

ВЕЧЕ

Альманах русской философии и культуры

Вып. 14
СПб., 2003

Содержание

ОТ РЕДАКТОРА

НОВАЯ ФОРМУЛА РУССКОЙ ПОЛИТОЛОГИИ

ПРОБЛЕМЫ РОССИЙСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ

В. А. Глуздов, Л. В. Загрекова. ПРАВОСЛАВИЕ И ПЕДАГОГИКА

К 150-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ В. С. СОЛОВЬЕВА

В. С. Никоненко. ПЛАТОН В ОЦЕНКЕ ПИСАРЕВА И СОЛОВЬЕВА
Г. Л. Тульчинский. МЕТАФИЗИКА ПОЛА В УЧЕНИЯХ СОЛОВЬЕВА
И РОЗАНОВА

СОЗВУЧИЕ ИДЕЙ

А. А. Федоров. НИКОЛАЙ КУЗАНСКИЙ И МИХАИЛ СПЕРАН-
СКИЙ: ПРОБЛЕМА СТАТУСА ЧЕЛОВЕКА В «МЕТАФИЗИКЕ ОТ-
НОСИТЕЛЬНОСТИ»
В. С. Федоров. ФЕНОМЕН ГЕТЕ В МЕТАФИЗИКЕ АНДРЕЯ ПЛА-
ТОНОВА

АРХИВНАЯ ПОЛКА

В. А. Бажанов. ВЛАДИМИР КЕРЕНСКИЙ: ЖИЗНЕННЫЙ ПУТЬ И
АКАДЕМИЧЕСКАЯ КАРЬЕРА
В. А. Керенский. ДУХОВЕНСТВО КАК СОСЛОВИЕ: ЕГО ПРАВА И
ПРИВИЛЕГИИ
В. И. Кобзарь. ВОСПОМИНАНИЯ О ЛЕНИНГРАДСКОМ ЛОГИКЕ

КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЕ ЭТЮДЫ

М. А. Коськов. ФИЛОСОФИЯ И ДИЗАЙН
А. Э. Жабрева. ИСТОРИЯ РУССКОГО ДОПЕТРОВСКОГО КОСТЮМА (ПО СТРАНИЦАМ ЖУРНАЛА «НИВА» ЗА 1870–1899 гг.)

НАУЧНАЯ КОМАНДИРОВКА

А. И. Бродский. В ПОИСКАХ ПРОБАБИЛИЗМА. ЛОГИКО-ЭТИЧЕСКИЕ ЗАМЕТКИ О ПОЛЬСКИХ ВПЕЧАТЛЕНИЯХ

Трибуна докторанта

Е. Н. Коновалова. ИДЕЯ СУБЪЕКТИВНОСТИ В РУССКОЙ ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ
О. М. Ломако. МЕТАМОРФОЗЫ МУЗЕЯ В АНТРОПОЛОГИИ Н. Ф. ФЕДОРОВА

НАУЧНЫЕ СООБЩЕНИЯ

Г. Г. Филиппов. ЯЗЫЧЕСКАЯ ОБРЯДНОСТЬ КАК ПРОБЛЕМА ФИЛОСОФСКОЙ КУЛЬТУРОЛОГИИ

ПОЛЕМИКА

М. С. Каган. НЕДОУМЕННЫЕ ЗАМЕТКИ О СТАТЬЕ БОРИСА ПАРАМОНОВА «ПУШКИН – НАШЕ НИЧТО»

ИЗ ИСТОРИИ КНИГОИЗДАНИЯ В РОССИИ

И. В. Дацюк, И. Н. Сидоров. ПЕТРОГРАДСКИЕ СТРАНИЦЫ ИСТОРИИ ИЗДАТЕЛЬСТВА «ACADEMIA»

РЕЦЕНЗИИ

Н. И. Безлепкин Колесов В.В. Философия русского слова.
А. В. Малинов Шапошников Л.Е. Очерки русской историософии XIX–XX вв.
И. Д. Осипов. Исаев И.А. *Politica Hermetica.* Скрытые аспекты власти.

АВТОРЫ НОМЕРА

НОВАЯ ФОРМУЛА РУССКОЙ ПОЛИТОЛОГИИ

140 лет назад, с самый разгар русской борьбы за «освобождение», М. Н. Катков писал: «У нас есть политические партии всех оттенков: консерваторы, умеренные либералы, прогрессисты, конституционалисты (даже не выговорить этого ужасного термина), и демократы, и демагоги, и социалисты, и коммунисты, но нет у нас ничего похожего на политическую жизнь»¹.

Я вовсе не хочу сказать, что эти слова созвучны и нашему времени; моя мысль в другом – у нас так ничего и не изменилось за все эти десятилетия всевозможных «реформ», «революций», «перестроек». Как и прежде, мы много шумим, много фантазируем, но все остается по-прежнему, нет никакого движения вперед, никакого прогресса. Словом, все по-черномырдински: хотим как лучше, а делаем как всегда.

Главным тормозом на пути нашего возрождения является деидеологизированность, отсутствие четко осознанной национальной идеи. Формулы прошлого здесь непригодны. Некогда колоссальную роль сыграла теория «Москва – третий Рим». Теперь, понятно, уподобление Москвы Риму едва ли способно вдохновить нацию. На смену ей в XIX в. пришла уваровская формула «православия, самодержавия, народности», однако она недолго оставалась идеологической опорой Российского государства. Во-первых, православие к тому времени трансформировалось в чисто церковную доктрину, утратившую связь с народным христианством. Во-вторых, самодержавие превратилось в анахронизм на фоне тех процессов республиканизации и демократизации, которые совершались в западноевропейских странах. В-третьих, в многонациональной России только русские соответствовали формуле народности; все же остальные этносы находились либо во вражде, ли-

¹ Катков М.Н. К какой принадлежим мы партии? // Русский вестник. 1862. № 1–2. С.833.

бо в глухой оппозиции с «коренным народом». По справедливому замечанию М. М. Щербатова, присоединяя новые территории, мы, во-первых, не благоустроивали собственные земли, а, во-вторых, приобретали себе все новых и новых противников. В такой ситуации, естественно, идея российской народности сводилась в конечном счете к «русской идее».

Таким образом, ключевым вопросом нашей государственности является национальный вопрос. Новая политическая идеология должна быть нацелена на пропаганду идеи национального единства россиян, при их этническом разнообразии. Только на базе идеи единой российской национальности возможна естественная, органическая централизация власти, без которой не существует целостного государства. Никакие формальные «вертикали власти» здесь не помогут, если без решения останется национальный вопрос. Наконец, третий элемент новой политической формулы касается прав личности. Они могут быть реально гарантированы лишь при условии, что понятие личности будет сопряжено с идеей единой российской национальности, а не разносоставного этноса.

Итак, *целостное государство – единая нация – свободная личность* – таково требование текущего политического момента, такова формула современной политической идеологии. Закрепление и реализация этой формулы – актуальная задача нынешнего этапа развития нашего Отечества.

ПРОБЛЕМА РОССИЙСКОГО ОБРАЗОВАНИЯ

В. А. Глуздов, Л. В. Загрекова

ПРАВОСЛАВИЕ И ПЕДАГОГИКА

Образование рассматривается сегодня в качестве одного из ведущих факторов в социально-экономическом развитии народов и государств. Общеизвестно, что в информационно-технологическом обществе XXI в. определяющим в традировании и наращивании гуманитарности будут системы образования, задающие вектор социализации любого члена общества. Именно поэтому проводимые реформы (реформирования, модернизации и пр.) образовательных систем в большинстве стран мира несут на себе неизгладимую печать гуманитарной насыщенности. В границах образования по своим базовым параметрам (наращивание человеко-ориентированных плодов цивилизации, конституционность, духовность, долг, ответственность, свобода, достоинство существования и т.д.) гуманитарность составляет содержание отсека образовательной деятельности, традиционно называемого воспитанием, и замкнута, прежде всего, на ценностно-мотивационную плоскость человеческой культуры (нравственно-ценностные нормы, правила и алгоритмы социальности и жизневершения).¹ Исторический феномен России – зримое преобладание вектора духовности над вектором заземленной материальности. Следовательно, этот мотив должен быть представлен и в современной Российской системе образования.

В связи с этим представляется важным анализ творческого наследия русских философов-идеалистов конца XIX– начала XX в. – Н.А.Бердяева, В.С.Соловьева, В.В.Зеньковского, Н.А.Флоренского, В.В.Розанова, С.Н.Трубецкого, П.Д.Юркевича и других представителей отечественной религиозной философии. Глубокое осмысление

¹ Концепция модернизации Российского образования на период до 2010 года // Бюллетень Министерства образования Российской Федерации. Высшее и среднее профессиональное образование. 2002. №2. С. 3–6.

этих идей, отражающие общечеловеческие духовные ценности, важно и для решения теоретико-методологических вопросов педагогической науки и для современной практики обучения и воспитания.²

Прежде всего очевидно, что их труды пронизаны идеями антропоцентризма, всемерного возвышения человека. Причем возвышение его именно как личности со всеми присущими ей качествами. «Тайна личности, – писал Бердяев, – ее единственности, никому не понятна до конца. Личность человеческая более таинственна, чем мир. Она и есть целый мир. Человек – микрокосм и заключает в себе все».³ Человек – в центре всего сущего, в центре вселенной, в центре космоса, человек в Боге и Бог в человеке – таков лейтмотив русских философов «серебряного века».

Другой общей чертой мыслителей рассматриваемого философского направления является концентрация их на раскрытии внутреннего мира личности, «восстание» личности, говоря словами Бердяева, возвышение понятия сущности личности до понятия Богочеловека. Квинтэссенция их учения – самореализация личности. С этих позиций обожествления личности философы-идеалисты подходят к проблеме ее формирования, ставя во главу угла морально-нравственное, духовное начало. Бердяев подчеркивал, что духовное начало в человеке означает определенность изнутри в отличие от того состава человеческой природы, который определяется извне.

Большое внимание уделяли философы исследованию проблемы развития и саморазвития личности, ее творческой активности. Человек – часть природы, но в отличие от других ее составляющих, ее мыслящая часть, которая способна познавать мир, активно действовать по ее совершенствованию. Это совершенствование зависит от саморазвития личности, ее способности к такому саморазвитию. Философы утверждали, что человек безграничен в своем духовном развитии как бесконечна сама вселенная. Таким образом, действительность выступает в качестве важнейшей черты духовно-нравственного развития личности.

Важной особенностью учения философов – идеалистов является концентрация их внимания на индивидуальности личности, ее саморазвитии путем самопознания и самовоспитания. Без этих процессов, с наибольшей полнотой раскрывающих индивидуальные качества человека, которые затем претворяются в его творческую практическую

² Замалеев А.Ф. Лекции по истории русской философии. СПб., 1995; Шапошников Л.Е. Философские портреты (из истории отечественной мысли). Н.Новгород, 1993.

³ Бердяев Н.А. Самопознание. М., 1990. С.11.

деятельность, личность состояться не может⁴. Русские философы пропагандировали идею человеческой свободы духа, духовного единения людей и человека с миром и космосом. Эти идеи созвучны задачам духовного саморазвития человека, которые ставит современная гуманистическая педагогика (В.В.Горшкова) и педагогика мира (М.В.Кататченко).

Анализ особенностей культурно-исторических традиций российского образования предполагает рассмотрение проблемы связи российской педагогики как науки о воспитании и философии.

Становление российской науки о воспитании началось с диалога с И.Ф.Гербартом и заочной дискуссии с ним по вопросу совершенной этической системы, которую искал и не находил немецкий ученый. Затруднение Герберта авторы первых в России научных трудов о воспитании (архиепископ Евсевий (Орлинский), П.Г.Редкин) преодолевали, опираясь на православную систему ценностей⁵.

Значительный вклад в философское осмысление проблем воспитания внес Н.И.Пирогов. Уже современники отмечали, что «Пирогов первый у нас взглянул на дело воспитания с философской точки зрения и увидел в нем не вопрос школьной дисциплины, дидактики или правил физического воспитания, но глубочайший вопрос человеческого духа – «вопрос жизни»». ⁶ В знаменитой статье «Вопросы жизни» он выдвинул цель готовить человека к «внутренней борьбе, неминуемой и роковой», за собственное духовно-нравственное совершенство. ⁷ Первостепенная цель воспитания, подчеркивал Пирогов, – научиться «быть человеком». «Быть человеком – это значит научиться с ранних лет подчинять материальную сторону жизни нравственной и духовной». Основными задачами воспитания является воспитание всех сил человека, его нравственности, веры. А последнее должно, считает он, заимствоваться из евангельского учения. К этой мысли, как вспоминал ученый в «Дневнике старого врача», он пришел уже в зрелом возрасте. «Мне нужен был отвлеченный идеал, – писал Пирогов, – недо-

⁴ Додонов В.И. Понятийно-методологические основы духовно-нравственного развития личности в наследии русских философов конца XIX– начала XX века. М., 1996. С.8.

⁵ Кузьмина С.Л. Философия и педагогика: методологические аспекты истории взаимосвязи // Педагогика. 2001. №5. С.8.

⁶ Ушинский К.Д. Педагогические сочинения И.Н.Пирогова // Собр.соч. В 11т. Т3. М.; Л., 1950. С.27.

⁷ Пирогов Н.И. Вопросы жизни // Хрестоматия по истории школы и педагогики в России (до Великой Октябрьской социалистической революции) / Сост. и авт. ввод. очерков С.Ф.Егоров. М., 1986. С.150–166.

стижимо высокий идеал веры. И принявшись за Евангелие, которого я никогда еще сам не читывал, – а мне было уже 38 лет отроду, – нашел для себя этот идеал» (цит. По: 10).⁸

Нравственное воспитание предлагалось осуществлять в ходе целостного педагогического воздействия и собственно при обучении. Под нравственным воспитанием понимались, во-первых, помощь ребенку в осознании окружающего мира и общественной среды, во-вторых, – превращение «добрых инстинктов» в сознательную тягу к идеалам добра и правды, в третьих, – формирование характера и убеждений. Фактически Пирогов восстанавливал связь педагогики с этикой и те христианские идеалы, на которые он призывал ориентироваться, были основой народной жизни на протяжении многих веков.

Педагогическую действительность он рассматривал как культурную данность, с трудом поддающуюся искусственным изменениям. В таких условиях гуманные преобразования, по его мнению, могли стать профанацией: необходимо сочетание теоретических идей с изучением реальной ситуации и поиском естественных путей ее улучшения. Для этого необходимы специальные философско-педагогические размышления о разрешении антитезы «должного» и «наличного».

Подобные взгляды были характерны и для ученых-богословов этого времени. В стенах духовных академий к середине XIX в. сложилась философская традиция, в рамках которой было предложено решение проблемы связи философии и педагогики. Российские богословы были убеждены в том, что вера и разум представляют собой разные способности души, данные человеку для познания божественной истины и находить аксиоматику своего мировоззрения в христианском вероучении.⁹ Именно религия провозглашалась источником нравственных идеалов и учителем человечества. В задачу же философии входило «собрание» эмпирических фактов в целостно христианское мировоззрение. Таким образом, педагогика приобретала самостоятельный статус, опираясь, как и философия, на религиозную доктрину, она была нацелена на духовно-нравственное и творческое развитие личности и передачу накопленного опыта от поколения к поколению.

Большое значение в сохранении традиционно православных приоритетов как основы гуманности и культурной идентичности воспита-

⁸ Гололобова Т.А., Емельянов Б.В. Концепции христианского воспитания в философско-педагогической мысли России конца XIX– начала XX века // Понятийный аппарат педагогики и образования / Отв. ред. М.А.Галагузова. Вып.3. Екатеринбург, 1998. С.144–145.

⁹ Вестник Русского христианского движения. 1997. №1. С.86–87.

ния имели во второй половине XIX века труды по философии, психологии и педагогике П.Д.Юркевича.

В 60–70-е гг. XIX в. возникло первое серьезное противостояние материалистической и христиански ориентированной философско-педагогической мысли в России. В своих философских трудах Юркевич развивал христианское учение о сердце как основе человеческого существа и духовно-нравственном источнике душевной деятельности. Не в мысли, а именно в жизни сердца – переживании, чувствах, реакции – выражается индивидуальность. С этих позиций Юркевич выступал против идеи самозаконности разума, лежащей в основании немецкой классической философии, и против интеллектуализма нового времени, который усматривал в рациональном начале сущность человека.

Религиозно-философские и психологические идеи Юркевича определили характер его педагогической концепции, которая нашла отражение в таких работах Юркевича, как «Чтения о воспитании» (М., 1865) и «Курс общей педагогики с приложениями» (М., 1869). В воспитании ребенка Юркевич решающую роль отводил формированию его духовного мира на основе христианской этики. Специальный параграф в работе «Курс общей педагогики» философ-педагог посвятил цели воспитания. Он считал, что цель воспитания совпадает с целью самой жизни: человек признан реализовать себя как «творение Божье». В частности, он противопоставляет две принципиально отличные цели воспитания: «Система воспитания, имеющая в виду развить в молодом поколении способность удовлетворять нуждам, идущим снизу, понятна и для грубого сердца, потому что эгоизм есть самый умный и самый тонкий наставник во всем, что питает и насыщает его. Но та воспитательная система, которая пробуждает в сердце воспитанника любовь к высшему и идеальному, к священному и божественному, – эту любовь страшную, понуждающую человека забывать о своей милой личности для служения правде и добру, – эта система ожидает воспитателя, способного находить в теле человека невидимую душу, а в невидимой душе неизгладимые зачатки Богоподобия».¹⁰ Конечная заповедь для воспитателя звучит следующим образом: «Воспитавай так, чтобы воспитанник, когда он придет в зрелый возраст, нашел или застал самого себя 1) знающим добро, 2) любящим добро и 3) имеющим силы совершать добро».¹¹

Педагогическая концепция Юркевича содержит много общечеловеческих постулатов, советов, рекомендаций, применимых во все вре-

¹⁰ Юркевич П.Д. Курс общей педагогики. М., 1969. С. 10–11.

¹¹ Там же. С.30.

мена и в педагогических школах разных идеологических ориентаций. Они включают следующие положения:

1. Воспитай так, чтобы человек мог из своих способностей извлекать наибольшую сумму удовольствий.
2. Воспитай так, чтобы его способности сделались наиболее производительными.
3. Воспитай так, чтобы он был годен для общества.
4. Воспитай так, чтобы он сделался силен в мудрости и добродетели.¹²

Педагогические труды Юркевича явились для своего времени наиболее содержательными и доступными широким кругам читателей, были источниками гуманистических идей, основанных на признании христианских ценностей.

Значительный вклад в философское осмысление проблем воспитания внес Розанов, который начинал свое триумфальное шествие в русской литературе конца XIX– начала XX столетия и как философ-педагог. Взгляды Розанова на личность и воспитание изложены в работе «Сумерки просвещения» (1899), которую он считал одним из лучших своих сочинений. В этой работе он обосновывает неизвестные до него подходы к воспитанию.¹³ Розанов стремился отойти от естественно-научного или утилитарного объяснения явлений воспитания. Он утверждал, что нельзя изучить человека с помощью методов и средств, используемых в естественнонаучном познании. Невозможно разложить человека на элементы, как делали это психологи его времени, создавая различные «профили» и выделяя множество «качеств» личности. Только *целостный подход к человеку*, его пониманию могут помочь науке найти пути решения проблемы, – утверждал Розанов.

Важнейшей целью воспитания является, согласно концепции Розанова, – приобщение человека к религиозным ценностям, к пониманию, кто он, среди чего живет, для чего рожден. Невозможно быть человеком «без всех тех знаний, о которых молчит наука, в которых немо государство, которых не знает искусство и которые озаряют нашу жизнь, осмысливают наше лицо в религии, в церкви, в единении нашем с тьмью веков и далью народов? Не сведущ – но освещен, ограничен в делах – но бесконечен в предметах помышления, момент, переходящий на земле – но не имеющий конца в будущем веке, – вот чело-

¹² Там же. С.195.

¹³ Василий Васильевич Розанов и философско-педагогическая мысль о воспитании личности // *Фрадкин Ф.А., Плохова М.Г., Осовский Е.Г.* Лекции по истории отечественной педагогики. М., 1995. С.4–26.

век религиозный...». ¹⁴ Розанов всегда восхищался ребенком, он для него – «любимец Божий».

Воспитание для Розанова слитно, неотъемлемо от образования. Опираясь на свой педагогический опыт (Розанов более 10 лет работал по окончании Московского университета преподавателем истории и литературы в гимназиях Брянска, Ельца, Белого Смоленской губернии), он фактически впервые в России конца XIX в. обосновал идею необходимости научной разработки философии образования и воспитания.

