду его, и обращался по старой привычке с мольбой к тому, чего я искал и не находил. То я проверял в уме доводы Канта и Шопенгауэра о невозможности доказательства бытия Божия, то я начинал опровергать их. Причина, говорил я себе, не есть такая же категория мышления, как пространство и время. Если я емь, то есть причина и причина причин. И эта причина всего есть то, что называют Богом; и я останавливался на этой мысли и старался всем существом сознать присутствие этой причины. И как только я сознавал, что есть сила, во власти которой я нахожусь, так тотчас же я чувствовал возможность жизни. Но я спрашивал себя: "Что же такое эта причина, эта сила? Как мне думать о ней, как мне относиться к тому, что я называю Богом?"

⁶¹Рождественский Н. П. Христианская апологетика. Курс основного богословия. Т. 1. СПб., 1884. С. 327.

И только знакомые мне ответы приходили мне в голову: "Он творец, промыслитель". Ответы эти не удовлетворяли меня, и я чувствовал, что пропадает во мне то, что мне нужно для жизни. Я приходил в ужас и начинал молиться тому, которого я искал, о том, чтоб он помог мне ... »⁶² Но если непропорциональны, безрезультатны доказательства бытия Бога, являющиеся оплотом одной из центральных богословских дисциплин (основного богословия), то, следовательно, закономерно вывод о ненужности и этой богословской дисциплины ...

«Все учение свое о Боге в символе веры православная церковь начинает словом: верую ... »⁶³ Непостижимые разумом истины откровения должны быть усвоены верой. «И так как в откровении, — говорит Макарий, — соответственно трем главным силам души человеческой, уму, воле и чувству, которыми откровение должно быть принято и усвоено, содержатся тройного рода истины: догматические, нравственные и обетования, то и вера христианина проявляется в трех частных видах: а) как вера в теснейшем смысле, которую приемлются и усваиваются истины догматические; б) как любовь, которую и усваиваются истины нравственные, и в) как надежда, которую приемлются и усваиваются обетования».⁶⁴ Для Толстого же неясно положение о вере, усваивающей догматы, ибо в конечном счете она есть не что иное, как слепое следование тому, что говорит иерархия, т. е. послушание. Для спасения в православии необходимо лишь слепое «внешнее согласие» с тем, что проповедует богословие, полное отречение от индивидуального «Я», что означает по сути нравственный диктат для совести. А для писателя царство Божие именно внутри нас («Царство Божие внутрь вас есть» (Лк. 17, 21)). Наша душа — часть Бога, заключенная в телесную оболочку, поэтому она причастна к его свойствам. Она разумна, совершенна, она и любовь, и воля. навязать человеку вероучение послушанием — значит совершить насилие над его душой, что невозможно. Толстой выдвигает свое понимание подхода мыслящей, чувствующей, ищущей личности к христианскому учению. «... Я хочу, — пишет он, — чтобы все то, что необъяснимо, было таково не потому, что требования моего ума неправильны (они

⁶² Толстой Л. Н. Исповедь. Собр. соч.: В 20 т. Т. 16. М., 1964. С. 142.

⁶³ Макарий (Булгаков). Православно-догматическое богословие. Т. 1. С. 47.

⁶⁴ Там же. Т. 2. СПб., 1857. С. 229.

правильны, и вне их я ничего не могу), но потому, что я вижу пределы своего ума. Я хочу понять так, чтобы всякое необъяснимое положение представлялось мне как необходимость разума же, а не как обязательство поверить».⁶⁵