Известно, что в это время велись педагогические поиски реформ и преобразований русской школы. Розанову принадлежит заслуга в том, что он один из первых заметил принципиальные причины застоя в развитии отечественной школы: ее несамостоятельность, подражательность, карикатурное копирование ложных европейских традиций и др. Застой в русской школе Розанов связывал с нарушением следующих трех принципов образования: во-первых, *принципа индивидуальности*, который требует от образуемого (ученика и образующего (учебного материала) сохранения «особенности» (не ученик вообще и не знание вообще); во-вторых, *принципа целостности*, основанного на том, чтобы «всякое входящее в душу впечатление не прерывалось до тех пор другим впечатлением, пока оно не внедрилось, не окончило своего взаимодействия с нею, потому что лишь успокоенный в себе, незанятый ум может начать воспринимать плодотворно новые серии впечатлений»; в-третьих, *принцип единства типа*, состоящего в том, чтобы «все преобразующие впечатления, падающие на данную единичную душу, или, что то же, исходящие из данной единичной школы, были непременно одного типа, а не разнородные или не противоположные». ¹⁵

Важность разработки нового подхода и нового осмысления целей образования и воспитания личности человека обуславливает, согласно утверждению Розанова, необходимость философского осмысления этих проблем. Розанов писал, что мы имеем дидактику и ряд дидактик, «имеем педагогику как теорию некоторого ремесла ли, искусства ли (внедрять данную тему в данную душу). Но мы не имеем и не имели того, что можно бы назвать философией воспитания и образования, т.е. обозначения самого образования, самого воспитания в ряду остальных культурных факторов и также в отношении к вечным чертам человеческой природы и постоянным задачам истории».

¹⁴ Розанов В.В. Сумерки просвещения. М., 1990. С.144–145.

¹⁵ Там же. С.92–101.

Углубленное развитие концепция христианской педагогики получила в работах известного христиански философствующего педагога XX века Зеньковского.

Основные области философии, занимающие Зеньковского, касались вопросов познания, а также вопросов, связанных с природой и назначением человека. При этом «загадка человека» может быть решена, по мнению Зеньковского, только при объединении философии и христианской педагогики. Он писал, что «попытки автономно поставить темы философской антропологии, т.е. освободить от предпосылок, идущих как от естествознания, так и от богословия, – настолько были неудачны, что они только яснее подчеркнули старое положение, что человек стоит на грани двух миров. Человек включен в Космос, в поток природного бытия, но в то же время он дышит горным воздухом, глядится в мир иной, загораясь его вдохновениями и озарениями».¹⁶

Проблемы воспитания человека Зеньковский рассматривал в свете христианской антропологии. Он обратил внимание на то, что существует «слабость и некая растерянность современной педагогической мысли, связанная с ее подчиненностью принципам натурализма, тогда как надлежащее свое осмысление педагогическое творчество может найти лишь на почве религии, в частности – в системе христианской антропологии».¹⁷ Он поставил задачу изучить историю христианского воспитания, восстановить его потенциал, акцентируя внимание на наиболее значимых чертах и особенностях.

По мнению философа, имеются различные педагогические теории, в основе которых лежит определенное мировоззрение. Эти теории сводятся к трем основным формам: *натуралистической* (в ней творческое самоопределение человека не определяется), *трансцендентальной* (здесь не определяется связь и зависимость человека от высших сил) и *супранатуралистической* или *религиозной* – единственно верной, по его мнению, форме, дающей человеку объяснение его высших сил и целей.¹⁸

Основные постулаты христианской педагогики Зеньковского сводятся к трем положениям:

1. Учение о детской душе должно включать учение об образе Божьем и греховности человека, подлежащей устранению через раскрытие и укрепление духовных сил человека; это возможно лишь в Церк-

¹⁶ Зеньковский В.В. Проблемы философской антропологии // Современные записки. 1938. Т.66. С.427.

¹⁷ Зеньковский В.В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии. М., 1993. С.5.

¹⁸ Там же. С.12–17.

ви. Поэтому основная цель педагогического воздействия – раскрытие образа Божия через педагогику и подготовка их как к жизни мирской, так и вечной.

2. Изучение различных душевных явлений показывает, что духовный процесс включает в себе ключ к пониманию всего, что происходит в человеке. Его и нужно изучать и использовать в педагогике, памятуя, что не моральный, а религиозный духовный процесс возрастания образует истинную и последнюю тему воспитания детей.

3. На первом месте иерархически в педагогике стоит не воспитание интеллекта, а рост духовного богатства личности ребенка. Поэтому необходимо, чтобы раскрывались и укреплялись религиозные силы души, что возможно при правильном подходе к дуализму мира и Церкви.

Важнейшим компонентом педагогической концепции Зеньковского является его учение о целях воспитания и сущности педагогического процесса.

Известно, что категории «цель воспитания подрастающего поколения» придавали большое значение все педагоги, независимо от их философской ориентации. Это обусловлено тем, что цель выполняет в образовательном процессе системообразующую функцию и определяет содержание, методы, формы образовательного процесса. Зеньковский также считал, что «в системе педагогики вопрос о цели воспитания является... главным. Нельзя воспитывать, не сознавая цели воспитания». В качестве ведущей цели воспитания он выделял «раскрытие образа Божия в ребенке», «становление внутреннего человека». «Наше вмешательство в жизнь ребенка имеет смысл лишь в том, чтобы помочь раскрытию образа Божия в ребенке и устранить все то, что замедляет это раскрытие. Кроме нашей помощи ребенку в нем действует, конечно, и Господь, ибо душа сообразна Богу, Который каждого любит как Отец и о каждом заботится. Раскрытие образа Божия, становление внутреннего человека – это есть то, помочь в чем и должно воспитанию».¹⁹

Основная цель воспитания предполагает, согласно Зеньковскому, реализацию трех основных задач:

1. Воспитание в вечной и в земной жизни, которые должны быть правильно сочетаемы и должны образовать единую, целостную задачу воспитания. При этом «не только в принципе, иерархически, но и для педагогической работы важнее задача подготовки к вечной жизни.

¹⁹ Зеньковский В.В. Педагогика. М., 1996. С.40.

Ударение на подготовке к земной жизни должно быть на втором месте». ²⁰

2. Вторая задача воспитания – подготовка к свободе во Христе, воспитание свободы. «Дар свободы, – пишет Зеньковский, – связан с образом Божиим, пребывающим в человеке. Свобода в натуральном порядке дана каждому, но она не имеет самого ценного, что есть в свободе – внутренней связи ее с добром, с правдой – наша свобода есть свобода и к добру, и к злу». Раскрывая педагогический аспект проблемы свободы, философ предостерегает от ошибочной ее трактовки: некоторые воспитатели и родители признают, что детям нужно дать свободу, но при условии «зоркого наблюдения за ними», или ограничивая «свободу ребенка надзором или препятствием». Правильное решение этого вопроса, по мнению философа, дано в словах Иисуса Христа: «Познавайте истину, и истина сделает вас свободными». Христианское воспитание состоит в усвоении дара свободы. При этом очень важно устанавливать тесную связь усваиваемых детьми идей о свободе с христианской жизнью. «Воспитание к свободе не должно идти по линии близорукого интеллектуализма, но должно быть связано с жизненным опытом ребенка», – отмечает Зеньковский. ²¹

3. Третья задача воспитания, согласно концепции Зеньковского, – это учет в педагогической практике принципа иерархического строения человека. «Человек построен иерархически в соотношении его сил и свойств, – пишет философ, – но Богом установленная иерархия была нарушена грехопадением, и развитие человека есть лишь восстановление нормальной иерархии сил. Норма, заложенная в нас, ныне предстает как задача и путь, и роль воспитания заключается в том, чтобы подвести дитя к внутренней жизни, к работе над собой, к овладению даром свободы». ²² Этот путь бесконечен, – подчеркивает он, – поэтому воспитание не может дать ничего законченного: главное – безостановочное движение по пути к совершенству.

Учение Зеньковского о педагогическом процессе, который находится в «наибольшем своем развитии и цветении» в школе, – включает три основных аспекта – ученик, учитель, педагогическая среда.

Теоретический и практический интерес представляет учение Зеньковского о педагогической среде. Согласно этому учению, педагогическую среду школы создает личность авторитета. Относительно сущности авторитета существует три теории:

²⁰ Там же. С.40–41.

²¹ Там же. С.43.

²² Там же.

1. *Теория волюнтаристическая* (объясняет школьное взаимодействие влиянием крепкой воли старшего на неокрепшую еще волю младших).

2. *Теория интеллектуальная* (суть авторитета – в силе внушения, исходящего от учителя).

3. *Теория эмоционалистическая* (наиболее верная, она основана на признании, что главное – вера в авторитет).

Педагогическая ценность авторитета заключается в стимулировании творческих сил ребенка. Учитель должен быть другом и помощником ребенку. С помощью учителя дети понимают и усваивают новый материал. «Присутствие авторитета, дающее опору и чувство уверенности ученику, – пишет Зеньковский, – влияет коренным образом на всю его установку. Оно обогащает ученика тем, чего у него не имеется. Если устранить учителя, то все вдохновение пропадет».²³

Существует сопряженность авторитета и школы: школа есть там, где есть авторитет, и обратно. Вместе с тем, философ отмечает, что между авторитетом школы и авторитетом Церкви существует различие, которое обусловлено различием природы школы и Церкви.

Характеризуя ученика как компонента педагогического процесса, Зеньковский рассматривает его как особую педагогическую категорию, форму, которая часто не позволяет дойти до внутренней души ребенка. Он выделяет следующие две характерные особенности психологии ученика: а) этика, «почти совпадающая с этикой заговорщиков»: ученики всегда смыкаются в группу, более или менее противостоящую учителю, что создает коренной дуализм в школе; б) он подчиняется законам социальной структуры и занимает определенные социальные позиции в классе как социальном организме, что часто предрешает детские пути.

Зеньковский глубоко и всесторонне анализирует особенность третьего компонента педагогического процесса – учителя, характеризует его психологию. Примечательно, что философ рассматривает роль учителя как одну «из самых неблагодарных и тяжелых». «Результаты работы священника и врача могут проявиться непосредственно, – пишет он, – и поэтому могут породить чувство благодарности и социальной нужности. Все, что делает учитель, дает плод не скоро... Мы уверены, что педагог, как няня, должен непрестанно с нами возиться, и эта уверенность часто создает почву для благодушной насмешки над педагогами. Поэтому нет ничего неблагодарнее и вместе с тем внут-

²³ Там же. С.57.

ренне-почетнее роли учителя. «Мне время тлеть – тебе цвести», это может служить идеальным лозунгом в отношении к детям».²⁴

Зеньковский выделяет следующие внешние особенности работы учителя: педагог все время думает не о себе, а о ребенке; он все время только отдает, но никогда не получает; он должен идти жертвенным путем, и его мало ценят не только дети, но и взрослые.

Психология учителя характеризуется, по его мнению, главным образом чувством его заботы о детях: учитель должен думать, чтобы ученик получил возможно больше пользы. Но часто эта основная добродетель педагога (озабоченность) приводит к обратной стороне этого чувства – боязни «как бы чего не вышло». В целом, по мнению Зеньковского, специфические особенности профессиональной деятельности учителя могут привести к таким чертам как:

– «мелочный педантизм»: педагог часто становится требовательным, молочным и беспокойным;

– усталость, неподвижность, косность, стремление остановиться на шаблоне. Эти качества вырабатываются «ввиду необыкновенно тяжелых и нервных условий». Поэтому норма для педагогической работы должна быть, по мнению Зеньковского, не 25 лет, как это установлено, а 15 лет;

– самоуверенность, не допускающая никакой критики и затрудняющая координацию педагогической работы в целом. «Такая самоуверенность, – пишет Зеньковский, – погруженность в себя, переходящая в непрозрачность друг друга, является законом психологии учителя. Поэтому же педагоги иногда теряют чувство действительности, теряют светлый взгляд на свою работу. Педагог начинает любить в детях свое *отражение*, являющееся ему в повторении детьми его же объяснений, слов и формул, если дети дают ему что-нибудь свое, *не его*, то он уже недоволен. Уйти от этой психологии, чтобы видеть и искать суть дела, а не свои слова, – очень трудно».²⁵

От всех крайностей и искушений освобождается учитель только на основе педагогического идеализма.

При рассмотрении особенностей педагогического процесса Зеньковский убедительно показывает, что нельзя понимать его только как обучение; считает, что педагогический процесс всегда страдал интеллектуализмом. Основная нить педагогического процесса лежит на путях воспитания. В связи с этим он рассматривает сущность педагогики, подчеркивая, что «педагогика не есть техника, но – искусство... потому что педагогика есть творческая работа. Здесь *творческое* использо-

²⁴ Там же. С.59.

²⁵ Там же. С.60–61.

вание детского материала достигает высшей формы, ибо творить из детей живые существа – это задача более трудная, чем, например, живопись».²⁶

В работе «Русская педагогика в XX веке» Зеньковский предрекает для русской педагогики новые направления развития. Он пишет: «Русская педагогическая мысль переживает в самой острой форме борьбу религиозных сил, но есть все основания говорить о том, что эта борьба кончится капитуляцией антирелигиозных сил, сознающих свое бессилие и бесплодность. Но лишь реальная победа над ними, освобождение России, наступление новой органической эпохи даст возможность идейной и жизненной реализации начал, которые развивают религиозное направление в педагогике. Русская педагогика стоит пока на пороге этого грядущего торжества духовных сил над антирелигиозными, но в ее построениях уже намечены основные предпосылки для того понимания школы, для того ее построения, которое, вобрав в себя итоги исканий русских педагогов, найдет вечные и прочные основы воспитания в единении с Церковью Христовой».²⁷

Религиозная (христианская) концепция возникновения и развития мира и человека повлияла определяющим образом на выявление источников официальной педагогики XIX века, являясь ее методологической основой. Об этом свидетельствует анализ учебных курсов, излагающих ее основы и изучаемые в духовных и других учебных заведениях. К ним, в частности, относится «Курс педагогики» М.Чистякова (1875г.), «Общая педагогика» К.Ельницкого (1894г.), «Полный курс педагогики» проф. М.Олесницкого (1895г.).²⁸

Христианство было главным источником просвещения на Руси. Именно оно принесло сегодня высшие нравственные принципы, четкое представление о добре и зле, о взаимоотношениях Бога и человека, без чего немислимо просвещение. Все это стало тем основанием, на котором стало развиваться русское просвещение.

Значительный вклад в развитие духовной культуры россиян вносит и современная православная Церковь. «Образование, – по мнению Святейшего Патриарха Алексия, – это главная задача Церкви. Ведь само это слово происходит от слова «образ». Образовать человека означает не просто передать ему некую сумму знаний, но и выявить в нем определенный образ. Христианский взгляд на человека видит в

²⁶ Там же. С.63.

²⁷ Зеньковский В.В. Русская педагогика в XX веке // Зеньковский В.В. Педагогика. М., 1996. С.153.

²⁸ Загрекова Л.В. Официальная педагогика России XIX века // Педагогическое обозрение. Н.Новгород, 2001. №3.

нем образ Божий. Во многих людях он замутнен и затемнен грехами, но до конца не уничтожен, поэтому задача духовного преображения человека, которой служит Церковь, сродни задаче реставраторов икон: темный лик надо очистить от наслоений и явить миру изначальную красоту и сияние красок и линий, гармонию лика».²⁹

Таким образом, наследие русских философов – идеалистов имеет не преходящую культурную историческую ценность. Заключение в их концепциях гуманистический потенциал несомненно важен и ценен для разработки теоретико-методологических основ современного образования, идей его модернизации. Обращение к духовно-нравственным традициям отечественного образования и воспитания, фундаментом которых было православие, имеет большое теоретическое и практическое значение для углубленного осмысления проблем духовного становления человека в разные годы его жизни.

²⁹ Слово Святейшего Патриарха Алексия по случаю его избрания академиком Российской академии образования // Педагогика. 1993. №3. С.3.

В. С. Никоненко

ПЛАТОН В ОЦЕНКЕ ПИСАРЕВА И СОЛОВЬЕВА

Философия Платона традиционно более близка православному мышлению, чем философия других идеалистов древности. Учение Платона о благе и о мире идей через отцов церкви более органично, чем аристотелизм, сочеталось с представлениями православия о соотношении веры и знания. Это выразил в русской философии Максим Грек, который говорил о философии Платона как «богоугодной». Платонизмом пронизаны сочинения Епифания Славинецкого, Симеона Полоцкого, Сильвестра Медведева и других русских мыслителей XVII–XVIII вв. Однако в XVIII и XIX вв. мотивы платонизма, по существу, исчезают из русской философской мысли, за исключением, пожалуй, М.М.Щербатова и Д.В.Веневитинова, да и то в данном случае мы видим нравственное или художественно-эстетическое прочтение античного мыслителя. В то же время не следует считать, что философия Платона в ее метафизическом аспекте была неизвестна в России. В историко-философских сочинениях, как переводных, так и отечественных, достаточно подробно излагалось учение Платона. Особенностью отношения русских мыслителей к Платону было отсутствие критического анализа его идей.

В конце XIX в. к философии Платона обратился В.С.Соловьев. Он переводит Платона, пишет о нем большую статью «Жизненная драма Платона». С этого момента Платон и его философия входят неотъемлемым элементом в философские системы Е.Н.Трубецкого, С.Н.Трубецкого, П.А.Флоренского, А.Ф.Лосева и др.

Обращение Соловьева к наследию Платона вполне закономерно в свете характера идеалистической системы русского философа. Истинно сущее, предшествующее как мощь и творец бытия самому бытию, мир идей как сущность истинно-сущего и тому подобные понятия Соловьева являются прямым продолжением линии Платона в философии. Все обстоит настолько естественно, что, кажется, вся проблема Платон

–Соловьев сводится к поиску единомыслия обоих философов. Выяснение сходства философии Платона и философии Соловьева, раскрытие платонизма как идейного источника философии Соловьева – это крупная историко-философская проблема, требующая сравнительного анализа обеих систем. Однако сама по себе эта проблема, можно сказать, лежит на поверхности. Определенную загадку представляет другая проблема, а именно, причины обращения Соловьева к наследию Платона в конце своей жизни и написание им названной статьи о Платоне.

Статья Соловьева «Жизненная драма Платона» появилась в свет в 1898 г. Это единственная проблемная статья о Платоне в наследии Соловьева. В ней философия Платона рассматривается как отражение жизни философа, т.е. с практической или нравственной точки зрения. При этом в статье нет попыток анализа метафизических идей Платона, их теоретического обоснования и, вообще, изложения философской системы древнегреческого философа. С первых страниц статьи создается впечатление, что изображение «жизненной драмы» Платона имело целью дать системное изложение диалогов Платона. Конечно, и это важно по отношению к Платону, но надо учитывать особенности философского мышления Соловьева, который никогда не претендовал на статус историка философии. Можно полагать, что цели, которые преследовал Соловьев, работая над статьей, были более широкими, и причины, побудившие его взяться за перо, касались не столько Платона, сколько самого Соловьева и судеб идеализма вообще.

Известно, что еще в юношеские годы Соловьев, как и многие его современники, увлекался Писаревым. И хотя Соловьев преодолел в себе это увлечение, и сам стал на позиции, диаметрально противоположные «реализму» Писарева, в русском обществе точка зрения реалистов-шестидесятников, в том числе и Писарева, продолжала занимать видное место. К тому же реалисты-материалисты в борьбе с умозрением в философии часто объединялись с реалистами-позитивистами. Работы Писарева, Добролюбова, Антоновича неоднократно переиздавались в последующее время. К числу известных работ Писарева принадлежит статья «Идеализм Платона», напечатанная в 1861 г.

Эта статья примечательна тем, что она была первой в русской литературе критической работой о Платоне. С позиций материализма Писарев подвергал критике философию родоначальника идеализма, причем статья не имела ругательного тона, столь широко распространенного в журналах того времени. Спорить с Писаревым по существу, как и с любым «реалистом», было очень трудно, аргументы критика звучали очень убедительно, тем более что взяты они были большей частью из самого же Платона. Если же признать критику Писаревым

Платона обоснованной, то рушилась вся многовековая линия умозрительного идеализма, от Платона до Гегеля. Конечно, русские идеалисты критику Писарева принять не могли, но и дать аргументированное опровержение тоже были не в состоянии. Поэтому почти три десятилетия полемики не было. Материалисты позитивисты молчали по поводу Платона, так как все было сказано, а идеалисты возносили славословия Платону, делая вид, что никакой критики не было.

Приступая к рассмотрению философии Платона, Писарев замечает, что для немецких историков типа Целлера является обычным приемом становиться на точку зрения того философа, воззрения которого они рассматривают. В результате, вместо научного анализа мы видим раболепное поклонение и простое описание системы. Слабость такой «критики» в особенности видна при рассмотрении воззрений мыслителей такого масштаба, как Платон, потому что последний сумел поставить проблемы, которые на протяжении тысячелетий волновали человечество и сохраняют свое значение и для нынешнего времени. Отсюда Писарев делал вывод, что работа о Платоне должна иметь не исторический, а актуальный, оценочный характер, должна быть не апологетической, а критической.

Критический взгляд на творчество Платона сразу же обнаруживает, отмечает Писарев, двойственность воззрений философа. В Платоне сосуществуют как бы параллельно две природы: природа поэтическая – живая и жизненная, и природа доктринерская – отвлеченная, мертвящая. Вообще, замечает Писарев, Платон в большей мере поэт, он обладает тонким художественным чутьем и несомненным творческим талантом. Этой двойственностью Платона объясняются его идеализм и все противоречия его творчества.

Обычно возникновение идеализма Платона, говорит Писарев, объясняют влиянием Сократа. Утверждается, что Платон развил идеализм Сократа в систему. При этом смерть Сократа служит как бы подтверждением истин философии Сократа, значения ее как основания нравственности. Писарев с такой оценкой не согласен. Он полагает, что смерть Сократа показывает скорее характер Сократа как сильной личности, но отнюдь не свидетельствует об истинности его философских идей. Точку зрения на Сократа как творца истинной философии можно принять только в том случае, если допустить, что «знать истину и иметь волю действовать» одно и то же. Однако такой вывод противоречил бы всей исторической практике, да и практическим выводам из философии Сократа. У Сократа, отмечал Писарев, были учениками не только Платон, но и Алкивиад и Критий, нравственность которых была весьма относительной. Противоречия Платона надо объяснять не из

его отступлений от истинной философии Сократа, а из его собственных противоречий. Истинность философии Сократа вызывает большие сомнения, но, несомненно то, что на Платона оказала влияние личность его учителя и то обстоятельство, что идеи Сократа соответствовали поэтической натуре Платона. «...Платон увлекся личностью и сделался ее ревностным прозелитом, тем более, что философия Сократа открывала широкий простор фантазии и творчеству мысли».¹ Платонизм возникает из поэтизма, и сократические идеи только усилили эту сторону в жизни Платона. В результате возникла величавая картина мира, в которой все ожило, все задвигалось, все приобрело чувственные очертания и т.д.

Словом, возникла умозрительная система, и характерно, что Платон уверовал в эту систему. «Платонизм есть религия, – говорит Писарев, – а не философия».² Возник разлад между жизнью и идеєю, которая существует вполне объективно и где-то далеко. В свою очередь, земной мир стал представляться как нечто низшее, несовершенное, враждебное человеку. Впоследствии это идеальное создание Платона, его идеализм стал требовать жертв от человечества и в угоду стремлению к этому идеальному миру как высшей ценности новоплатоники, новопифагорейцы и их христианские последователи отказывались от всего земного, занимались самоистязанием, и из этого возникли враждебные жизни аскетизм и монашество. Идеализм вообще оказывает разрушающее влияние на человека, делает вывод Писарев, и наши русские Челкатурины и Рудины, наши «уездные гамлетики» как раз и демонстрируют это идеалистическое болезненное состояние.

Платон утверждал, что человек в реальном мире лишен возможности созерцать идеальную красоту, лишен возможности приблизиться к бессмертию и т.д. Однако в то же время, говорит Писарев, Платон как человек наслаждался полноценной земной жизнью и совсем не стремился к смерти, которая якобы должна была открыть ему истинный мир.

Идеализм Платона имеет не только поэтический характер, Платон – доктринер. Что это значит?

Во-первых, доктринерство Платона проявляется в том, что его идеализм носит исключительно отвлеченный, а в силу этого и субъективный характер. Платон утверждал как обязанность для каждого стремиться к идеалу, к добру. Однако сам по себе идеал, разъяснял Писарев, является достаточно относительной вещью. Его попросту нет, так как каждый формирует свой собственный идеал в зависимости

¹ Писарев Д.И. Соч. В 4 т. Т.1. М., 1955. С.79.

² Там же. С.80.

от условий своего существования и своих представлений о совершенстве. То же самое можно сказать и о добре. Добро относительно для каждого, а то абсолютное добро, о котором говорит Платон, это создание «генерала-от-философии» Платона.¹ Более того, Платон не только не может ничего сказать положительного об этом добре, он даже не выяснил существо добра. Если же мы возьмем, например, понимание любви Платоном, то он выделял несколько видов любви, но идеальная любовь была среди них высшей.

Во-вторых, доктринерство его проявляется в том, что Платон не допускает никакого сомнения в верности его представлений об идеальном мире и идеале. Ему никогда не приходила мысль о несостоятельности своих философских представлений.

В-третьих, доктринерство проявляется в том, что Платон, позволяя свободу себе в творении своих теорий, не допускал такой свободы для других. Это проявилось не только относительно идеального мира, но и более всего в отношении политических проектов Платона. В силу своего идеализма, Платон оказался не только неспособным решать практические задачи, но не сумел «их даже поставить как следует».² В результате пренебрежения к опыту, во имя добра Платоном создается политический проект и выдвигаются такие правила общественной жизни, которым позавидовал бы Шигалев из «Бесов» Достоевского. В социально-политическом проекте Платона, замечает Писарев, «нет ни разумной любви к человечеству, ни уважения к отдельной личности, ни художественной стройности, ни единства цели, ни нравственной высоты идеала».³ Даже самые известные деспоты в истории человечества не доходили до такой степени насилия над личностью во имя «совершенствования» общества, хотя история переполнена примерами применения «горьких пилюль» для лечения человечества.

Происхождение доктринерского идеализма Платона, согласно Писареву, может быть объяснено из требований самой же доктрины. Хотя во враждебности к чувственному миру видно, вследствие поэтической константы, «усилие могучего духа оторваться от почвы», но главная причина такого отношения к чувственному миру кроется в необходимости объяснения природы зла; добро не могло породить зло, в этом случае ставилась бы под вопрос самая природа добра, и поэтому ответственной за зло в мире объявлялась природа, материя. Кроме этой причины идеализм у Платона не имеет реальной причины и, сле-

¹ См.: там же. С.82.

² Там же. С.92.

³ Там же.

довательно, не носит «на себе печати искреннего воодушевления».¹ Присущий отвлеченному идеализму романтизм, стремление оторваться от действительности характерно для времени упадка общества. Например, во времена римской империи порядочный человек должен был либо искать наслаждений, либо уходить из мира. Во времена Платона, утверждает Писарев, были совсем другие обстоятельства. Поэтому противоречия Платона могут быть объяснены только из существующего в нем личного противоречия между доктринером и живым человеком; доктринер говорил в Платоне, что все плохо в реальном мире, живая, человеческая сторона говорила, что все хорошо. И как раз в этом противоречии состоит, по Писареву, симпатичная сторона в личности Платона, так как она наглядно свидетельствует, что доктринер не мог победить в нем человека, что реальную, полновесную жизнь нельзя втиснуть в теорию.

Платон, делал вывод Писарев, имеет право на уважение человечества как могучий ум и гениальный творец, как основатель идеализма. И хотя идеализм Платона был ошибкой, но вследствие таланта его творца, это была гениальная ошибка, способствовавшая развитию человеческого познания. В своем суждении Писарев имел в виду не только те конкретные положительные плоды, которые принес идеализм вообще и идеализм Платона в частности, но и тот отрицательный умственный и духовный опыт, который получило человечество благодаря Платону.

Писарев сдержал данное в начале статьи обещание и не стал критиковать, а тем более излагать платонизм в деталях, в статье нет ничего о диалектике Платона, различных идеях, мировых сферах, «пещере» и т.п. Главный упор он сделал на критике самого метода отвлеченного идеализма, т.е. на критике философского направления. Правда, рационалистический идеализм Гегеля критиковали весьма успешно в Европе и в России задолго до Писарева. Однако своим заявлением, что идеализм Платона – это не философия, а религия Писарев затрагивал не столько идеализм Канта или Гегеля, сколько наш «домашний», преимущественно, религиозный идеализм, самым крупным результатом которого стала в дальнейшем мистическая философия Соловьева. Чтобы опровергнуть Писарева, надо было доказать, что возможно построение истинной философии без опоры на опыт, что возможно формулировать умозрительные суждения о сущем, которые в самих себе будут содержать критерий своей истинности, т.е. будут и разумны, и действительны, и, наконец, что возможна «поэтическая» философия как

¹ Там же. С.88.

наука. Статья Соловьева «Жизненная драма Платона» и призвана была в какой-то мере ответить на указанные вопросы.

Формально основной проблемой статьи Соловьева было определение единства диалогов Платона. Соловьев не согласен с концепцией Шлейермахера, утверждавшего, что Платон строил систему априорно заданную в основных посылах, и с Мунком, полагавшим, что основная задача Платона состояла в изображении жизни Сократа. «...Собственное начало единства Платоновых творений, – пишет Соловьев, – нужно искать не в Сократе, как полагает Мунк, и не в отвлеченной теоретической половине Платонова существа, как выходит по Шлейермахеру, а в самом Платоне как целом, живом человеке. ... Для Платона философия была прежде всего жизненной задачей».¹ Это предварительное замечание Соловьева свидетельствовало о том, что и он, как и Писарев, не будет воспроизводить детали системы Платона, а будет анализировать ее со стороны, будет объяснять мысли Платона внешними обстоятельствами и причинами. С другой стороны, сразу же выдвигался тезис о цельности философии и жизни Платона. Если Писарев отделил доктринера от живого человека в Платоне, если, по Писареву, Платон был противоречив, но его противоречие носило внешний характер, то Соловьев, говоря о противоречивости Платона, подчеркивал, напротив, внутреннюю природу противоречивости Платона, это было противоречие между началом и концом единого процесса, «менялись отношения и требования, душевные настроения и самые точки зрения на мир, но все это менялось в живом лице...».² Жизнь Платона неотделима от его философии, а жизнь Платона – «все его существо обнимающая драма».³ Драматизм жизни Платона признавал и Писарев, но только по своему жанру драма Платона была для Писарева комедией, а для Соловьева – трагедией.

Треть статьи Соловьева занимает рассказ о философии Сократа. Отношение Платона к Сократу стало завязкой жизненной драмы Платона. Соловьев не стал выяснять истинность философии Сократа, однако он и не объясняет влияния Сократа на Платона личными свойствами характера учителя. Сократ оказывает влияние на Платона своей философией, которая как раз и была «истиной и путем», и хотя, собственно, вопрос об истинности воззрений Сократа Соловьевым не решается, но такая истинность предполагается благодаря тем возможностям раскрытия истины, которые содержатся в воззрениях Сократа, благодаря самой нравственности Сократа. Согласно Соловьеву, Сократ

¹ Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т.2. М., 1988. С.585.

² Там же.

³ Там же.

умер потому, что он был «третьей искомой и ищущей стороной пошатнувшейся в своих основах греческой жизни», он оказался между тогдашними «обскурантами», или «охранителями», старых верований и тогдашними скептиками, религиозными индифферентистами – софистами. Из сказанного видно, что Соловьев, в отличие от Писарева, рассматривает время появления Сократа и Платона как время начавшегося упадка греческого общества. Писарев утверждал, что во времена Платона не было оснований для романтизма, что уход Платона от жизни в теорию был следствием его личности. Соловьев вводит Сократа и Платона в исторический контекст, однако критерий оценки у него иной, чем у Писарева. Соловьев принимает в качестве критерия расцвета или упадка общества состояние религиозного сознания. В своем отношении к религии и к борющимся партиям Соловьев очень похож на Сократа. В чем выразилась философия Сократа? В том, что он показал, что «вера, когда она есть только факт, принятый через предание, есть дело чрезвычайно непрочное, неустойчивое», в том что «слепая безотчетная религия обидна прежде всего для своего предмета, для самого божества...».¹ «Для темной веры греческая философия, – пишет Соловьев, – как впоследствии и христианская религия, казалась атеизмом».² Здесь прямая аналогия с отношением русских церковников к религиозной философии Соловьева. Даже понимание Сократа как «третьего, синтетического начала» есть выражение всеобъемлющей точки зрения русского философа по вопросам философии, религии, политики.

Вера у Сократа, утверждает Соловьев, была зрячая, положительная и светлая; она соединима с «безусловно критическим и совершенно положительным отношением мышления к действительной жизни».³ Антагонизм Сократа с охранителями и софистами был не принципиальным, а личным. И это вызвало известный приговор. Но время говорило за Сократа, а его личные противники были обречены исторически. В чем же состояла правда Сократа? В том, что он действительно есть безусловная обязанность у человека, и обязанность именно к безусловному Добру. Однако Добро у Сократа не имело никаких ближайших определений, «оно было для него не данным в готовом виде, а искомым».⁴ В то же время вера в существование безусловного Добра была у Сократа осмысленной и зрячей. Последнее проявилось в том, что это была вера в разум, требующий, чтобы существующее было

¹ Там же. С.587.

² Там же. С.588.

³ См.: Там же. С.594.

⁴ Там же. С.596.

сообразно с ним, имело смысл, и в том, что вера Сократа имела рациональный характер и требовала последовательной работы мыслящего ума. Сократ, таким образом, в философии поставил проблему оправдания Добра, формирования новой духовности.

Констатацию Соловьевым того факта, что Сократ не дал оправдания добра, а поставил только проблему, можно истолковать как ответ Соловьева на критику платоновского Добра Писаревым. Последний сделал акцент на относительности Добра, на произвольном толковании Платоном содержания Добра как всеобщего идеала. Признать критику Писарева Соловьев не мог, так как признание всеобщего идеала, абсолютного Добра – это краеугольный камень всей философии Соловьева. Но он не мог пойти и по пути Платона. Поэтому для Соловьева абсолютный идеал, существование Добра, прежде всего результат веры, хотя попытки конкретных определений Добра не оставляли Соловьева никогда, и написанный почти в конце жизни труд «Оправдание Добра» был, по существу, реализацией этой задачи. С этой точки зрения важнейший аспект «оправдания Добра» состоит в логике и метафизике. Что же касается статьи «Жизненная драма Платона», то дальше констатации возможности и необходимости Добра, а также веры в Добро Соловьев не пошел.

После смерти Сократа Платон должен был, по Соловьеву, решить для себя вопрос «быть или не быть». Писарев в своей статье обвинил отвлеченный идеализм в том, что он порождает Челкатуриных и Рудинных, наших домашних «гамлетиков». Особенность этой болезни, по Писареву, состоит в насильственном подчинении личности выдуманному идеалам и подавлении в угоду им положительных жизненных стремлений. Примечательно, что Соловьев согласен с этим замечанием относительно шекспировского Гамлета и причисляет сюда еще древнего Ореста. «Быть или не быть» Гамлета и Ореста – индивидуальные, личны, случайны и этим они отличаются от драмы Платона. Драма Платона совершается на духовной почве; по приговору земной власти убит духовный отец, убит праведник, убит за правду и решимость исполнить нравственный долг до конца. «Трагизм – в том, что лучшая общественная среда во всем тогдашнем человечестве – Афины – не могла перенести простого, голого принципа правды; что общественная жизнь оказалась несовместимой с личной совестью, что раскрылась бездна чистого, беспредметного зла и поглотила праведника, что для правды смерть оказалась единственным уделом, а жизнь и действительность отошли к злу и лжи».¹ Трагедия Сократа в изображении Соловьева наводит на мысль о Голгофе. Источник трагизма в объектив-

¹ Там же. С.602.

ном столкновении глубинного зла с воплощением правды, и это столкновение не обусловлено исторически, а безусловно и универсально, как высший принцип правды. Вопрос решался о том, быть или не быть правде на земле. По этой логике, Писарев со своим объяснением отвлеченного идеализма из личности Платона «мелко плавает». По мысли Соловьева, эти корни философских идей надо искать во всеобщем и универсальном столкновении добра со злом, т.е., в нравственной сфере. Нравственная же сфера, в толковании Соловьева, имеет вполне объективный и в то же время духовный характер, в силу присущего человечеству вечного стремления к безусловному Добру. Как смерть Сократа пророчествовала о смерти Христа, так и платонизм пророчествовал о христианстве, но ни Сократ, ни, тем более, Платон не поднялись до своего будущего.

В свете последних слов становится понятным замечание Соловьева о том, что Платон, как и Гамлет, в конце концов оказался неудачником. Согласно Писареву, Платон изначально был обречен на неудачу. Раскрытию «неудачи» Платона посвящена большая часть статьи Соловьева. И это не удивительно, потому что решение «гамлетовского вопроса» составляет, согласно Соловьеву, содержание творчества Платона.

Сила нравственного потрясения в связи со смертью Сократа вызвала болезнь Платона и даже мысли о самоубийстве. Как раз на эти мысли обращал внимание Писарев, но объяснял их появление сознанием возможности ухода из мира недействительного. Платон, замечал Писарев, не воспользовался этой возможностью, потому что мысли о самоубийстве проистекали из доктринерства, а в действительности Платон был большим жизнелюбом. Соловьев объясняет отказ Платона от самоубийства другими причинами. Прежде всего обязанностью Платона разрешить вопрос об истинности или ложности учения Сократа. Это и сознание Платоном богатства наследия Сократа. Но самое главное, вопрос о жизни и смерти своим сверхличным и универсальным значением выводил мысль Платона из тупой и тесной личной тоски.

Первоначально выход был найден Платоном в идеализме. Идеализм Платона предполагал уход в другой мир, противоположный земному миру. Именно в этом другом, «настоящем», мире «правда живет». Нравственное страдание о мире, «в котором должен умереть праведник» – «действительное жизненное основание для Платонова убеждения в истинно-сущем идеальном космосе, отличном и противоположном призрачному миру чувственных явлений»,¹ – пишет Соловьев.

¹ Там же. С.605.

Писарев в своей статье указывал на доктринерское происхождение идеализма Платона, питательной почвой для которого он признавал поэтический склад характера мыслителя, хотя в самом идеализме не находил нравственного одушевления. В противовес этому Соловьев пишет: «Свой идеализм – и это вообще мало замечалось – Платон должен был вынести не из тех отвлеченных рассуждений, которыми он его потом пояснял и доказывал, а из глубокого душевного опыта, которым началась его жизнь».¹ Платон под влиянием смерти Сократа открыл этическую противоположность между должным и действительным миром, его пессимизм был порожден нравственным несовершенством существующего порядка вещей. Уходя в отвлеченность от действительности и отказываясь от жизни и дел общественных, утверждая, что мир весь во зле лежит, а тело – гроб для духа, Платон предвзял идеалы восточного монашества. Известно, что Соловьев скорее отрицательно, чем положительно относился к этому идеалу, что можно увидеть даже в рассматриваемой статье, хотя его суждения не имели той резкости, которую можно увидеть в статье Писарева.

Свою отвлеченно-идеалистическую позицию Платон обосновывал в таких диалогах, как «Горгий», «Менон», «Федон», «Кратил», «Гетет» и др. Эти диалоги по изложенному в них пониманию отношения двух миров относятся, замечает Соловьев, к первому этапу деятельности Платона. Если принимать во внимание только эти диалоги, то вполне оправданным было бы замечание Писарева, что у Платона мы видим два параллельно и независимо друг от друга развившихся мировоззрения. Однако стержневой мыслью соловьевской систематизации платоновского творчества выступает суждение о том, что деятельность Платона явно делится на три раздела, и между идеалистическими воззрениями, с одной стороны, и стремлением к социально-политическим, т.е. практическим, преобразованием, с другой стороны, есть действительная связь, своеобразная логика. Соловьев пытается ответить на критические замечания Писарева о том, что Платон остался в вечном раздвоении, что он вследствие идеализма, не мог связать концы с концами в своих воззрениях, что практические устремления Платона диктовались доктринерским убеждением в непреложной истинности своих идей. Возражая на это, Соловьев хочет показать, что Платон критически относился к своему идеализму, и что эта критика проявилась во все возрастающем внимании к несовершенному, реальному миру; социально-практические стремления Платона и были попыткой соединить мир идеальный и реальный, а мостиком для такого перехода послужили диалоги «Фэдр» и «Пиршество». Содержание этих диалогов,

¹ Там же.

говорит Соловьев, «теоретически не связанное и несовместимое с отрешенным идеализмом «двух миров», может быть понято лишь как преобразование, прогресс в этом идеализме, вызванный требованиями нового жизненного опыта».¹

Напомним, что в своей статье Писарев привел в качестве примера доктринерства отношение Платона к любви, разделению ее на степени и выделении идеальной любви как высшей формы любви. Но то, что для Писарева было примером безжизненности, для Соловьева стало источником жизни у Платона. Он признает, что Платон отвергает плотскую любовь, но корень любой любви один, и поэтому Платон развивал возвышенную теорию любви, в которой он осветил теургическое значение этого всеобщего процесса. «Из эротического ила ... Платон вырастил если и не плоды живого духовного перерождения, то по крайней мере блестящий и чистый цветок своей эротической теории».² В этом высказывании содержится и оценка эротической теории Платона и формулировка основного принципа эротической теории Соловьева.

Соловьев представляет эротическую теорию Платона как попытку связать мир идеальный и реальный. В дуалистическом идеализме Платона существуют два мира – истинный (чистая идеальность) и не подлинный (телесный), и существует две половины человека – ум (созерцающий) и земной человек (умирание). И между ними в природе отвлеченного идеализма Платона не было связи для разума. «Но произошло нечто иррациональное. Явилась сила средняя между богами и смертными – не бог и не человек, а некое могучее демоническое и героическое существо. Имя ему – Эрос, а должность строить мост между небом и землею и между ними и преисподнею».³ И без этого существа нельзя обойтись ничему живущему. Эрос преображает земное существо, порождает в нем соперничество высшего и низшего стремления души. Эрос – подлинная почва творчества жизни, плодом его является простота как воплощение встречи двух миров, осуществляющаяся в высшей душе. «По определению Платона, – пишет Соловьев, – истинное дело Эроса рождать в красоте».⁴ Этим, собственно, и исчерпывается эротическая теория Платона. И в этом, по Соловьеву, заключается та грань, которую не сумел преодолеть Платон, а вследствие этого, не сумел и разрешить основную задачу своей жизненной драмы.