Итак, необъяснимое положение должно представляться мне как необходимость разума... Не этим ли принципом будет движим П. А. Флоренский — знаменитый автор сочинения «Столп и утверждение Истины», ставшего идейной вехой на пути русской академической философии? В своих автобиографических воспоминаниях он особо подчеркивал влияние учения Толстого на становление его юношеских воззрений в 90-е годы.⁶⁶ Действительно, на наш взгляд, критика Толстого дала толчок поискам как в области философской традиции духовных академий, так и в области одной из богословских дисциплин — Основного богословия (апологетики). Философской апологии потребовалось обоснование необходимости религиозной веры и теоретическое разрешение догматических противоречий. Эти вопросы в 90-е годы XIX в. — начале XX в. были поставлены ведущими мыслителями духовных академий (А. И. Введенским, В. И. Несмеловым, П. А. Флоренским).⁶⁷ Религиозно-философские поиски в среде мыслителей духовных академий наряду с другими многочисленными творческими процессами в русской культуре приведут в начале века к ее ренессансу. Но чтобы возможен стал этот духовный и религиозно-философский ренессанс, давший России Трубецкого, Франка, Булгакова, необходимы были новые акценты в православной концепции человека и личности. Из бессловесного послушника церковной иерархии человек должен был превратиться в творческую, ищущую, живую личность, чтобы за ним было признано право на духовный поиск.

Официальная православная концепция человека XIX в. не такова. В 1876 г. архимандрит Августин (Гуляницкий) в «Руководстве к основному богословию» отвергает кантовское нравственное доказательство бытия Бога. «Нужно пересоздать человеческую природу, нужно забыть о ее ограниченности и нравственном повреждении, — пишет он, — чтобы в самом человеке сосре-

⁶⁵ Толстой Л. Н. Исповедь. С. 157.

⁶⁶ Богословские труды. 1982. № 23. С. 264—309.

⁶⁷ По их мнению, основными чертами апологетики должны быть системность, логичность, обоснованность. Апологетические положения рассматриваются как рефлексирующие теоретические концепции, например философские, и как закономерный логический вывод из них.

доточивать все побуждения и цели нравственной жизни». ⁶⁸ Толстой же встает на сторону Качта, для него всякий человек, обладающий душой (частицей Бога, который есть благо), имеет благо внутри себя. Сознавая это, человек перестает быть рабом, его душа приобретает свободу, а стремление к единению с другими людьми, присущая ей, есть любовь. Для Толстого духовное тяготение личности к Богу, осознанное или неосознанное, начинается с ее значимости как частички Божества, а следовательно, и центр «нравственной жизни» также переносится на человека. В 1898 г. в Казани выходит 1-й том «Науки о человеке» профессора Казанской духовной академии В. И. Несмелова, основополагающая идея которого — возвысить нравственное значение человеческой личности, ее достоинства как образа Божия. Могла ли книга В. И. Несмелова сгладить противоречие между мировоззрением Толстого и православным богословием? Конечно же, нет. Ведь «только в начале XX в. критика по-настоящему оценила великую русскую литературу XIX в., прежде всего Достоевского и Л. Толстого». ⁶⁹

В отечественном литературоведении и истории философии обычно не принято рассматривать взгляды Л. Н. Толстого в общем потоке русской философской мысли и социально-общественных движений. Тем не менее проблемы религиозные, вопросы идеологического состояния православной церкви и ее роли в обществе волновали отечественную общественную мысль с самого момента оформления ее как подлинно русской (В. Н. Карпов, И. М. Скворцов, А. С. Хомяков, И. В. Киреевский, В. С. Соловьев и многие другие). «Когда в XIX в. в России зародилась философская мысль, то она стала, по преимуществу, религиозной, моральной и социальной. Это значит, что центральной темой была тема о человеке, о судьбе человека в обществе и в истории», ⁷⁰ — высказывался Н. А. Бердяев. Русский атеизм, связанный главным образом с демократическим направлением и народничеством, а затем и с марксизмом, решал эти проблемы своеобразным путем. Но в большинстве своем русские мыслители выступали с позиций христианского гуманизма, также предполагавшего требование замены нечеловеческих устоев жизни под-

⁶⁸ Августин (Гуляницкий). Руководство к основному богословию, составленное ректором Литовской духовной семинарии. Вильна, 1876. С. 18.

⁶⁹ Бердяев Н. А. Русская идея. С. 237.

⁷⁰ Там же. С. 118.

линно человеческими. Это и религиозные искания морального самосовершенствования через православие (Ф. М. Достоевский, К. Н. Леонтьев), через религиозные ереси (Л. Н. Толстой, толстовцы), через возрождение в отечественной церкви ее исконно русских форм и создание государства, освященного православием (славянофилы). Одна из центральных проблем русской религиозной мысли — соответствие исторического православия идеалам гуманизма и истинного христианства. Правда, «истинное» христианство славянофилы искали в православии средневековой Руси и в святоотеческой традиции; В. С. Соловьев — во вселенской христианской церкви; Л. Н. Толстой — в первоначальном христианстве. В этом духовном поиске истинных форм религиозной жизни рождалось и отношение к человеку как личности, рождался «христианский гуманизм». И Толстой является типичным, но наиболее выдающимся представителем русского гуманизма.

Тем не менее отечественная церковь, до 80-х годов XIX в. не принимавшая А. С. Хомякова и И. В. Киреевского, холодно относясь к сочинениям В. С. Соловьева, в 1901 г. именно Толстого отлучила от православия. Разногласия с ним оказались наиболее резки, а «теоретическое богословие» его было охарактеризовано в академических кругах как «либерально-протестанское».⁷¹ Высказывалось мнение о чуждости учения Толстого для русского народа, что, очевидно, соответствовало действительности, ибо массе темного, неграмотного народа, несмотря на все желание писателя «проститься», оно было недоступно. Земляк Толстого профессор Петербургской духовной академии С. С. Глаголев — человек образованный и очень уважаемый — вспоминал, что религиозная жизнь его родины «мало соприкасалась с подвигнутыми Толстым критическому анализу творениями. Из катехизиса помнили лишь казавшиеся странными славянские выражения, а на большого Макария местные представители богословского знания смотрели как на такой бездонный кладезь мудрости, в который самое лучшее не пытаться проникнуть».⁷² Учение писателя вызывало широкий интерес прежде всего среди образованной православной интеллигенции. Отлучение его имело болезненный резонанс и в этой среде, ведь «отказаться от Льва Толстого значило отказаться от русского гения, в конце концов

⁷¹ Богословский вестник. 1910. Ноябрь. С. 570.

⁷² Там же. С. 561.

отказаться от русского призвания в мире». ⁷³ Очевидно, поэтому среди православных авторов принято верить о предсмертном примирении Толстого с церковью, о чем, якобы, «свидетельствуют опубликованные его письма к священникам, проникнутые духом братолюбия и мира». ⁷⁴ Тем не менее в своем дневнике 27 марта 1895 г. Толстой записал, чтобы перед смертью не допускали к нему церковных служителей. Эту запись он рассматривал как завещание...

* * *

Оценки религиозного учения Толстого, принадлежавшие деятелям русской православной церкви, по большей части отличались непримиримостью. Протоирей Иоанн Сергиев (Кронштадтский), например, в период с 1896 по 1901 г. написал против писателя 22 непримиримые статьи, содержание которых показывало, что знаменитый священник не удосужился изучить сочинения своего оппонента и вникнуть в это учение. «Критика» представляла, скорее, огульную ругань. Так, в статье «О слепоте духовной яснополянского слепца» (1896 г.) Иоанн Кронштадтский писал о Л. Н. Толстом следующее: «Держи бы он эту нелепицу про себя и не омрачай, не морочь ею других, так нет, — надо было всему свету показать свой выживший ум или свое безумство и свою гордыню: — в своей слепоте он всю веру христианскую отвергает и ни во что ее не ставит, как и Церковь православную, Евангелие, священство и все таинства и все Богослужение». ⁷⁵ Впрочем, Иоанн Кронштадтский свой обскурантизм демонстрировал не только в отношении Толстого. Именно по его доносу были прекращены религиозно-философские собрания 1907 г. в Петербурге.