¹ Там же. С.608.

² Там же. С.610.

³ Там же. С.612.

⁴ Там же. С.613.

Если Эрос есть положительная связь двух природ – божественной и смертной, то его истинное и окончательное дело состоит в том, чтобы самую смертную природу сделать бессмертной. Как в высшем человеке, как и низшем, предметом Эроса является телесная жизнь, «и противоположность между двумя эросами есть лишь противоположность нравственного и безнравственного отношения к телесной жизни при соответствующей противоположности целей и результатов действия в ней».¹ Настоящая задача любви – действительное увековечение любимого. Любовь, согласно Соловьеву, должна подвигать человека к бессмертию. Но Платон только мысленно подошел к этой задаче. «Забыв свое собственное сознание, что Эрос «рождает в красоте», т.е. в осязательной реализации идеала, Платон оставил его рождать только в умозрении».² В жизни он оказался обыкновенным человеком. Чтобы ярче показать недостаточность философии любви Платона, Соловьев выделяет особые ступени любви, которые характеризуют, по его мнению, качество жизненного пути человека. Высшей целью и уделом человека является путь перерождающей и обновляющей любви, или божественный процесс. Богочеловеческий процесс – «путь высшей любви, совершенно соединяющий мужское с женским, духовное с телесным, необходимо уже в самом начале есть соединение или взаимодействие божеского с человеческим».³ Телесное перерождение добывается подвигом духовно-физическим и богочеловеческим. Понятие, определяющее высший путь любви – андрогенизм, духовная телесность и богочеловечность – имеются у Платона в смутном виде, не связаны между собой и не стали основой нравственности. Поэтому платоновский Эрос и не совершил соединения неба с землей и преисподнюю и «равнодушно упорхнул с пустыми руками в мир идеальных умозрений. А философ остался на земле – тоже с пустыми руками – на пустой земле, где правда не живет».⁴

Критика идеализма Платона Соловьевым, учитывая неудачу Платона в попытке соединения неба и земли, есть критика идеализма языческого идеализмом христианским. Соловьев объясняет неудачу Платона очень обыкновенной причиной – просто Платон не богочеловек, он не смог выполнить ту нравственную задачу, которую исполнил Иисус Христос. Соловьев прямо говорит об этом. В конце статьи мы читаем: «...Сократ своею благородною смертью исчерпал нравственную силу чисто человеческой мудрости... Чтобы идти дальше и выше

¹ Там же. С.614.

² Там же. С.616.

³ Там же. С.619.

⁴ Там же. С.620.

Сократа – не в умозрении только и не в стремлении только, а в действительной жизненной подвиге, – нужно было больше, чем человека. После Сократа, и словом, и примером научающего достойной смерти человека, дальше и выше мог идти только тот, кто имеет силу воскрешения для вечной жизни. Нemoшь и падение «божественного» Платона ... резко подчеркивают и поясняют невозможность для человека... стать действительным сверхчеловеком, однако силою ума, гения и нравственной воли, – поясняют необходимость настоящего сущест­венного богочеловека».¹

Писарев, конечно, не согласился бы с соловьевским объяснение причин «драмы» Платона. Он был реалистом и для него стремление к совершенствованию человека есть естественный процесс перерождения человека в личность. Для того чтобы согласиться с Соловьевым, надо было принять Христа-Богочеловека и Богочеловечество, надо было признать реальную возможность бессмертия телесного человека и телесного мира. Писарев мог задать Соловьеву не меньше вопросов, чем он поставил Платону. Логика Соловьева была оправданной, но такое оправдание она могла иметь только в пределах христианской философии вообще и философии Соловьева в частности. Насколько же в действительности правомерна логика Соловьева? Она имеет право на существование в силу того, что здесь воспринимается платонизм и родственные ему идеи не только в философском аспекте, но и в более широком контексте религии, нравственности, культуры. Ведь Афины и Иерусалим были связаны исторически, культурно, духовно и эту связь надо учитывать и объяснять.

Различие прочтений Платона Писаревым и Соловьевым должно было проявиться и в объяснении социально-политических утопий греческого философа. Писарев, как мы видели, объяснял несостоятельность этих утопий из идеалистического доктринерства Платона. Соловьев объясняет их из неспособности Платона решить вопрос о преобразовании телесной природы. Не сумев овладеть бесконечною силою Эроса для такого преобразования, Платон уже не мог вернуться к от­решенному идеализму, и здесь, по Соловьеву, начинается третий, за­ключительный этап его творчества. Платон снимает безусловную грань между идеальным и действительным миром, но не посредством перерождения человеческой природы, а посредством исполнения более простой задачи – преобразования общественных отношений.

Хотя причины обращения Платона к социальным преобразованиям у Писарева и Соловьева различны, в оценке этих утопий – их этического содержания – мы видим полное согласие. Соловьев даже усили-

¹ Там же. С.625.

вал оценки Платона об отсутствии «действительного прогресса в его утопиях», о их «непригодности и нетерпимости для человечества». И буквально, как у Писарева: Проект «поражает поверхностным характером и отсутствием истинно этических начал».¹ Платон, рассуждая о сущем и свершающем благе, даже не додумался до той простой истины, что человек не может быть рабом, за что и получил заслуженный практический урок, будучи продан Дионисием в рабство.

Соловьев дал отрицательную оценку утопий Платона и, в целом, всего последнего этапа его жизни. Он говорил о «падении» Платона. Признаком такого «падения» является духовное ренегатство Платона по отношению к сократовской философии. Если свое творчество Платон начинал с высочайшей оценки подвига Сократа, то заканчивает он предложением установить смертную казнь для тех, кто подвергает критике или колеблет отечественные законы, относящиеся как к богам, так и к общественному порядку. Тем самым Платон «утверждает... принцип слепой, рабской и ленивой веры, которым убит отец его лучшей души».²

Однако если Писарев объяснял специфику социально-политических мечтаний Платона неизбежной авторитарностью мышления доктринера-идеалиста, возникавшей вследствие пренебрежения реальной жизнью, то Соловьев дает менее убедительное, а, по сути, и вовсе риторическое объяснение данного момента. Будучи очень полной натурой, говорит он, Платон должен был для воплощения нравственной полноты испытать все круги бытия, подняться к вершине нравственности и погрузиться в бездну безнравственности. Круг жизни, таким образом, замкнулся, плюс и минус дали синтез, целое, таким образом пристрастие Соловьева к триадам было удовлетворено.

В заключение следует сказать, что вряд ли рассуждения Соловьева о Платоне убедили бы Писарева в ошибочности его подхода, ведь по существу вопроса он был прав, но ответ Соловьева и логика объяснения им противоречий Платона дали оригинальное и, может быть, близкое к реальному положению дела объяснение, что оказало несомненное влияние на понимание Платоновой философии в дальнейшем. Поэтом вопрос о том, кто прав и кто не прав, возможно, и не имеет здесь принципиального значения. Важно другое – понимание того, что в России плодотворно трудились философы различных школ и направлений, и «умные» идеалисты читали «умных» материалистов, как и наоборот. Данное обстоятельство надо постоянно учитывать в истории русской философии.

¹ Там же. С.621.

² Там же. С.624.

Г. Л. Тульчинский

МЕТАФИЗИКА ПОЛА В УЧЕНИЯХ СОЛОВЬЕВА И РОЗАНОВА

Тема-искушение

Тема «Василий Розанов – Владимир Соловьев» сама по себе есть великое искушение для любого, знакомого с русской философией. В сопоставлении их идей привлекают как напряженный подспудный спор между ними, так и сама контрастность этих фигур во всей их яркости и размашистости. Возможно, что в этом сопоставлении проявляется главная оппозиция русской философии на самом водоразделе российской истории. Однако до сих пор попытки реализовать это искушение¹ приводили к довольно неоднозначным и расплывчатым результатам – очевидно, в силу стремления сопоставить мыслителей «вообще», во всей целостности взглядов каждого, а целостность эта у каждого из них весьма и весьма многогранна, интегрирует иногда трудносопоставимые идеи. Поэтому более продуктивным может быть накопление материалов сопоставительного анализа по конкретной тематике.

Представляется, что наиболее ярко контрапункты и консонансы взглядов обоих мыслителей проявляются в контексте проблемы пола и личности. В российской, как и европейской культуре конца XIX–начала XX вв. в целом, проблема пола занимает особое место. С нею непосредственно сопрягались интенсивные духовные поиски и осмысление природы и значения искусства, творчества. В этом плане осмысление взглядов Соловьева и Розанова на роль и место пола в культуре и самосознании личности видится особенно плодотворным.

Э. Голлербах, лично знавший Розанова, опираясь на его переписку с Соловьевым, утверждает, что оба мыслителя одинаково боготворят эотику и одинаково исходят из эротического. Различие в том, что у Розанова эотика «чревна», а у Соловьева «небесно» целомудренна. При всем уважении к Голлербаху, такая оценка, в лучшем случае, поверхностна или делается с такой высоты полета мысли, когда все философы представляются одинаковыми – чудаками, озабоченными первоначалами бытия. Любому внимательному и непредвзятому читателю соловьевско-розановской переписки очевидно, что, при всей ее взаимоуважительной стилистике, оба автора ясно чувствуют противопо-

¹ Голлербах Э. Владимир Соловьев и Розанов // Стрелец. Пб., 1922. Сб.3; Носов С. Василий Розанов. Эстетика свободы. СПб.–Дюссельдорф, 1993. С.147–168.

ложность своих позиций. В их отношениях искренние попытки взаимного сближения сочетались с резкой публичной полемикой, едкими взаимными замечаниями и колкостями.¹ Вообще, трудно представить в русской философии фигуры с более контрастным личностным складом: Соловьев с его серьезным отношением к религии и интеллектуальному труду и Розанов с его склонностью к юродству.

Хотя, общего у Соловьева и Розанова, действительно, немало. Это и истовость в правдоискательстве, и то, что оба с глубокой симпатией относятся к славянофильству и продолжают его линию в отрицании западноевропейского рационализма, самодостаточности индивидуальности и акцентировании идеи общности, общинного единения. В поисках основания органического единения, соборности обоих мыслителей объединяет неприязнь к «просто слову», к сугубо словесному постижению истины, поиски дологического и дословесного знания основ бытия и самосознания. Для обоих мыслителей самосознание и базовая идентичность начинаются с обнаружения божественного исходного начала и первоосновы личности.

Для Соловьева всякое познание предполагает «безусловное бытие... истинно-сущего или всеединого, и его действительное отношение к познающему субъекту... Это начало, как всеединое, не может быть безусловно внешним для познающего субъекта. Оно должно находиться с ним во внутренней связи, в силу которой и может быть им действительно познаваемо, и в силу этой же связи субъект может быть внутренне связан и со всем существующим, как заключенном во всеедином и действительно познавать все это».² Следуя славянофильской традиции, укорененной в русском православии, Соловьев понимает единство не как нечто механическое и монолитно целостное, а как «единство в многообразии»: «Единое как истина... должно быть единством положительным... иметь многое не вне себя, а в себе, т.е. быть единством многого, а так как... многое в одном есть всё, то... истинное единое есть... единство всего».³ Для Соловьева «единство социального организма... сосуществует с каждым из его индивидуальных членов... истинное соединение предполагает истинную разделенность соединяемых, т.е. такую. В силу которой они не исключают, а взаимно полагают друг друга, находя каждый в другом полноту собственной

¹ См., например, *Соловьев В.С.* Порфирий Головлев о свободе и вере // *Соловьев В.С.* Соч. В 2 т. Т.2. М., 1989. С.497–508; упоминания о В.С.Соловьеве в розановских «Уединенном» и «Опавших листьях».

² *Соловьев В.* Критика отвлеченных начал // *Соловьев В.* Соч. В 2 т. Т.1. М., 1988. С.685.

³ *Соловьев В.* Критика отвлеченных начал. С.694.

жизни».¹ По мнению Соловьева, отношения семейной любви можно и должно распространить не только на общество, но и на природу.

Приведенные цитаты выражают идеи, общие подавляющему большинству российских философов. Думается, что под приведенными словами Соловьева охотно подписался бы и Розанов. Более того, роднит обоих мыслителей и то, в чем они противостоят коренящейся в православии ментальности, а именно – негативное отношение к апофатизму – характеристике бытия и его божественного начала через отрицание: Розанов указывал на опасность апофатизма, превращающего социальную и духовную жизнь в «ряд пустот»,² а Соловьев весь пафос предисловия к своим во многом – итоговым «Трем разговорам» посвящает опасности «проповеди пустоты» – мировоззрения, апеллирующего к отрицанию без утверждения, мертвящего бытие.³

Различия начинаются уже на следующем шаге – что конкретно противостоит пустоте небытия, чем наполнено бытие, какова его ткань? Как конкретно понимать абсолютно единое и как существует в нем индивидуальное? Суть этих различий, думается, точно уловил С.Носов: если Соловьев ищет в едином гармонии, вземной, небесной красоты, то Розанов стремится докопаться до «последних правд» и оснований,⁴ «читать в сердце» не только других людей, но и самого бытия. И наоборот: если Розанов стремится дорасти до приятия земной жизни, то Соловьев – к ее преодолению.

Для Соловьева преодоление пустоты как бессмысленности бытия, наполнение жизни смыслом связано с выходом за рамки физического и вещественного в сферу духовной энергетики жизни. Розанов же апеллирует к жизненности как таковой.

Но ни в чем взгляды Соловьева и Розанова не расходятся в столь противоположных направлениях, как относительно роли и значения пола и половой идентичности (гендера) в человеческом бытии. Один – воспел пол, другой – звал к его преодолению. Один видел в личности духовный и творческий прорыв к божественному, другой – болезненную аномалию естества. На чем основаны столь противоположные

¹ Соловьев В. Смысл любви // Русский космизм: антология философской мысли. М., 1993. С.100–101.

² Розанов В.В. Опавшие листья.

³ Соловьев В. Три разговора. СПб., 1901. С.XIV. (Соловьев В.С. Три разговора // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т.2. М., 1990. С.636–640). См. также: Соловьев В.С. Оправдание добра // Соловьев В.С. Собр.соч. В 2 т. Т.1. М., 1988. С.325–328.

⁴ Носов С. В.В.Розанов. Эстетика свободы, с.151.

позиции? К каким выводам и следствиям приводят? Имеют ли они современную перспективу?

Преодоление пола: гений и сверхчеловек

Соловьеву, который в этом мире принимал весьма немногое, пол представляется чем-то низменным, если не унижительным для человека: «Плотское условие размножения для человека есть зло; в нем выражается перевес бессмысленного материального процесса над самообладанием духа, это есть дело, противное достоинству человека, гибель человеческой любви и жизни... мы должны стать на путь его ограничения и упразднения...».¹ Соловьев различает *genus* – родовую сущность человека и *genius* – его сущность индивидуально неповторимую. Первая есть выражение творчества природы, оставляет человека в вечном круге смерти и жизни, обезличивающее его. Вторая – выражение духовного творчества, личностной свободы, прорыв к бессмертию, полноте вечной жизни.²

Genus – начало несвободное, безжалостное, бесстыдное и внекультурное. И в этом смысле – недостойное человека, до и вне человека как личности. «В генитальном акте воплощается бесконечность природного процесса... Недостойно человека быть только средством, или орудием природного процесса, в котором слепая сила жизни увековечивает себя за счет рождающихся и гибнущих особей, поочередно *вымещающих* друг друга».³ И наоборот – «мы называем гениальными людей, у которых живая творческая сила не тратится вполне на внешнее дело плотского размножения, но идет еще и на внутреннее дело духовного творчества в той или иной области. Гениальный человек есть тот, который помимо жизни рода увековечивает себя самого и сохраняется в общем потомстве, хотя бы и не производил своего».⁴

Плотское соединение двух лиц для Соловьева есть «окончательное примирение человека с царством смерти, которое поддерживается и увековечивается плотским размножением», а проповедь пола и придание ему общекультурного значения для него «...чистейшая бессмыслица, изобретенная лицемерами: ну кто же когда-нибудь, отдаваясь

¹ Соловьев В.С. Оправдание добра // Соловьев В.С. Собр.соч. СПб., б.г., Т.7. С.71. (Соловьев В.С. Оправдание добра // Соловьев В.С. Собр.соч. В 2 т. Т.1. М., 1988. С.147.)

² Соловьев В.С. Оправдание добра // Соловьев В.С. Собр.соч. В 2 т. Т.1. М., 1988. С.226–227.

³ Там же. С.226.

⁴ Там же.

плотскому влечению, думал этим обеспечивать будущность человечества?»¹ Поэтому в соловьевской трактовке гендер есть зло, противостоящее личности как проявлению божественной природы человека.

Личность для Соловьева не телесна, а духовна: «...человек, как рациональный, получает свое истинное и положительное содержание от своего мистического, или божественного, элемента...».² Поскольку бытие человека в Боге и осуществление им божественного начала предполагают подлинное бытие этого начала, то проблема «разлагается на следующие три вопроса: 1) о подлинном бытии всеединого существа, или Бога, 2) о подлинном бытии человека как существенного члена во всеедином, то есть о вечности человека, или, с отрицательной стороны, о независимости его по бытию от естественного порядка, то есть о его бессмертии, и, наконец, 3) вопрос о самостоятельности человека в его деятельности, то есть о его свободе».³

На этом фоне соловьевская персонологическая программа ясна и последовательна. «Из этого общего понятия о духовном человеке следует: во-первых, для того, чтобы согласование божественного начала с природным было действительностью в самом человеке, необходимо, чтобы оно совершалось в единичном лице, – иначе было бы только реальное или идеальное взаимодействие между Богом и природным человеком, а не было бы нового духовного человека; чтобы было действительное соединение Божества с природой, необходимо лицо, в котором бы это соединение произошло. Во-вторых, чтобы это соединение было действительным соединением двух начал, необходимо реальное присутствие обоих этих начал, необходимо, чтобы эта личность была Богом и действительным природным человеком, – необходимы оба естества. В-третьих, для того, чтобы само согласование богочеловеческою личностью обоих естеств было свободным духовным действием, необходимо, чтобы в нем участвовала человеческая воля, отличная от божественной».⁴

Для Соловьева человек – это «существо, составляющее... совместное условие и для действительности мира божественного всеединства и мира материальной множественности...».⁵ В мире природном, до- и вне-человеческом «...божественный элемент мировой души – всеединство существует только потенциально, в слепом, бессознательном

¹ Там же, с.148.

² *Соловьев В.С.* Критика отвлеченных начал. С.737.

³ *Соловьев В.С.* Критика отвлеченных начал. С.594.

⁴ *Соловьев В.С.* Чтения о Богочеловечестве // *Соловьев В.С.* Собр.соч. В 2 т. Т.2. М., 1989. С.155.

⁵ Там же. С.713.

стремлении; в человеке он получает идеальную действительность, постепенно реализуемую... В человеке всеединство получает действительную, хотя еще идеальную форму – в сознании».¹

С другой стороны, человек, во-первых, есть; во-вторых, он есть нечто, обладающее определенным набором качеств, а в-третьих, одним из его качеств является способность становиться иным свободно и сознательно на основе внутренне сознаваемого единения со всем, сопричастности божественному всеединству.² Поэтому человек «свободен не только от своего материального бытия, он свободен безусловно и по отношению к своему божественному началу: ибо как становящееся абсолютное, а не сущее он сам есть основание бытия своего. В самом деле, Божество определяет его здесь только идеально, определяет только то, чем он становится, – содержание и цель его жизни, но что он этим становится, это имеет свое основание... в нем самом».³

Но тогда что же есть это основание? Что представляет собою самосознание личности? Что такое *есть Я*? Исчерпывается ли оно своим являемым, феноменологическим бытием? Есть ли оно одно из множества психических состояний? Или я есть нечто особое, не сводимое к другим явлениям, которое само есть формальное условие, соприсущее всем прочим явлениям? Или я есть некая сверхфеноменальная сущность, некая субстанция, реальный центр психической жизни, имеющий собственное особенное бытие?

Для Соловьева речь идет не столько о многообразных и изменчивых конкретных психических состояниях, сколько о сопровождающем их всех мысленном субъекте, «постоянном центре подвижной окружности сознания».⁴ Каждая человеческая личность несет в себе «...нечто совершенно особенное, совершенно неопределимое внешним образом, не поддающееся никакой формуле и несмотря на это налагающее определенный индивидуальный отпечаток на все действия и на все восприятия этой личности. Эта особенность есть не только нечто неопределимое, но вместе с тем нечто неизменное: она совершенно не зависит от внешнего направления воли и действия этого лица, она остается неизменной во всех обстоятельствах и во всех условиях, в которые может быть поставлена эта личность».⁵

В этой связи Соловьев констатирует хорошо известный в философии факт трансцендентальности субъекта: «я сознаю себя всегда как

¹ Там же. С.713.

² Там же. С.716.

³ Там же. С.717.

⁴ Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал. С.784; См. также: С.796.

⁵ Соловьев В. Чтения о Богочеловечестве. С.54–55.

только субъекта своих психических состояний, или аффектов, и никогда как их субстанцию... И если мы, однако, не признаем себя или свое я такой пустотой и бесцветностью, то лишь потому, что... представляем нечто другое, именно нашу эмпирическую индивидуальность, которая, конечно, может быть весьма содержательной, но зато – увы! – не представляет собою той самоочевидной, непосредственной действительности, которая принадлежит чистому я...».¹ И человек обычно полностью уверен в тождестве (идентичности) своего я и своей личности.² Сомнения в этой идентичности лишает основания все содержание сознания и, наоборот, – с устранением внешнего содержания жизни необходимо устраняется и соотносительное с ним внутреннее, и сохраняется только пустая форма.³

Самосознание Я, подлинный субъект внутреннего мира, предстает некоей точкой сборки опыта, впечатлений, переживаний: он, с одной стороны, есть «самодостовверная, но пустая форма сознания, а с другой – обильное, но прозрачное его содержание».⁴ Соловьев в этой связи упоминает возможность трактовки субъекта как *потенции* психологического бытия (идея весьма современная и чрезвычайно актуальная, к которой мы еще вернемся), констатируя, что ответ на вопрос – чье именно сознание – можно и должно отвечать: неизвестно. Каждая из возможностей может быть подтверждена только конкретным исследованием содержания сознания.⁵

Главное, однако, в другом – как писал Соловьев уже в «Оправдании добра»: «*Человеческая личность, и, следовательно, каждый единичный человек, есть возможность для осуществления неограниченной действительности, или особая форма бесконечного содержания*».⁶ Поэтому личностная идентичность для Соловьева динамична. В самом общем виде она включает три основных момента личностно-общественной жизни, как «три последовательно выступающие, главные конкретные ступени человеческого сознания и жизненного строя»: 1) родовая идентичность, связанная, прежде всего с семьей, дающая человеческому сознанию прошлое; 2) национально-государственная, определяющая настоящее и 3) всемирная, как идеал будущего. Каждая из этих ступеней служит все большему осуществлению и восполнению

¹ Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал. С.785.

² Там же. С.788–789.

³ Соловьев В. Критика отвлеченных начал. С.790–791.

⁴ Соловьев В. Критика отвлеченных начал. С.790–791.

⁵ Там же. С.793–795.

⁶ Соловьев В.С. Оправдание добра. С.282.

личности. Но лишь на третьей ступени личность достигает ясного сознания своей внутренней бесконечности.¹

Самосознание как духовное освобождение и нравственное возвышение у Соловьева, фактически, есть установка на преодоление человеческого в человеке.

«Да и вся история только о том и говорит, как собирательный человек делается лучше и больше самого себя, *перерастает* свою наличную действительность, отодвигая ее в прошедшее, а в настоящее вдвигая то, что еще недавно было чем-то противоположным действительности – мечтою, субъективным идеалом, утопией».²

В этой связи Соловьевым был предложен теософский проект Богочеловека и Богочеловечности. Его предпосылкой является сам исторический процесс, который есть «долгий и трудный переход от зверочеловечества к богочеловечеству».³ «Как божественные силы образуют один цельный, безусловно универсальный и безусловно индивидуальный организм живого Логоса, так все человеческие элементы образуют такой же цельный, вместе универсальный и индивидуальный организм – необходимое осуществление и вместилище первого – организм всечеловеческий, как вечное тело Божие и вечная душа мира. Так как этот последний организм, т.е. София, уже в своем вечном бытии необходимо состоит из множественности элементов, которых она есть реальное единство, то каждый из этих элементов, как необходимая составная часть вечного богочеловечества, должен быть признан *вечным* в абсолютном и идеальном порядке... когда мы говорим о вечности человечества, то *implicite* разумеем вечность каждой отдельной особи, составляющей человечество. Без этой вечности само человечество было бы призрачно».⁴

Приобретение подобных высших качеств не может быть обеспечено развитием сугубо животной природы, богочеловек, поэтому, не может возникнуть только на основе природно-человеческих свойств и состояний: «...каждое появление нового типа бытия есть в известном смысле новое творение, но такое, которое менее всего может быть обозначено как творение из ничего, ибо, во-первых, материальной основой для возникновения нового типа служит тип прежний, а во-вторых,

¹ Соловьев В.С. Оправдание добра. С.284–285.

² Соловьев В.С. Идея сверхчеловека // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т.2. М., 1988. С.629; см. также: Соловьев В.С. Лермонтов // Собр.соч. Т.8 СПб., 1908. С.388 (Соловьев В.С. Лермонтов // Соловьев В.С. Литературная критика. М., 1990. С.275.

³ Соловьев В.С. Оправдание добра. С.257.

⁴ Соловьев В. Чтения о Богочеловечестве. С.118–119.

и собственное положительное содержание высшего типа не возникает вновь из небытия, а, существуя от века, лишь вступает (в известный момент процесса) в другую сферу бытия, в мир явлений».¹ В этой связи Соловьевым приводится пример морской лилии, на первый взгляд, представляющейся водяным растением, тогда как она уже есть животное – «так и зачаточные носители Царства Божия ничем, *по-видимому*, не отличались и не отличаются от людей мира сего, имея, однако, в себе уже действующее начало нового образа бытия».² С этой точки зрения Иисус Христос предстает не последним словом царства человеческого, а как безусловная индивидуальность Богочеловека, первое Слово Царства Божия, за которым грядет универсальное откровение Богочеловечества.

Так же как растения физиологически вбирают в себя окружающую неорганическую среду, животные питаются растениями и психологически вбирают в себя более широкий круг явлений, а человек с помощью разума включает в себя и отдаленные, непосредственно не ощущаемые круги бытия, так и богочеловек не просто отвлеченно понимает действительность, но и осуществляет универсальную осмысленность целостность и единство бытия. Если высшая задача человека и человеческого бытия «...состоит в том, чтобы *собирать вселенную в идее*, задача богочеловека и Царства Божия состоит в том, чтобы *собирать вселенную в действительности*».³ Речь однако идет не просто об естественно-исторической эволюции, каждый высший тип не создается предшествующим, а только обуславливается им созданием необходимых условий.⁴ Здесь мы вновь сталкиваемся со своеобразным посибилизмом Соловьева в его трактовке бытия.

В «Чтениях о Богочеловечестве» Соловьев понимает Богочеловечество софийно, богочеловеческая телесность понимается как «слово плоть бысть», как «божественная субстанция церкви». В историческом плане он понимает реализацию своей программы как переход от Богочеловека к человеку-богу, от уникальности божественной личности, воплощенной в Христе, от вочеловечивания Божества к универсальности обожения. «Как в дохристианском историческом ходе основой, материей была натура, или стихия человеческая, действующим и образующим началом – разум божественный... и результатом (порождением) – Богочеловек, т.е. Бог, воспринявший человеческую природу. Так в процессе христианства основой, или материей, является натура, или

¹ Соловьев В.С. Оправдание добра. С.274.

² Там же. С.273–274.

³ Там же. С.275; см. также: С.64.

⁴ Там же. С.279.

стихия божественная (Слово, ставшее плотью, или тело Христово, София), действующим и образующим началом является разум человеческий, а результатом является человеко-бог, т.е. человек, воспринявший божество; а так как воспринять божество человек может только в своей безусловной целостности, т.е. в совокупности со *всем*, то человеко-бог необходимо есть коллективный и универсальный, т.е. всечеловечество, или Вселенская церковь, Богочеловек индивидуален, человеко-бог универсален; так радиус круга один и тот же для всей окружности в любой из ее точек и, следовательно, сам по себе уже начало круга, точки же периферии лишь в своей совокупности образуют круг».¹

В личном воплощении Христа в природном мире он видит искупление природного человека через воссоединение с человеком божественным – христианство, по мнению Соловьева, открыло человечеству безусловно- совершенную и потому телесно воскрешающую личность. В дальнейшем богочеловеческим организмом, Телом Христовым предстала церковь, перспективой которой является искупление или восстановление природного мира: второе явление Христа, воскресение мертвых, Царство Духа Святого и полное откровение Богочеловечества.²

Позже Соловьев несколько переинтерпретировал идею Богочеловека, предложив на этой основе трактовку ницшеанской идеи сверхчеловека «с хорошей стороны» – в сверхчеловеке он увидел следующий шаг «космического роста» в процессе «усложнения и усовершенствования природного бытия».³ Речь идет не об изменении телесной «морфологии», а о чертах «для биологии несущественных, нетипичных», о «беспредельном ряде степеней внутреннего – душевного и духовного – возрастания»: ⁴ преодоление самого себя, преодоление человеческого есть приближение к Божественному, утверждение Божественного, а значит – достижение некоей сверхчеловечности.

Еще в «Чтениях о Богочеловечестве» Соловьев отмечал: «Как только мы, т.е. отдельный человек, а равно и все человечество, убеждаемся опытом, что природа, как внешний механизм и материал жизни, сама по себе лишена содержания и, следовательно, не может исполнить нашего требования, так необходимо природа теряет свою власть над нами, перестает быть божественною, мы внутренне освобождаемся от нее, а за полным внутренним освобождением необходи-

¹ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. С.169.

² См.: там же. С.172.

³ Соловьев В.С. Идея сверхчеловека. С.630.

⁴ Соловьев В.С. Идея сверхчеловека. С.630.

мо следует и внешнее избавление».¹ А спустя 20 лет, в 1898 году он писал, что «невозможность для человека исполнить свое назначение, т.е. стать действительным сверхчеловеком, одною силою ума, гения и нравственной воли, поясняет необходимость настоящего существенно богочеловека».²

Но человек – смертное существо, его существование ограничено в пространстве и главное – во времени. Поэтому суть такой сверхчеловечности состоит в преодолении этой ограниченности – в преодолении смерти. «Хотя и все прочие животные умирают, но никому не придет в голову характеризовать их как смертных, – для человека же этот признак не только принимается как характерный, но и чувствуется еще в выражении «смертный» какой-то грустный упрек себе, чувствуется, что человек, сознавая неизбежность смерти как существенную особенность своего действительного состояния, решительно не хочет с нею мириться, нисколько не успокаивается на этом сознании ее неизбежности *в данных условиях*... если смерть совершенно необходима в этих наличных условиях, то кто же сказал, что сами эти условия неизменны и неприкосновенны?»³.

Животному смерть и смертность не могут быть поставлены «в укор и в характеристику», поскольку животное не борется сознательно со смертью, а значит и не может быть ею побеждаемо. «...человек же есть прежде всего и в особенности «смертный» – в смысле *побеждаемого, преодолеваемого* смертью... значит, «сверхчеловек» должен быть прежде всего и в особенности победителем смерти – освобожденным освободителем человечества от тех существенных условий, которые делают смерть необходимою, и, следовательно, исполнителем тех условий, при которых возможно или вовсе не умирать, или, умерев, воскреснуть для вечной жизни».⁴

Поэтому сверхчеловечность по Соловьеву, это не стремление стать выше других, не борьба с ними, а борьба со смертью, стремление стать выше ее. Причем Соловьев понимает эту проблему весьма практически, в духе Н.Ф.Федорова: «Положим, цель далека и теперь. Как она оказалась далекой для тех неразумных христиан первого века, которые думали, что вечная жизнь в воскресших и нетленных телах сейчас же упадет к ним с неба, – положим, она далека и теперь. Но ведь путь-то к ней ведущий, приближение к ней по этому пути, хотя бы и

¹ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. С.41.

² Соловьев В.С. Жизненная драма Платона // Соловьев В.С. Соч. В 2 т. Т.2 М., 1990. С.625.

³ Соловьев В.С. Идея сверхчеловека. С.632.

⁴ Там же. С.632–633; см. также: Соловьев В.С. Лермонтов. С.276–277.

медленное, исполнение, хотя бы и несовершенное, но все же совершенствующееся, тех условий, полнота которых требуется для торжества над смертью, – это-то ведь, несомненно, возможно и существует действительно. Те условия, при которых смерть забирает над нами силу и побеждает нас, – они-то нам достаточно хорошо известны и по личному, и по общему опыту, так, значит, должны быть нам известны и противоположные условия, при которых *мы* забираем силу над смертью и в конце концов можем победить ее».¹

Согласно Соловьеву, «Богочеловек отличается от простого человека не как идеал представляемый, а как идеал *осуществленный*»,² а Царство Божие есть «всеобщее воскресение и восстановление всяческих».³ Более того, «...бесконечное существование *после смерти* никак не вяжется логически с ничтожеством *до рождения*».⁴ Природно человек существует только между физическим рождением и физической смертью. Допустить, что он существует как личность после смерти, значит признать, что он существует не только в природном мире, но и как умопостигаемая сущность. «Но в таком случае логически необходимо признать, что он существует не только после смерти, но и до рождения, потому что умопостигаемая сущность по понятию своему не подлежит форме нашего времени, которая есть только форма явлений».⁵

Согласно Соловьеву, «одухотворяющая работа человека над своей телесностью и над земною природой вообще окажет свое благотворное воздействие назад, в прошедшее, лишь тогда, когда цель будет достигнута: прошедшее получит полноту своей действительности только в будущем».⁶ В этом процессе, «действуя на свою телесность и на внешнюю вещественную природу в смысле ее действительного одухотворения, каждый исполняет обязанность по отношению к своим предкам, платит им свой нравственный долг: получив от них физическое существование и все наследие предыдущей истории, новое поколение ведет дальше работу, в конце которой создаются условия жизненной полноты и для отошедших».⁷

¹ Соловьев В.С. Идея сверхчеловека. С.633; см. также: Соловьев В.С. Лермонтов. С.277.

² Соловьев В.С. Оправдание добра. С.277.

³ Там же. С.276.

⁴ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. С.119.

⁵ Там же. С.120.

⁶ Соловьев В.С. Оправдание добра. С.489.

⁷ Там же.

Таким образом, перед нами титанический проект преодоления конечности существования личности, достижения «нераздельной единственности между собою отцов и детей».¹ В соловьевской танатологии речь идет о преодолении смерти сугубо физической, плотской. А поскольку смерть связана с плотью, то преодоление ее для Соловьева оказывается преодолением самой плоти. Причем, в отличие от Ф.Ницше, соловьевская идея сверхчеловека отвергает гордость, поскольку она основана на самодовольстве и не предполагает необходимость совершенствования и самопреодоления. Поэтому сверхчеловечность, по Соловьеву, достигается смирением и аскезой.²

Половая принадлежность при этом получает «более определенное и глубокое значение»: «женщина не есть, подобно животным самкам, только воплощение одной страдательно-воспринимающей стороны природного бытия, – она есть сосредоточенная сущность целой природы, окончательное выражение материального мира в его внутренней страдательности, как готового к переходу в новое, высшее царство – к нравственному одухотворению. И мужчина здесь не представляет только деятельное начало вообще, а есть носитель деятельности собственно человеческой, определяемой безусловным смыслом жизни, которому через него приобщается женщина».³

В «истинном браке», согласно Соловьеву, естественная половая связь «не уничтожается, а пресуществляется»: главное значение переносится на «средний элемент» – любовную экзальтацию как пафос любви. При этом женщина предстает как безусловное нравственное лицо, как «самоцель, или как существо, способное к одухотворению и «обожению», а ее избранник – «действительным спасителем, который должен открыть ей и осуществить смысл ее жизни». В результате брак предстает «огромной задачей», разрешаемой только «постоянным подвигом» и «мученичеством», а деторождение – временным, «естественным последствием не достигнутого в настоящем совершенства и как необходимый путь для его будущего достижения», поскольку детьми должно быть сделано не совершенное родителями.⁴

Как трактовка Соловьевым пола и брака, так и программа достижения сверхчеловечности посредством аскезы и смирения – идеи, совершенно неприемлемые для Розанова.

¹ Там же. С.494.

² См.: *Соловьев В.С.* Лермонтов. С.288.

³ *Соловьев В.С.* Оправдание добра. С.490.

⁴ Там же. С.490.

Гендерный космизм

После своей первой работы «О понимании», претендовавшей на философическую системность и классификацию наук, Розанов задумал сосредоточиться на проблеме потенциальности: актуальный мир лишь частность, мгновение, «что растет».¹ Однако этот замысел не был им осуществлен Розанова увлекло открывшееся ему единство физического и духовного, на первый план для него вышло то, что в нас растет, становится, а не то, что возможно и, в этом плане, случайно.² И это единство он увидел в поле.

Существенную роль в этом самоопределении сыграли и некоторые личные обстоятельства. В первом браке молодой, даже юный Розанов был женат на А.Сусловой, немолодой уже женщине, в прошлом – возлюбленной Ф.М.Достоевского (что и определило интерес Розанова к ней), властной и эгоистичной, ради новых чувственных удовольствий и жизни женщины–эмансипе, вскоре бросившей провинциального учителя, каковым был тогда Розанов. Более того, из своеволия и своеобразной мести она не давала Розанову согласия на развод, а росли уже малые «незаконные» дети во втором браке – гражданском и весьма счастливом браке, и у жены уже обнаружили признаки смертельной болезни, и не помогали обращения к церковным иерархам, и хроническое безденежье. Это был весьма драматичный духовный опыт столкновения с агрессивным феминизмом, бездетными исканиями эротического опыта в первом браке, утверждения духовного родства и корней жизни в браке втором, на этом фоне – конфликта с церковью.

В «Смертном» имеется пронзительный фрагмент (он воспроизведен в сокращенном варианте во втором коробе «Опавших листьев»), в котором Розанов вспоминает свое с трехлетней дочкой Таней посещение церкви, в которой Таня была крещена и официально записана под отчеством Николаевна и фамилией Николаева по имени крестного отца Н.Н.Страхова – так обычно регистрировали всех «незаконнорожденных».

«В церковь я любил заходить все с этой Таней, которая была хуленькая и необыкновенно грациозна, мы же боялись у нее менингита,

¹ В этом плане Розанов может рассматриваться как предтеча современных идей о смене гуманитарной парадигмы, смещении акцента с проблем сущего (истины, реальности) и должного (преобразования реальности) к овозможнянию, потенцированию бытия. Ср.: *Эпштейн М.Н.* Философия возможного. СПб., 2000.

² *Бенуа А.* Мои воспоминания в пяти книгах. Кн. 4, 5. М., 1980. С.296.

как у первого ребенка, и почти не считали, что «выживет». И вот тихо-тихо... Все прекрасно... Когда вдруг в эту тишину и мир капнула какая-то капля, точно голос прошептал:

«...вы здесь – *чужие*. Зачем вы сюда пришли? К кому? Вас никто не ждал. И не думайте, что вы сделали что-то «так» и «что следует», придя «вдвоем» как «отец и дочка». Вы – «смутьяны», от вас «смута» именно оттого, что вы «отец и дочка» и вот так распоясались и «смело вдвоем».

И вдруг образа как будто стали темнеть и сморщились, сморщились нанесенною им обидою... Зажались от нас... Ушли в свое «правильное», когда мы были «неправильные». Ушли, отчуждились... и как будто указали или сказали: «*Здесь – не ваше место, а – других и настоящих, вы же подите в другое место, а где его адрес – нам все равно...*».

Когда я услышал этот голос, может быть, и свой собственный, но *впервые эту мысль сказавший*, без предварений и подготовки, как «внезапное», «вдруг», «откуда-то» – то я вышел из церкви, вдруг залившись сиянием и гордостью и *как победитель*. Победитель того, чего никто не побеждал, – даже того, *кого* никто не побеждал.

– Пойдем, Таня, отсюда...

– Пора домой?

– Да ... домой пора...

И вышли...

Я как бы вынес *кротость с собою*, и мою «к Богу молитву» – с собою же, и Таню – с собою: и что-то (земля и небо) так повернулись около меня, что я почувствовал:

«– Кротость-то у меня, а у вас стены. И у меня – молитва, а у вас опять же – стены. И Бог со мною. И религия во мне. И в судьбе. Вся судьба и «свелась» для этого мгновения. Чтобы тайное и существовавшее всегда наконец-то сделалось явным, очевидным. Обоняемым».