Но учение Толстого не приняли также многие деятели русской культуры, чье мнение заслуживает бесспорного уважения. Так, Г. В. Флоровский обвинил писателя в религиозной бездарности, а его учение определил как «особого рода моральный пессимизм». ⁷⁶ «У Толстого, — писал он, — было несомненное искание

⁷³ Бердяев Н. А. Русская идея. С. 221.

⁷⁴ Богословский вестник. 1910. Ноябрь. С. 575.

⁷⁵ Сергиев И. И. (Кронштадтский). О слепоте духовной яснополянского слепца // Против графа Л. Н. Толстого, других еретиков и сектантов нашего времени и раскольников. СПб., 1902. С. 23.

⁷⁶ Флоровский Г. В. Пути русского богословия. С. 404.

духовной жизни, но отравленное сразу же и искаженное его безудержной рассудочностью». ⁷⁷ Или еще: «Это именно система переделанного христианства». ⁷⁸ Оценка крупнейшего историка русской философской мысли, автора «Пути русского богословия», представляется естественной, ибо надо принять во внимание различие подходов к православию и православному вероучению его и Толстого. Правоверный богослов и рациональный критик догматики исходят из противоположных основополагающих положений, как бы говорят на разных языках, мыслят в разных плоскостях. Хорошо понимая возможность разночтений своих сочинений, а следовательно, ожидая непонимание и критику, Толстой призывал к объективности. «Наименьшее, что можно требовать от людей, судящих о чьем-нибудь учении, — писал он, — это то, чтобы судили об учении учителя так, как он сам понимал его». ⁷⁹ Любой человек, а тем более Толстой, отличительной чертой творчества которого была, по выражению В. В. Зеньковского, его «моральная гениальность», имеет право на собственный духовный поиск и выбор совести.

На наш взгляд, близок к этой позиции о. Василий (Зеньковский), рассматривавший творчество и критические выступления Л. Н. Толстого как закономерные явления в развитии русской философской мысли 70—80-х годов XIX в. Рационализм и схоластика в духовно-академической традиции обнаруживают свою несостоятельность. В 90-е годы православные мыслители, вдохновляемые идеей возрождения подлинной святоотеческой традиции, проявили уже открытый интерес к философскому наследию А. С. Хомякова и И. В. Киреевского, В. С. Соловьева; влияние и популярность «Православно-догматического богословия» митрополита Макария (Булгакова) уходили в прошлое...

«Прямое влияние Толстого уже стихло, и его темы сменились другими, но заслуга Толстого в том, что он отодвинул от нас навсегда предшествующий его времени век Просвещения, век упрощенного решения всех проблем и самодовольного рационализма. С Толстым в XIX век вошло суровое и критическое обличение предыдущей эпохи, и в этом первое и главное значение Толстого в мировой истории, — писал о творчестве писателя

⁷⁷ Там же. С. 505.

⁷⁸ Там же.

⁷⁹ Толстой Л. Н. В чем моя вера? // Соч. графа Л. Н. Толстого. Ч. XIII. М., 1911. С. 552.

Зеньковский. — Но отличие Толстого ... заключается в том, что он не только литературно выразил кризис современности, но и пытался наметить основы нового стиля культуры, нового понимания жизни».⁸⁰

⁸⁰ Зеньковский В. В. Год Л. Н. Толстого // Вестник РСХД. 1960. №58—59. С. 2.

© О. А. Пичурина, 1994.

Пичурина Ольга Алексеевна родилась в 1958 г. в Ленинграде. В 1981 г. окончила философский факультет ЛГУ. Ассистент кафедры философии РГПУ им. А. И. Герцена. Круг интересов — русская культура, история русской философии.

Научное издание

ВЕЧЕ

Альманах русской философии
и культуры

Выпуск 1

Издание подготовлено в АМС-ТЕХ

Подписано в печать 14.12.94. Формат 60x84 1/16. Бумага офсетная. Печать
офсетная. Усл. печ. л. 11,25. Тираж 1100 экз. Заказ 386.

Типография издательского центра Морского технического университета.
С.-Петербург, ул. Лоцманская, 10.