...»Вы именно жестоки и горды... Именно холодны... Бога в вас нет, и у вас нет, ничего, кроме слов... обещаний, надежд, пустоты и звона. Все вы и *вся полнота ваших средств и орудий*, ваших богатств и библиотек, учености и мудрости, и самых, как вы говорите, «благодатных таинств», не могут сотворить капельку добра, живого, наличного, реального..., а вот на «доброе»... – связаны ваши руки какою-то страшною, вам самим не ведомою силою, которая так же «далека», «неосвязаема» и «повсеместна»... как Ньютоново тяготение. Которое *я открыл* и с него начинается новая *эра миропостижения*, все – новое, хоть начи-

най считать «первый год», «второй год». Это, должно быть, было в 1896 или 1897 году».¹

«Неведомой и повсеместной силой», открывшейся Розанову и был пол, а местом его реализации – семья. И эта позиция была Розановым глубоко лично страдана. Розанов не принимал Бога умопостижимого, разъясняемого посредством абстрактных рассуждений. Присутствие в реальности такого над- и вне-мирного Бога невозможно ощутить, тогда как божественное воплощено в самой природе, стихии жизненности. Розанов не уставал повторять, что истинно живым является лишь телесно осязаемое, то, что можно ласкать или хотя бы потрогать. Поэтому подлинное чувство и переживание сопричастности божественному Розанов связывает исключительно с непосредственным переживанием, бес-, до-сознательным.

«В конце концов Бог – моя жизнь.

Я только живу для Него, через Него. Вне Бога меня нет...

Мой Бог – особенный. Это только *мой* Бог; и еще ничей. Если еще «чей-нибудь» – то этого я не знаю и не интересуюсь.

«Мой Бог» – бесконечная моя интимность, бесконечная моя индивидуальность. Интимность похожа на воронку, или даже две воронки. От моего «общественного я» идет воронка, суживающаяся до точки. Через эту точку-просвет идет только один луч: от Бога. За этой точкой другая воронка, уже не суживающаяся, а расширяющаяся в бесконечность. Это Бог, «Там – Бог». Так что Бог

1) и моя интимность

2) и бесконечность, в коей самый мир – часть».²

Учитывая же, сказанное о значении, придаваемом Розановым полу, становится ясным, что Бог в розановской трактовке и есть пол. «Связь пола с Богом, – большая, чем связь ума с Богом, даже чем связь совести с Богом...».³ Таким образом, гендер в розановской трактовке предстает фундаментальной, базовой идентичностью. Она не связана с рациональным сознанием и самосознанием. Она им предшествует, представляя в человеке абсолютное божественное начало. «Человек стоит на двух якорях: родители, их «дом», его младенчество – это один якорь. «Первая любовь», 13–14 лет – есть перелом; предвестие, что потянул «другой якорь»... Исход и – венец; пристань «отчала» и пристань «причала». Причал *окончательный* – могила; и замечательно,

¹ Розанов В.В. В.В.Розанов. Т.2. М., 1990. С.465, 678–679.

² Розанов В. Уединенное. СПб., 1912. С.117–118. (В.В.Розанов. Т.2. Уединенное. М., 1990. С.229–230.)

³ Там же. С.168. (С.243.)

что уже любовь приводит к ней. Но любовь – это «опять рожу» и стану для детей «пристанью *отчала*».

По этому *сложению жизни* до чего же очевидно, что genitalia в нас важнее мозга. «Мозг» – это капитан: тот, который правит. Но для «мореплавания», очевидно, важен не капитан, лицо сменяемое и наемное, а вековые «отчалы» и «причалы». Ост-Индская Компания во всяком случае существовала не для удовольствия капитанов; и не для них – волжское пароходство и хлебная торговля».¹

Круг розановских идей органичен исканиям его эпохи – «подпольному сознанию» Достоевского, нищезанскому апофеозу силы и воли, акцентуированное внимание проблемам пола. Но именно последнее находилось в центре внимания Розанова, во многом определяя характер эволюции его взглядов вплоть до революции, объяснения им ее причин, хода и результатов. Для него неприемлемо противопоставление пола как низменного, физического, «животной функции» – разуму, культуре, другим духовным, «высоким» и «благородным» началам. Феномены пола для него не отделимы от феноменов нравственности, этики, религии.² «Указав пол, я указал душу и жизнь, родник духовного и физического; указал вместе родник вообще творческого: самой темной области, где всегда путался человек, не находя именно корней его».³ Этой своей интуиции Розанов не изменял на протяжении всего своего творчества. В 1918 г., незадолго до смерти он писал Голлербаху: «Я уверен, что «в тело Аписа» раздробляется вся «Вселенная», т.е., что вся «Вселенная» есть модусы и модусы, части и части одного невыразимого и непостижимого Аписища, «ноумена-Аписа» и, собственно, одних только его genitali'й и еще собственное – его вечно брызжущего семени, бурь семени, гроз семени».⁴

Розанов священнодействует вокруг эроса – сам творец мира, Бог, оказывается у него гением эроса: творчество мира есть половое творчество, непрестанное космическое зачатие, которому нет ни конца, ни края. ««Половые миги» при целомудренном и религиозном их ощуще-

¹ Там же. С.195. (С.250.) В этом Розанов почти смыкается с таким одиозным политиком как Победоносцев, которому он, кстати, открыто симпатизировал. Как известно, с одобрения главы Святейшего Синода были налажены массовое производство и распространение порнографических открыток. Победоносцев объяснял это необходимостью борьбы с революционными настроениями молодежи и весьма откровенно обосновывал столь странные действия: главное – взять их за гениталии, тогда и головы никуда не денутся.

² *Розанов В.В.* Во дворе язычников. М., 1999. С.404–405.

³ Там же. С.216.

⁴ Стрелец. Сб.3. С.41.

нии, открывая в нас, «подобии и образе», предвечное отчество и материнство, единственно и впервые и вполне ставят нас на высоту человека».¹

Трактовка Розановым пола лишена как позитивистского («базаровского») наукообразия, так и скабрёзной пошлости.² Пол для него космичен, мистичен, экстатичен и невыразим.

Человек и все в природе имеет пол.³ Идеалы мужчины и женщины, их основные качества, фактически, есть предикаты половых органов: мужчина – твердый, прямой, крепкий, наступающий; женщине же свойственны нежность, мягкость, податливость, нечеткость, размытость, уступчивость. Все в жизни имеет пол, сама жизнь реализуется на основе пола, за счет пола и в форме пола: «...где нет пола – начинается минерал... «дыхание жизни» и «душа бессмертная», которая оживила красную глину... первого человека, – и было вхождение или дуновение в минерал пола. И стал – человек, живая тварь».⁴ «Мир не ясного и не решенного», символом которого для него является пол, это семя, кровь, плоть, телесность, стихия жизни вообще. И он стремится в глубь этой стихии. Именно на этом стремлении основан его интерес к язычеству, мистериальному опыту культуры Древнего Египта, иудаизму.

К последнему у него особенно сложное – близкое к ревности – отношение. «В поле сила, пол есть сила. И евреи – соединены с нею, а христиане – разделены».⁵ Избранность евреев, их миссия, согласно Розанову, – быть незаметными, кроткими и размножаться. Он слагает целую поэму в прозе о микве – «самом святом и самом стыдном», по его мнению, у иудеев, придавая месту общих омовений мистериальное значение.⁶ Много вдохновенных страниц Розанов посвятил обрезанию, которое огрубляет член, гигиенизирует его и исключает онанизм. Во втором издании «В мире не ясного и не решенного» он опубликовал со своими комментариями письма читателей, в том числе – с описанием опыта одной православной семейной пары, в которой муж по настоянию супруги сделал обрезание, в результате чего половой акт стал бо-

¹ *Розанов В.В.* Из восточных мотивов. Вып.2. С.36.

² *Голлербах Э.Ф.* В.В.Розанов. Жизнь и творчество. Пб., 1922.

³ Интересно было бы проследить связь этой пансексуальности и гендерной идентификации с языком. В русском и немецком все существительные, в том числе и обозначающие неодушевленные предметы, имеют род. В английском же это относится только к существительным «одушевленным».

⁴ *Розанов В.В.* Во дворе язычников. С.215.

⁵ *Розанов В.В.* Опавшие листья. Короб второй. С.192.

⁶ *Розанов В.* Уединенное. С.83–93. (С.218–223.)

лее ярким и длительным, жена стала готовиться к нему как к празднику. Для Розанова особенно важен временной аспект: дополнительное время ярких переживаний дает возможность созреть «бестелесным ноуменам» жизни, жизнестойкости и вообще – сколько прекрасных вещей приходит в голову за это время!¹ Именно в обрезании Розанов усматривал корень крепости еврейской семьи, живучести и жизнестойкости евреев. На этой приписываемой Розановым евреям мистической связи с полом, телесностью, семенем, кровью замешан и его антисемитизм. Он не имеет мало общего с антисемитизмом бытовым или православным юдофобством. Так одиознейшую позицию Розанова в скандальном деле по убийству отрока Ющинского предопределило, в конечном счете, именно его искреннее возмущение отказом признать столь очевидное для него – Розанова – духовность крови, а значит и вменяемое им евреям «обонятельное и осязательное отношение к крови».² Можно сказать, что Розанов был большим евреем, чем любой кадик.

Для Розанова пол священен, а брак – религия. В семье для него неразрывно, мистически слиты духовное и животное, священное и плотское, религиозное и обыденное. «Семья есть, конечно, «животный» союз, точка «животных» счленений мужа и жены, и – расчленения двух в «животное» же множество (дети). Поразительно, что при бесспорно «животном» существе. Семья имеет бесспорно же мистическое, религиозное существо... она является каким-то многоглавым авраамом, «многоочитым» «исполненным внутренних очей» животным. Сплетение «животного» и «религиозного» в ней поразительно очевидно».³ В своем завете юношеству он пишет: «И помни: жизнь есть дом. А дом должен быть тепел, удобен и кругл. Работай над «круглым домом» и Бог тебя не оставит на небесах. Он не забудет птички, которая вьет гнездо».⁴

Розанова интересует в семье прежде всего именно сплетение телесного и духовного, соитие духа и плоти, взаимное влечение и слияние разнородного и непохожего. Фактически, говоря о сакральности пола и брака, Розанов всегда говорит о сакральности священного соития в лоне семьи, о сакральности *coitus*'а и *genitalia*. По его мнению, существующая религиозная практика неадекватна. Рождение ребенка, не говоря уже о зачатии – факты сугубо личной жизни родителей, зато

¹ Розанов В.В. В мире не ясного и не решенного.- СПб, 1904, с.354-355 (М. 1995, с. 333-336).

² См.: *Розанов В.В.* Сахарна. М., 1998. С.276–460.

³ *Розанов В.В.* Из восточных мотивов. Пг., 1916. Вып.2. С.34.

⁴ *Розанов В.В.* Апокалипсис нашего времени.

смерти придается исключительное социальное значение: похороны, некрологи и т.д. Согласно Розанову, все должно быть наоборот – именно рождению и совокуплению должно придаваться главное социальное значение, им пристало совершаться в храмах. Первые храмы, по его мнению, и были местами для совокупления.¹ Он призывает к «накоплению материала» художественного изображения coitus в искусстве.² Более того, весь мир для него есть одно космическое «соитие всего со всем – неистовство бесчисленных совокуплений, которые обычно человек просто не замечает, как не замечает семена деревьев и растений, разбросанные по земле в разгаре лета, вовсе не задумываясь, что вокруг него мириады попыток зачатия новой жизни».³

Таким образом, персонология Розанова вся пронизана идеей гендера. В становлении личности, ее развитии, проявлениях пол выступает первичным жизненным опытом, предопределяющим все формы осмысления и смыслопорождения.

Это – исходная позиция в его *критике христианства*. Главное в христианства для Розанова – не Евангелие, а «сам человек и тот сок, который он дал из себя, реагируя на Евангелие».⁴ Для него христианство это «христианская культура», «христианская цивилизация», «христианская жизнь» – процесс и результат оформившейся за столетия, «застывший янтарной слезой сок» живых чувств и переживаний многих поколений. «Христианство выжал из себя человек... ну, соглашусь, в ответ на «бесконечное и неведомое», что окружает его, что над ним, что выше его. Словом, молитва, конечно, – к *Богу*. Но молитва – из человека. В эмпирической действительности все-таки *молящийся человек* есть главное, есть постоянное *зрелище* религии, есть *факт* религии... А прочее – именно «неведомое и высшее», что, конечно, есть, но мы его не можем ни ухватить, ни созерцать, ни рассуждать о нем».⁵

Христианский идеал святости как кенозис, самоистощание для Розанова, прежде всего, есть отказ от пола, а значит – от жизни.⁶ Он упрекает Соловьева в безбожии⁷ за цитату в начале «Критики отвлеченных начал»:

Кто б ни был ты в сем мире,

¹ Розанов В.В. Семейный вопрос в России. Т.1,2. СПб., 1903.

² Розанов В.В. Люди лунного света. Метафизика христианства. СПб., 1913. С.141.

³ Носов С. В.В.Розанов. Эстетика свободы. С.75.

⁴ Розанов В.В. Во дворе язычников. М., 1999. С.391.

⁵ Там же.

⁶ Розанов В.В. В темных религиозных лучах. М., 1994.

⁷ Розанов В.В. Во дворе язычников. С.366.

Есть нечто лучшее – не жить!

В соловьевской позиции Розанова отталкивало не только негативное отношение к реальности, плоти, лишение их красоты, добра, перевод их в плоскость сверхчеловеческого, но и самозванная покровительственность, этакий захват и присвоение святости и красоты. Это вообще болевая точка в отношении Розанова к христианству, которое он обвиняет в том, что оно «сдернуло красоту с мира. Дивиться ли, что мир стал безобразен?»¹

Для Розанова человек является личностью лишь постольку, поскольку он следует своему гендеру. Утрата или отказ от гендерной идентичности не только противоестественны, но и лишают человека личностного начала. На этом основании Розанов отвергает не только скопчество, хлыстовство, но и аскезу вообще, распространяя свою критику на христианство в целом, что и привело к его долгому конфликту с церковью. Источник христианской аскезы Розанов видел не столько в отказе от роскоши, собственности и т.д., сколько в половой аномии – «однополости», безбрачии, в конечном счете – содомии. Брак коренит человека в жизни, с ним связаны и собственность, и стремление к жизненному комфорту, вообще – продолжение жизни. Поэтому Л.Н.Толстой с его проповедью отказа от собственности и семьи, Соловьев с его проповедью нравственной аскезы для Розанова – содомиты.²

Приняв греческую веру, «дитя-Россия приняла вид сморщенного старичка».³ В результате «все жизненное, живучее, крепкое земле, преданное труду, надеющееся на людей и их свойства человеческие – не только стерто здесь, но вырвано с корнями», а «вся религия русская – по ту сторону гроба»: русские стремятся к смерти и наиболее полно раскрываются в ней.⁴ Это противоречит розановскому прозрению о первооснове жизни – радости зачатия и рождения, жизнестроительности всеобнимающего полового инстинкта.

На этом основано и его противопоставление Ветхого завета Новому. Поэзия Библии для Розанова – поэзия Божественного и ни один эпос, кроме еврейского не воспекает так суровую красоту физиологии.⁵ Другие мельтешат. Евреи же берут суровую правду и красоту жизни как таковую. Христос, согласно Розанову, убил живое в рели-

¹ Розанов В. Около церковных стен. Т.2. СПб., 1906. С.333.

² Розанов В.В. Люди лунного света. Метафизика христианства. СПб, 1913. С.108.

³ Розанов В.В. Русская церковь. СПб., 1909. С.3.

⁴ Там же. С.5.

⁵ Розанов В.В. Библейская поэзия. СПб., 1912.

гии, единство живого, святость плоти, теплого и мокрого, оставив только слово, страдание и дух.¹

Поэтому логику своей критики христианства Розанов распространяет и на социализм, социал-демократию. Если иудаизм – религия единства духа и плоти, а христианство – абстрагирования духа от плоти, то социализм – абстрагирование слова, буквы от этого духа.² Поэтому социалисты с их «товариществом» по партии, для Розанова, тем более – содомиты, зовущих в царство бессеменных связей.³

По оценке Глинки-Волжского. «Розанов своей критикой прошел насквозь историческое христианство, он прошел и далее и чрез Евангелие, чрез Христа Голгофы, в глубь седой старины, пошел еще дальше... к “тайне рождающей жизни, этой величайшей тайне земли”».⁴

Фактически, Розанов строит свой Завет: не христианский, но и не иудейский.⁵ По верной оценке Иванова-Разумника, Розанов – творец «религии жизни», обожествляющий красоту и мощь вечно живой природы. «Это религия *здесь* и *здешнего*... Ее таинства – таинства природы; ее обряды – социальный, общественный, семейный быт; ее проявления – шепот любви молодости, спокойная смерть старика, радости и горести жизни, борьба, наслаждение, гибель – вся, вся человеческая жизнь...».⁶ Вообще, Розанов, при всех его фобиях, удивительно толерантен. Он призывает быть терпимее и добрее не только к еретикам, но ко всему живому, приветствуя равно существование человека и комара, былинки и камушка на дороге. В этом он парадоксальным образом оказывается близким философии благоговения перед жизнью А.Швейцера. Именно жажда радости от жизни и вызывает подозрительность Розанова к праведничеству, небезосновательно наводя его на мысли хитрости и ханжестве демонстративного аскетизма.

Принципиально важный для него гендерный сюжет привносится Розановым и в *литературоведение*. Особенно в этой связи досталось Н.В.Гоголю, которого Розанов квалифицировал не иначе как «оборотня», «страшное подобие человека», как исчадие ада, «архиерея мертвечины», для которого живы и прекрасны только покойницы, а живые – только куклы. Гоголь, согласно Розанову не развивался духовно, а просто перенес с Украины в Петербург свои темы и образы, которые

¹ Розанов В. Апокалипсис нашего времени.

² Поэтому для Розанова нет загадки в фигуре Христа «в белом венчике из роз» во главе революционного патруля в блоковской поэме «Двенадцать».

³ Розанов В.В. Люди лунного света. С.141 и далее.

⁴ Новый путь. 1904. №12. С.48–49.

⁵ Бенуа А. Мои воспоминания в пяти книгах. Кн. 4, 5. М., 1980. С.297.

⁶ Иванов-Разумник. Творчество и критика. СПб., 1922. С.168–169.

и сыграли, по Розанову свою мертвящую роль в дальнейшем развитии русской литературы: тоска, недоумение, злоба, лишние, дурные люди, нигилизм. Источник всей этой безжизненности Розанов видел в «половой загадке Гоголя», связывал с тем, что тот «бесспорно не знал женщины», не имел «физиологического аппетита к ней».¹

Показательно и раскрытие Розановым остроболезной вечной темы российской культуры – темы последних лет жизни А.С.Пушкина. Со свойственной его гениальной безапелляционностью Розанов увидел вину самого Пушкина в характере его отношений с женой, а значит – и в дуэли. Между Пушкиными, по словам Розанова, не было «общего смеха» – счастливого смеха мужа и жены по поводу ухаживаний за нею Дантеса. Молодой офицер ухаживает за молодой женой? – Сделайте милость! В свете говорят об ее успехах? –

Вот, братец мой, потеха!

Ей-ей умру,

Ей-ей умру,

Ей-ей умру от смеха –

строки, принадлежащие тому же Пушкину, но, к сожалению, им самим не использованные. Не смог Александр Сергеевич ни сам рассмеяться – «Дом мой – твердыня моя: кого убоюся! Очень нужно молокососа вызывать на дуэль?!», ни, самое главное, посмеяться над этой историей вместе с женой – ничто не выражает так интимного единения душ людей, как их общий смех. Значит, делает вывод Розанов, не было у Пушкина дома души дома, не было дома души у обоих Пушкиных, не было общей крепости и твердыни. И Розанов прямо обвинил Пушкина в этом.² По его мнению, гений русской поэзии был прав свои последние 3–5 дней, но был неправ свои предсмертные 3–5 лет. И вина его – в сфере собственного дома. Посуда – общая, серебро общее, скачущее общее ложе, общие знакомые, но не смех – то, что онтологически объединяет души людей в «мы».

Розанов доводит свои умозрительные прозрения до живых картин, сцен: «Не было совершенного чистосердечия и «гомеровского хохота» в ее рассказах Пушкину о Дантесе. Не тот смех и не та психика. Смеется, смеется, и вдруг глаза поблекнут. – «Ну, продолжай же, Наташа! Так ты его... « – «Ну, хорошо, уж поздно: доскажу завтра». Речи проговаривались, смех не раскатывался, так – улыбнется, мертвенно улыбнется. – «Да ты что, Наташа? « – «Ничего, утомлена. Я рано встала». И вечно утомлена. – «Верна?» – «Конечно!!!» – «Довольна?» –

¹ Розанов В.В. Опавшие листья. Короб первый, с.314-315, 358; Короб второй, с.493-494; 536-537; 564.

² *Розанов В. В.* Мысли о литературе. М., 1989. С.247–262.

«Довольна!» – «Счастлива?» – «Счастлива!» – «Не упрекаешь [меня]?» – «Нет...» – «Детей любишь?» – «Люблю». – «Но поговори же, но расскажи же: так ты этого молокососа...» – «Ну, оборвала, ну, и только, и спать хочу, и дети нездоровы, и завтра надо рано вставать...»». Розанову не откажешь в гениальности. Даже если такого и не было, его следовало придумать.

Не было не только совместного смеха, но не было и другого сближающего семейные души занятия – совместного чтения. Нет души семьи – так, сближение. Функция. Она – в слезах, он – в бешенстве, она – в терпении, он – в унынии. Жена и в замужестве осталась девушкой, поэтично-религиозной девушкой – как для Пушкина, так и для самой себя. «...Семья именно там, где есть «одно». Вот устранение этих-то «двоих» и есть мука, наука и, конечно, неповторимая наука семьи. У Пушкина все было «двое»: «Гончарова» и «Пушкин». А нужно было, чтобы не было уже ни «Пушкина», ни «Гончаровой»... «Бог и одно» у них не существовало и даже не начиналось, не было привнесено в их дом. Что же свершилось? Пусть рассуждают мудрые. История рассказывает, что вышла кровь: трудно опровергнуть меня, что Бога – не было и что гроза разразилась в точке, где люди вздумали «согласно позавтракать», тогда как тут стояло святилище мало им ведомого Бога. И, конечно, старейший и опытнейший был виновен в неуместном пиршестве, и он один и потерпел».

Любовь для Розанова – возможность единения двух в том общем им, что он называл «богом между ними». Розанова в свое время вообще плохо поняли в его несколько аффектированной мистике семьи и любви. Он был понят как пропагатор мистики пола. Именно так его понимало даже ближайшее окружение – достаточно перелистать розановские страницы Мережковских, Белого или Блока. Ключ же к его мистике семейной – читай сердечной – любви дает приведенный ранее фрагмент из «Смертного» (второго короба «Опавших листьев»). Сам Розанов в этой записи оценивает этот эпизод как новую эру своего миропостижения – открытие самооценности дома души дома, в семье, среди близких. Отсюда его последующий культ своей семьи, домашнего семейного быта, гордость за него. Об обстановке домашних отношений говорит и его последнее, предсмертное письмо Н.Е.Макаренко: «...Детки собираются сейчас дать мне картофель, огурчиков, сахарина, которого до безумия люблю. Называют они меня «Куколкой», «Солнышком» незабвенно нежно, так нежно, что и выразить нельзя, так голубят меня. И вообще пишут: «Так! так! так!!!», а что «так» – разбейтесь сами... жена нежна до последней степени, невыразимо и вообще я весь счастлив, со мной происходят действительно чудеса... Все

тело ужасно болит».¹ Пожалуй, человек, сделавший свою семью «столпом и утверждением истины», живший этим богом сердечного единства (одна из дочерей не вынесла смерти отца и покончила с собой), имел основания, а возможно и право судить Пушкина.

Половое чувство для Розанова – ключ к пониманию природы *творчества*, питательная среда творчества во всех его формах и проявлениях. Розанов резко выступил против Соловьева в его трактовке красоты, отождествляя соловьевские взгляды с подходом Ч.Дарвина, согласно которому красота есть выражение целесообразности и пользы, закрепленное естественным отбором. Для Розанова красота есть: (1) сложность телесной организации, (2) проявляющаяся наиболее полно к моменту спаривания, (3) именно в форме пола, деятельно спаривающегося. Иначе говоря, красота – целесообразность, но цель эта в будущем, а не фиксация прошлого.² Дарвинизм вообще объясняет природу без ее внутренней активности, лепку ее, но не самодвижение, наиболее полно проявляющееся в поле.³

Творчество рождается в недрах пола из сплетения индивидуальных отклонений от нормы. Отталкиваясь от биографий признанных гениев (И.Канта, Б.Спинозы, Р.Декарта, М.Лермонтова, Байрона и др.), Розанов констатирует такие особенности гениальной личности как бездетность, половые аномалии, ранее половое развитие, пороки детства, склонность к разврату. Для него действует своеобразный «закон сохранения», «дополнительности»: «Поражающий вас талантами человек как часто бывает физиологически бесплоден... Напротив, люди и даже целые народы... чрезмерно плодовитые – мало духовно творят... Эквивалентность, взаимная превращаемость духовного творчества и плодородия до того бьет в глаза своим постоянством и относительностью, что не воскликнуть: «Пол – это *душа!*» – нет возможности».⁴ «Одним дано бесплодие и философское сотворение, другим – обыкновенный ум и физиологическое сотворение. Теплота и движение, разно осязаемые, оба нужные, и в существе – одно».⁵ Результатом и рождения, и творчества является «не минерал, который позднее оживлялся бы и воодушевлялся бы», а «дитя с душою, живое и воодушевленное». «...Великие умы, ...поэты, философы, цари творят *живое* из себя, не мертвечину, и создания их, поэтические, живописные, религиозные, мы любим, ими *трогаемся*, из них *поучаемся*, им *следуем*, ...в них

¹ Розанов В.В. Мысли о литературе. С.529.

² Розанов В.В. Красота в природе и ее смысл. М., 1895. С.24–25.

³ Розанов В.В. Природа и история. СПб., 1903. С.38–105.

⁴ Розанов В.В. Во дворе язычников. С.215.

⁵ Там же. С.217.

бьется неродившееся физиологическое *дитя*; они в точности, а не в переносном смысле суть *живые создания*..., только без мускулов, костей, один «дух»... Неродившийся ангел с закрытыми глазами, без первого вздоха... – вот великая поэма или закон Ньютона...».¹ Метафора эмбрионов, зародышей мысли² лежит в основе понимания Розановым и собственного творчества, своего главного и любимого жанра и стиля, оформившегося впоследствии в «Уединенное» (1910–1911), «Смертное» (1912–1913), «Сахарну» (1913), «Опавшие листья» (1913–1915), «Мимолетное» (1914), «Апокалипсис нашего времени» (1918).

Одновременно с творчеством рождается и индивидуальность, которая вся есть и производное полового творчества, и его исход, и его исток – жизнетворение половой аномии. Существо человека для Розанова есть пол, сущность человека – его «самочность», то, что суть либо *самцы*, либо *самки*.³ Личность же возникает из расшатывания природной основы человеческой жизни и здоровой сексуальности. Ход мысли Розанова весьма соотносим с современным синергетическим подходом: инициированная девиацией от нормального, биологически предопределенного полового ритма, индивидуальность начинает порождать своим поведением все новые и новые отклонения, увеличивающие в жизни долю непредсказуемого и случайного. Возникающая таким образом зона свободы и ее разрастание пронизывает различные стороны человеческого бытия, заваривая в них творческий «бульон» духовного брожения.

Таким образом, творчество и индивидуальность, согласно Розанову, порождены нарушением жизненного равновесия, утратой женской и мужской «самочности», половых стремлений и ролей, с биологической точки зрения – болезненные формы. Индивидуум, лицо возникают из непослушания природе, нарушения ее закона, единообразия и постоянства, «обыкновенного», «естественного», «всеобще-ожидаемого».⁴

Следствием такого понимания индивидуальности и личности неизбежно оказывается вполне ницшеанский имморализм: «Суть «я» именно в я. Это и не добро и не зло: точнее, «добро» я заключается в обособлении, несмешивании, в противоборстве всему. А «зло» я заключается в слабости, в уступчивости, в том, что хотя бы ради «гармонии» и для избежания «ссоры» *мирится* с другим, *сливается* с ним.

¹ Там же. С.215–216.

² *Розанов В.В.* Эмбрионы // Гражданин, 1900, №№ за 2, 5, 9 марта.

³ *Розанов В.В.* Люди лунного света // *Розанов В.В.* Т.2. М., 1990. С.28–29. (СПб., 1913. С.30–31).

⁴ *Розанов В.В.* Люди лунного света. С.27. (С.29.)

Тогда есть «мораль», но нет *лица*: ну, а важно или не важно «лицо» для мира – об этом будут судить уже не одни моралисты. Без «лица» мир не имел бы сиянья, – шли бы «облака» людей, народов, поколений... И, словом, без «лица» нет *духа* и *гения*». ¹ Хорошо известен и фрагмент из «Уединенного»: «Я еще не такой подлец, чтобы думать о морали. Миллион лет прошло, пока моя душа выпущена была погулять на белый свет; и вдруг бы я сказал ей: ты, душенька, не забывайся, и гуляй «по морали». Нет, я ей скажу: гуляй, душенька, гуляй, славенькая, гуляй, добренькая, гуляй, как сама знаешь. А к вечеру пойдешь к Богу. Ибо жизнь моя есть день мой, – и он именно *мой день*, а не Сократа или Спинозы». ²

Историческое развитие европейской цивилизации, в розановской трактовке, обусловлено противоестественным взаимным и нарастающим умалением мужского и женского начал, возникновением «*третьей* психики – *не мужской* и *не женской*», содомической по своей сути. Будущее этой цивилизации – весьма призрачное будущее «третьего пола», которого не знает и не терпит природа: «Никогда не будет детей. Никогда не будет дома, «хозяйства», – иначе как в смысле *помещения*... Одна виноградка и нет лозы... Таким образом будет разрушен *тип социальной жизни*, разрушен не в бытовом, а в психологическом корне, т.е. более глубоко. Это есть разрушение, на месте которого ничего не вырастает. Не менее разрушится *тип истории*. У него оставляется голова и отсекается туловище. Будущее не нужно тому, у кого нет потомства, – будущее полное, всеобщее. Судьба последующего человечества представится под углом зрения не интересов этого человечества, а интересов группы этих одиночек, ... среди человечества, но против человечества, отрицая самый его корень». ³

В своей трактовке *женского вопроса* Розанов напоминает исламского фундаменталиста. Всячески подчеркивая роль женщины в российской истории и культуре, что «вовсе не университеты вырастили *настоящего* русского человека, а добрые безграмотные няни», ⁴ он отрицает значение и сам смысл женского образования. ⁵ Удел женщины –

¹ Там же. С. 27. (С. 29–30.)

² Розанов В.В. Уединенное. С. 238. (С. 152.)

³ Розанов В.В. Люди лунного света. С. 137–138. (С. 197–198.)

⁴ Розанов В. Опавшие листья. Короб первый // Розанов В.В. Т. 2. – М., 1990. С. 396.

⁵ «Все женские учебные заведения готовят в удачном случае монахинь, в неудачном проституток. «Жена» и «мать» в голову не приходят.» (Розанов В. Опавшие листья. Короб первый. С. 325.)

замужество и рождение детей, а «всякий, оплодотворяющий девушку, сотворяет то, что нужно».¹

В конце концов, это и его *стиль поведения, общения* – многих эпатировали откровения Розанова о том, что он пишет, вдохновляясь от собственного эрегированного фаллоса, держась за его и поглаживая его головку левой рукой.

Можно иронизировать над самооценкой Розановым по поводу открытия им «новой эры миропостижения», но «Пол и характер» О.Вейнингера был опубликован в 1903 г. (русский перевод в 1908), а фрейдовские «Три статьи о теории полового влечения» («Очерки теории сексуальности») были опубликованы впервые в 1905 г. Описанный же в вышеприведенном фрагменте розановский инсайт относится, самое позднее, к 1897 г. Первое издание его книги «В мире неясного и нерешенного» вышло в 1901 г. – в нее вошли статьи и полемические материалы, публиковавшиеся в «Биржевых ведомостях», «Новом времени», «Русском труде», «Санкт-Петербургских ведомостях» на протяжении 1898 г. Сборник «Религия и культура» вышел в 1899 г., «Природа и история» – в 1900, двухтомный «Семейный вопрос в России» – в 1903. Впоследствии Розанов, если и был знаком с работами З.Фрейда, то не выделял их особо из общего фона озабоченности гендерной темой культур России и Австро-Венгрии начала XX в. Близость и взаимовлияния этих культур хорошо известны. Не стоит забывать и ту роль, которую сыграли в окружении З.Фрейда и К.Юнга такие выходцы из России, как Сабина Шпильрейн и Сергей Панкеев («человек-волк»)² Люди они были образованные, начитанные, круг розановских идей им был известен. Да и факт остается фактом, что в России гендерная «озабоченность» была инициирована и поддерживалась в общественном сознании, прежде всего, Розановым. А.Белый вспоминал «огонь, оплеснувший нас из книги «В мире неясного и нерешенного», З.Гиппиус называла ее автора «великим «плотовидцем»», а Д.Философов расценивал «полную гениальных прозрений» книгу Розанова «собираанием камней для фундамента будущей культуры».³ Тогдашнюю широкую публику розановские тексты могли эпатировать, но в наше время, думается, что роль Розанова в становлении фрейдиз-

¹ Розанов В.В. Опавшие листья. Короб второй. С.602.

² Эткин А.М. Эрос невозможного. М., 1994.

³ Об этих и других оценках см. «Комментарии» в Розанов В.В. В мире неясного и нерешенного, М., 1995. С.427–428, а также Мережковский Д.С. В тихом омуте. СПб, 1908; Философов Д.В. Слова и жизнь. Литературные споры новейшего времени. СПб., 1909; Бердяев Н.А. Духовный кризис интеллигенции. СПб., 1910.

ма еще не оценена по достоинству. А в своей стилистике, акцентированном внимании к телесности Розанов удивительно близок нынешнему постмодернизму и может рассматриваться как его предтеча.

Предварительные итоги: противоречия и пророчества

Итак, для Розанова человек, прежде всего, – мужчина или женщина и может рассматриваться как личность лишь в той степени, в какой он/она следует своему гендеру. Базовая идентичность, по Розанову, «самочна», изначально гендерна. Личность же, как индивидуальность, есть отпадение от гендера, противоестественная «третья психика третьего пола». Упреки Розанова в адрес христианства, его адептов, в том числе – в адрес Соловьева, в содомизме – суть упреки именно в этой противоестественности «человека вообще», как самодостаточного Я. Для Соловьева же человек становится личностью только преодолевая свой гендер.

Радикально различны позиции Соловьева и Розанова и в понимании самого личностного проявления личности – любви. Если для Соловьева любовь есть самоотрицание личности и утверждение им другого, выражение духовности, «единство себя и своего отрицания... в более отвлеченной форме... Бог есть любовь»,¹ то для Розанова любовь – мистика продолжения рода, «я тебе рожу», coitus, стремление к воспроизводству жизни. «Любовь подобна жажде. Она есть жаждание души тела (т.е. души, коей проявлением служит тело)».² В принципе, Розанов, говоря о любви – «не могу без тебя», имеет в виду, тем не менее, не столько единственность «ее» или «его», сколько всепронизывающее влечение полов, имеющие целью дом и детей. Стихия эроса, не направленного на воспроизводство жизни для Розанова деструктивна. Проститутка – общеупотребительна, публична и, в этом смысле, десаκραлизует, объективирует эрос. Любовница – уже величина субъективная, но только законная супруга (или супруг) – сакральная интимная ценность «для одного», не вызывающая никаких восторгов у посторонних, ею не владеющих.

Акцентуация пола у Розанова не решает проблемы идентичности личности. Во-первых, пол – есть условие и предпосылка продолжения жизни, бессмертия рода, но не индивида. Бессмертие гена, но не вот этой травинки, вот этого индивида. Даже клонирование – это еще один, специфический вид размножения. Я-клонированный – не буду Я. Это будет другой человек, у него будет свой опыт, свои переживания.

¹ Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал. С. 705.

² Розанов В.В. Опавшие листья. Короб второй. С. 333.

Он не воспроизведет мои переживания, мои впечатления, радости, страхи.

Поэтому, во-вторых, апелляция к полу есть апелляция к живому человеку просто, апелляция к человеческой жизни вообще, в том числе – каждому ее проявлению еще в утробе матери. Розанов прав в своем противопоставлении этой незаменимой и единственной человеческой жизни всякой отвлеченной схеме и абстракции, но это акцентуация значения еще не личности, а, по точному сравнению Пришвина, – «культ священного эмбриона».¹

Пол, в-третьих, – только предпосылка возникновения, формирования и развития личности – не более, вполне сопоставимая с едой. «Совершенно так же, как выделил он как священное начало жизни человека – половой акт, можно выделить и пищеварительный процесс с его конечным выделением священного навоза, удобряющего землю для растений и прекраснейших цветов, и так же, как о браке, можно написать и о желудке».²

В-четвертых, и это – главное противоречие розановской персонологии, она, с одной стороны, констатирует противоестественность Я, а с другой – провозглашает: «гуляй, душенька!». Это особенно проявляется в розановской трактовке творчества, более того – в его собственном творческом самосознании. Немало юродствуя, что творчество – не более чем способ добывания средств к существованию и подсчитывая – сколько человек кормится его скромным пером, Розанов постоянно, если не болезненно, подчеркивает свою особость. Читателю розановских откровений бросается в глаза постоянное внимание автора к себе, удивление себе, колебаниям своего настроения, наконец, своей значимости – в литературе, культуре (при их ничтожности и незначительности). И – острое чувство одиночества, «страшное одиночество за всю жизнь», переживание боли бытия, буквально – стонущий вопль экзистенции самодостаточного Я: «Странник, вечный странник и везде только странник».³

В этой связи, показателен, в-пятых, и крах жизненного проекта самого Розанова – его семьи, его священного гнезда и дома его души. Единственный и особенно желанный сын Василий не пережил отца и глупо погиб от инфлюэнцы во время поездки с сестрой Варей за продуктами на юг, оставленный сестрой в курской больнице. Никто из детей не держался дома, наоборот, при первой же возможности из дома уходили и подолгу жили в чужих семьях. Ни одна из четырех

¹ Пришвин о Розанове // Контекст–90. М., 1990. С. 207.

² Пришвин о Розанове. С. 176.

³ *Розанов В.В.* Уединенное. С. 252. (С. 203.)

взрослых дочерей не имела детей. Вера после смерти отца покончила с собой, не найдя сил для дальнейшей жизни, а взаимоотношения Нади, Вари и Тани в последующем были весьма своеобразными, доходящими до антагонизма и даже – драк с укусами.¹ Вряд ли одна только революция стала главной причиной этого семейного краха. Воспоминания старшей дочери Розанова – Татьяны – производят тяжелое, если не трагическое впечатление атмосферой розановской семьи: культа отца, подчеркнутого благочестия и одновременно – глубочайшего непонимания членами семьи друг друга.² По выражению Пришвина, хорошо знавшего и самого Розанова на разных этапах жизненного пути и его дочерей, «несчастный В.В.Розанов возвеличил свой обезьянник-семью»,³ «и много такого всего было в этой опозитизированной Куще Авраамовой».⁴ Пришвин бросает прямой упрек Розанову: «Главное, чего вам не дано, В.В., это любви к женщине в смысле дон-жуановского святого мгновения, как любви одной, раскрывающей в человеке личность. Вы свою неудачу перемогли творчеством, изобразив свою семейную жизнь как роман. Вам это можно было сделать, потому что семья для вас была неважно, а как опыт ваш для творчества, если бы иначе, вы бы не написали о ней и эта жизнь вошла бы в состав вашей личности и осталась бы в ней тайной».⁵ Право на такие жесткие слова («неважно», «не было любви») в адрес Розанова, пожалуй, имел только именно Пришвин, сам постоянно и глубоко осмыслявший свой опыт и свои весьма непростые отношения с Розановым, сыгравшие важную роль в его детстве и в творчестве. Как только Розанов мог зорко и пронизательно судить о семейной жизни Пушкина, так же, наверное, и только Пришвин мог столь сурово судить самого Розанова.

Базовой идентификацией Розанова стали его гендер, его семья не столько, как реалии его жизни, сколько как выражения его неповторимо уникальной творческой позиции.

Идентичность, самосознание личности – якорь ее спасения и, похоже, у каждого он свой. Кто-то спасается в поле, семье, кто-то – в научном или художественном творчестве, кто-то в бизнесе, кто-то в религиозной идее, кто-то в революции... Редко, но кто-то видит свою identity в служении другому, посвящении себя ему. Но во всех случаях результат будет один и тот же – то, чему человек посвятил всего себя,

¹ Пришвин о Розанове. С.186.

² См.: *Розанова Т.* «Будьте светлы духом». (Воспоминания о В.В.Розанове). М., 1999.

³ Пришвин о Розанове. С.203.

⁴ Там же. С.209.

⁵ Там же. С.202.

чему он принес на алтарь свою жизнь, – оказывается нужным только ему одному. Дети найдут свои якоря. Сподвижники обязательно затеют какие-то компромиссы и ревизии в поисках новых общностей интересов.

Идентичность – само-отдача, отдача самости, сопричастность чему-то, приравнивание себя чему-то, отказ от собственной уникальности ради чего-то общего. Иначе она просто невыразима и нереализуема.

Идентичность – стремление сохранить себя неповторимого, вложив его во что-то общее, как в банк. В этом проявляется собственно человеческая мотивация человеческого поведения. Как писал Э.Я.Голосовкер, человеком движут три побуда. Во-первых, побуд «вегетативный», обусловленный стремлением к физическому выживанию организма (голод, жажда, другие естественные потребности). Во-вторых, побуд «сексуальный», т.е. стремление к сохранению не индивиду, а рода. В-третьих, «побуд к бессмертию», стремление сохранить уникальную и неповторимую индивидуальность личности, ее сознание, душу.¹ Если первые два «побуда» не выделяют человека из животного мира, то собственно человеческим является только третий побуд и один из наиболее распространенных способов его реализации является творчество. Недаром Голосовкер называет «побуд к бессмертию» «культурным побудом» – именно он является главным мотиватором творчества, позволяющего личности сохраниться в долговременной памяти человечества, каковой является культура.

Человек как личность, склонная и способная к развитию, есть сущность над- и вне-природная. Преодоление себя «есть бессмыслица для животного, так как для него действительность есть то, что *его* делает.»² Розановский же человек может развиваться только вместе с природой. Безостаточная принадлежность естественному предполагает бездуховность, отсутствие источника для самостоятельного творчества, не совпадающего с естественным развитием – «творчеством» самой природы. Да и сам Розанов признает, что культура и творчество противостоят человеческой естественности.

Иначе говоря, в конечном счете, вроде бы, прав оказался Соловьев, для которого поиски бессмертия в природе в духе «*stirb und werden*» были обманчивы: «...красота природы – только пестрый, яркий покров на непрерывно разлагающемся трупе. ...Говорят об умирающей и вечно возрождающейся природе. Какое злоупотребление словом! Если то, что сегодня рождается, – не то же самое, что умерло вче-

¹ Голосовкер Я.Э. Логика мифа. М., 1987.

² Соловьев В. Собр.соч. Т.8. С.388.

ра, то в чем же здесь возрождение? Из бесчисленного множества мимолетных смертных жизней ни в каком случае не выйдет одна бессмертная... Жизнь природы есть сделка между смертью и бессмертием. Смерть берет себе всех живущих, все индивидуальности и уступает бессмертию только общие формы жизни».¹ Если Розанов приводит индивидуальность к смертной тоске экзистенциального одиночества, то Соловьева интересует прежде всего судьба индивидуального, ибо только оно духовно, а душа не может быть общей и безличной, иначе она не душа, а некий стереотип. Поэтому самосознание, самоидентификация есть всегда рождение духовности, по Соловьеву, – рывок из природы, а не просто болезненная аномалия. Когда речь идет о спасении не рода, а лица, не о преемственности органического существования, а о самостоятельной ценности духовного бытия, с которым природа не считается и к которому она совершенно равнодушна, заигрывание с религией природы представляется Соловьеву великим заблуждением и тщетностью, оставляющей индивидуальность и духовность беззащитными.

Но когда речь заходит о конкретной реализации проекта такого спасения, соловьевская аргументация начинает зависеть и пробуксовывать. Речь идет либо о таком аргументе как личность Иисуса Христа, смертью смерти поправшего – аргументе весомом, но исключительном в своей единственности, а при его расширении чреватом человекобожием; либо об абстрактных рассуждениях о беспредельности нравственной силы и чистоты;² либо это титанический утопизм вроде «общего дела» Федорова по воскрешению отцов, с проектом которого Соловьев был знаком и влияние которого признавал сам, да оно и проявилось в его проекте сверхчеловека. Показательна в этом плане также трактовка Соловьевым «женского вопроса». В нарождающемся феминизме он увидел «смятение женской души», в котором «ждать совершенно нового, неслыханного слова есть, конечно, ребяческая иллюзия», поскольку «единое слово истины сказано и другого мы не услышим... Устарело не оно, а наше разумение его... Женщины первые поднялись навстречу воскресшему Христу. Смысл нынешнего женского движения, по избавлении от семи бесов, приготовить новых жен-

¹ Соловьев В. Три разговора. С.241–242.

² Например: «Если сила физическая неизбежно побеждается смертью, то сила умственная недостаточна, чтобы победить смерть: только беспредельность нравственной силы дает жизни абсолютную полноту, исключает всякое раздвоение и, следовательно, не допускает окончательного распада живого человека на две отдельные части: бесплотный дух и разлагающееся вещество». (См.: Соловьев В.С. Три разговора. С.244.)

мироносиц для предстоящего воскресения всего христианства».¹ Последующее столетие, однако, оказалось скорее торжеством «семи бевсов», чем реализацией соловьевского прогноза – маскулинного, в конечном счете.

Парадоксальность позиции Соловьева проявляется и в другом. Для него центром, созидающим личность, выступает стыд – то, что сокровенно, сакрально. «Стыжусь, следовательно, существую» – его альтернатива картезианскому *cogito ergo sum*. Но ведь, согласно Соловьеву, самое стыдное, что есть у человека, за что он стыдится, это его *genus*, его пол.² Отсюда остается только один шаг до Розанова, человеческую сакральность назвавшего полом и в нее глубоко погружившегося. У Розанова были некоторые основания бросать упреки Толстому и Соловьеву. Первого – за «одни восклицания», прописи «надо удерживаться» и неспособность эту ниточку развернуть в прядочки, из которых она скручена. Второго – за нежелание или неспособность говорить о своей «загадочной и глубокой тоске».³

Так что, о какой-то итоговой правоте в напряженном и не всегда явно выраженном противостоянии позиций Соловьева и Розанова можно говорить только условно. Оба предложили космично-титанические подходы к проблеме личности: один – преодоления конечности и ограниченности (в том числе и прежде всего – гендерной) существования; другой – полного растворения личности в стихии пола. И оба остановились перед «последними вопросами», не дали «последних ответов». Так что, наверное, скорее прав был Пришвин, когда писал, что Сверхчеловек и Пол – два противоположных решения вопроса о личности и обществе, поставленного в Евангелии. И этот вопрос о личности поставлен для разрешения на тысячи лет, тогда как всякое конкретное Я коротко и проходяще как туман.⁴

Показательно, в этой связи что, многие прозрения Розанова – звучат пророчески и весьма актуальны. И наоборот – некоторые современные проблемы и дискуссии звучат совершенно по-розановски. Взять хотя бы проблему клонирования человеческих эмбрионов в научных и медицинских целях. Дискуссия по ней приобрела колоссальный резонанс – в нее вмешалась даже Римская католическая церковь и лично ее глава, объявивший морально неприемлемыми любые манипуляции с живыми человеческими эмбрионами. Речь идет о вы-

¹ Соловьев В.С. Женский вопрос // Соловьев В.С. Литературная критика. М., 1990. С. 358.

² Соловьев В.С. Оправдание добра. С. 51 и др.

³ Розанов В.В. Уединенное. С. 259.

⁴ Пришвин о Розанове. С. 198.

ращивании эмбрионов примерно до 14-дневного возраста, чтобы затем получать из них стволовые клетки, из которых можно выращивать любой орган и живую ткань – костную, мышечную и т.д. Подобное «терапевтическое клонирование» открывает невиданные ранее перспективы трансплантологии, лечения до сих пор неизлечимых болезней.

Главное возражение противников этого имеет чисто этический характер: речь идет о бесчеловечном манипулировании с людьми, фактически – убийстве. Проблема чисто персоналогическая – являются ли используемые эмбрионы личностями, распространяются ли на них этические и правовые нормы? При этом аргументы противников клонирования логически противоречивы: запрет доразвивать клонированные эмбрионы до рождения предполагает их тождественность человеку-донору, а запрет использовать их как биоматериал – их индивидуальность и самоценность. Это опять-таки подчеркивает персоналогический характер проблемы.

А как относиться к тому факту, что в мире ежегодно отправляются в помойку десятки (если не сотни) тысяч живых человеческих эмбрионов, являвшихся материалом лечения некоторых форм бесплодия? При искусственном оплодотворении из некоторого количества оплодотворенных яйцеклеток, значительная часть которых начинает успешно развиваться, отбирается только одна, которая и отправляется в лоно счастливой пациентки, а остальные – невидимые простым глазом скопления – в лучшем случае в сосуд с жидким азотом. Что это? Или кто это? Отходы лечения? Вторичный «биоматериал», который можно использовать для спасения других жизней? Если это уже кто-то, то они – жертвы бесчеловечных технологий. Не случайно всего огромного авторитета Папы не хватило для того, чтобы остановить публичное обсуждение «терапевтического клонирования» даже в традиционно католической Италии.

А неожиданно выросшая до размеров политической проблема аборт! А толерантность к девиантному поведению, дошедшая в некоторых странах до признания (юридического, а то и конфессионального!) браков вне зависимости от пола и количества вступающих в брак – со всеми правовыми и имущественными последствиями, вплоть до родительских прав!

Думается, что в нынешних спорах вокруг терапевтического клонирования, аборт, операций по смене пола и прочей толерантности Соловьев и Розанов были бы по разные стороны баррикад. Розанов, очевидно, увидел бы в этом посягательство на святая святых, а Соловьев, скорее всего, – дальнейшие шаги по «совершенствованию условий» преодоления смерти на пути к сверхчеловечности.

А. А. Фёдоров

НИКОЛАЙ КУЗАНСКИЙ И МИХАИЛ СПЕРАНСКИЙ: ПРОБЛЕМА СТАТУСА ЧЕЛОВЕКА В «МЕТАФИЗИКЕ ОТНОСИТЕЛЬНОСТИ»

В судьбах этих двух людей, как и в судьбах их философских наследий, столь много различий, что в этом избытии проступают очевидные черты сходства, не только дающие основания, но и указывающие на необходимость компаративистики.

Николай Кузанский (1401–1464), сын рыбака и виноградаря, ставший впоследствии кардиналом и легатом германских земель, генеральным викарием при папском престоле, при жизни заслужил славу талантливого чиновника, умного церковного дипломата и государственного деятеля. Дионисий ван Рейк, выдающийся теолог и писатель, бывший одно время секретарем Николая, писал о людях подобных ему, имея ввиду прежде всего своего патрона, что они обладают «противоречащим противоречиям, изысканным и терпким умом».¹ Философская жизнь Кузануса, история его мысли, описанная многократно и подробно,² знаменует начало нового стиля и метода в мыш-

¹ *Dionisius Cartusianus. De doctrina et regulis vitae christianorum*// Dionisius Cartusianus. Opera. Köln, 1888. III. P.77.

² Особо обратим внимание на две недавних работы: П.П.Гайденко, которой еще раз удалось создать чрезвычайно показательную картину влияния идей бесконечности и приблизительности у Кузануса на последующую философскую и научную мысль (*Гайденко П. История новоевропейской философии в ее связи с наукой. М., 2000. С.19–45*) и Катрин Платзер, чей труд посвящен анализу философского языка Николая и его зависимости от гностической метатрадиции в истории европейской мистики (*Platzer K. Symbolica venatio und scientia aenigmatica. Eine Strukturanalyse der Symbolsprache bei Nicolau von Kuse/Dramstadter theologische Bechinger und Gegenwartsfragen. Bd.6. Frankfurt/M., Berlin, Oxford, 2001. S.77–104*).

лении европейского исторического разума и открывает путь в нововременную эпоху.

М.М.Сперанский (1772–1839), выходец из народа, выпускник Александро-Невской семинарии, впоследствии русский министр, граф, реформатор, законодатель, талантливый политический стратег, получивший от своего современника парадоксальную оценку «Гения Блага»¹ и “*porovitch turbulent et ignare*” (попович невежественный и суетливый), что можно счесть за приговор всей «пушкинской эпохе», оставил после себя блистательные плоды философской мысли – и ее осмысление ныне привлекает все большее число исследователей.²

Три фундаментальные характеристики философских концепций этих мыслителей создают необходимый повод для аналитической компаративистики и могут служить великолепной иллюстрацией становления европейского и русского исторических разумов в нововременную эпоху, подчеркивая их принципиальное противоречивое единство. Это, во-первых, принадлежность Кузануса и Сперанского к парадигме, как это называет П.П.Гайденок, «метафизики относительности»,³ или «функционалистской онтологии»,⁴ что рассматривается в качестве одной из главнейших характеристик философии эпохи Нового времени. Николай в XV в. выступает в качестве ее фактического основателя; русский философ в XIX в. – как ее оригинальный продолжатель и, в какой-то мере, реформатор.

Во-вторых, учения обоих философов существуют в контексте европейской мистической традиции Средних веков и Нового времени. Положение их уникально. Кузанус во многом наследует идеям псевдодионисийской апофатики и «онтологии ничто» Экхарта и, продуктивно и критически осмысливая наследие герметизма, открывает новую страницу этой линии философско-мистической мысли, что может быть

¹ Дневник Пушкина. 1833-1835// Дневник А.С.Пушкина. 1833-1835. М., 1997. С. 12.

² Отметим здесь только две наиболее интересные работы: В.Гёрдта, впервые совершившего комплексный анализ философских воззрений Сперанского как провозвестника «теории коммуникации» и первого в России аксиолога (*Geordt W. Russische Philosophie. Grundlagen. Munchen, 1995. Verlag Karl Alber, Freiburg /München, 1995. S.131–132*), и И.Д.Осипова, оценившего философские взгляды Сперанского с точки зрения выявления в них преемствующих друг другу онтологических, гносеологических и этико-политических аспектов (*Осипов И.Д. Философия русского либерализма: XIX– начало XX в. СПб, 1996. С.20–40*).

³ *Гайденок П.П. Волонтиративная метафизика и новоевропейская культура // Три подхода к изучению культуры / Под ред. В.В.Иванова. М, МГУ, 1997. С.73.*

⁴ *Rombach H. Substanz, System, Struktur. Munchen, 1965. Bd.1. S.162.*

названа «ареопагитской». Сперанский, впитывая в себя итоги деятельности философско-мистической традиции за предшествующее тысячелетие, во многом через посредство «мира Новикова-Кутузова», под узнаваемым и парадоксальным влиянием Фихте, Шеллинга, Симеона Нового Богослова и Григория Паламы, оказывается, своего рода центром притяжения в русско-европейской ветви философско-мистической традиции, что сложилась в отечественной культурно-философской среде в последней трети XVIII– первой трети XIX вв.¹

В-третьих, пристальное внимание немецкого и русского философов к статусу человека в бытии – и решения этой проблемы, исходящие из одного истока и осуществляющиеся в контексте функционализма, настолько различны в своих последних итогах, насколько не схожи между собой пути и судьбы европейского и русского исторических разумов.

Для Кузануса и Сперанского ключевой идеей построения своих философских концепций является идея целого-как-целого, представленная таким образом, чтобы, с одной стороны, показать его холистическую динамику сохранения-пребывания в частях, с другой стороны, обнаружить такие его свойства, что позволят отличить от него целое-как-разделенное, то есть «тварный» мир. Для Николая эта идея находит выражение в понятии «единого», которому ничто не противоположно и которое есть все, и эта точка зрения, имеющая явный пантеистический мотив, радикально отлична и от теологии Фомы Аквинского и учения неоплатоников. Для Сперанского – в понятии «бытия полного», которое, в свою очередь, может быть выражено понятием «нравственного мира».

У Николая единое есть ум – и от него «все исходит в бытие, для того, чтобы он явил сам себя».² Далее важнейшей задачей философа становится выявление своеобразного положения об основании, с помощью которого появилась бы возможность определить статус целого.

«Кто видит, каким образом с удалением неинного не остается ни иное, ни ничто (поскольку неинное есть ничто самого ничто), тот, конечно, видит, что неинное есть все во всем и ничто в ничто», – пишет Николай Кузанский в работе «О неинном».³ Собственно, это «неинное», имеющее непосредственный исток в размышлениях Псевдо-Дионисия

¹ См. об этом подробнее: *Федоров А.А.* Европейская мистическая традиция и русская философская мысль: последняя треть XVIII– первая треть XIX в. Н.Новгород, 2001. С.68–77, 143–153.

² *Николай Кузанский.* Берилл // Николай Кузанский. Соч. В 2 т. М., 1980. Т.2. С.98.

³ *Николай Кузанский.* О неинном... Т.2. С.243.

и поддерживаемое Экхартом, Кузанус развернет в своих размышлениях до состояния принципа, на котором основывается уникальный концепт Ум, совершающий, например, по мнению В.С.Библера,¹ революционный переход к новой интенции исторического разума.

В иерархии субъектов «внутреннего мира» познавательной деятельности (чувственное – интеллектуальное/рассудок – интеллигентное/ум) конечный ум есть сила, образующаяся в соответствии с формой и по подобию абсолютного ума, причем в «Компендии» второй называется – «формирующий», первый – «ин-формирующий». Бесконечный ум есть «свертывание свертываний», конечный ум – образ свертывания свертываний, иначе говоря, точка и образ точки, «свертывающая сила точки»² и ее подобие. Тогда, ин-формирующий ум обладает способностью уподобляться всякому свертыванию. Значит, есть возможность охвата этой точкой любого предмета ради его понимания. Это понимание осуществляется, осмысливается в особых категориях – ум не может работать в том же категориальном аппарате, что и рассудок. Его понятийный аппарат исходит из «неиного». Рассудок пользуется разделенными именами и предикативными характеристиками вещей: теплое, холодное, злое, доброе. Ум не различает их: не-теплое, это иное, чем холодное,³ или теплое; значит не-злое, иное, чем доброе, или злое. Возникает ситуация неразличия.

Здесь Кузанус создает металогику мышления. Эта идея, как представляется, обладающая колоссальным эвристическим потенциалом, возникает как новое, только как структура понимания. Сам же ее принцип известен и Фоме Аквинскому, и Ансельму Кентерберийскому – вопрос только в том, как им распорядиться. И Николай знает это и реализует ее по-разному. Так, скажем, когда речь заходит о том, что приводит мир в движение, или, где находится движущая сила, когда предмет движения уже покидает источник, давший ему толчок, то он отвечает: «в тебе есть сотворенное движение».⁴ Это значит, что, как и в случае неразличного «mens-суждения» «не-теплое», в котором отсутствует всякий оценочный смысл, автор снимает вопрос о посреднике,⁵ так же как и пытался сделать это Экхарт, отвергая благодать и

¹ См.: Библер В.С. От наукоучения к логике культуры. М., 1991. С.75–76.

² Николай Кузанский. Простец об уме ... Т.1. С.398.

³ Николай Кузанский. О неинном ... Т.2. С.246–247.

⁴ Николай Кузанский. Игра в шар ... Т.2. С.261.

⁵ По сути дела именно об этом говорил еще в 1963 г. Клаус Якоби о методе Кузануса в одной из по сей день лучших работ, посвященных философии Николая: “в его онтологии вообще отсутствует иерархия упорядоченного космоса

утверждая непосредственный контакт Бога и души. Философско-мистическая рефлексия Кузануса, так хорошо описанная в «Бериле» (а такое «устранение посредника» возможно только как интеллигенция яркой вспышки озарения), явилась провозвестником не только нового исторического разума, чья интенция выражается апофегмой «авторство Я», но и отрефлексированной в достаточной мере универсальной способностью мышления совершать прорыв к новому.

Так обстоят дела в «образе», конечном уме – следует разъяснить, как они складываются в «образце». Объяснение этого Кузанец называет «мистической теологией» и считает сущностью своего учения. Причем, интересно, что знаменитая формула определения Бога как *complicatio oppositorum et eorum coincidentia*, *свертывание противоположностей и их совпадение*, не является не только итоговой, но, напротив, есть лишь, как говорит сам автор, «начало восхождения к мистической теологии».¹ Действительно, исходя из понимания Бога как «совпадения противоположностей» в «Ученом незнании», Кузанус затем будет считать единственно верным ответом на вопрос «есть ли Бог?» суждение «он ни есть, ни не есть, ни – есть и не есть»² и, наконец, найдет адекватную форму выражения своего открытия – *non alius, neinone*, как утверждение утверждающего отрицания в утверждение утверждения. Это ни что иное как «неразличие». В контексте этой идеи формируется принцип относительности, столь важный для философии и науки нововременного исторического Разума, в выработке которого, как замечает Гайденко, «роль Николая Кузанского трудно переоценить».³

Спустя века исторического времени позиция «неразличия» находит новое продолжение и еще более тщательное продумывание у С.Л.Франка. И он сочтет этот принцип, которому даст название «антиномического монодуализма», пределом всякого доступного человеку дискурсивного мышления: «одно не есть другое и вместе с тем, и есть это другое». И здесь у Франка открывается тот же, что и у Кузануса, путь осмысления человека. С той лишь разницей, что для философа XX ст. это лишь надежда на полноту подлинности. «...Человек, – пишет Франк, – в его внутреннем существе, в его непосредственном самобытии, не есть ни сама абсолютная реальность ... ни нечто безусловно, т.е. в логическом смысле иное, или же, что то же самое, – он

субстанций” (*Jacobi K. Die Methode der Cusanischen Philosophie. München, 1969. S.181*).

¹ *Николай Кузанский. Апология ученого незнания... Т.2. С.11.*

² *Николай Кузанский. О предположениях ... Т.1. С. 196.*

³ *Гайденко П. История новоевропейской философии... С.38.*

и есть и не есть абсолютная реальность».¹ Николаю Кузанскому, для которого человек – царство, подобное царству универсума, достаточно сказать: *homo non vult esse nisi homo, человек не хотел быть только человеком.*

Бесконечный ум, Бог, есть «свертывание свертываний». Конечный, или ин-формирующий ум, есть «образ свертывания свертываний» и в нем сосредоточена сила, подобная «свертывающей силе точки».² Эта уникальная способность быть целым, оставаясь частью, что значит содержать в себе потенцию всего, оставаясь во всем, то есть и себя самого, получает в «О предположениях» название «человечности».³ Термин-метафора «человечность» есть один из основополагающих элементов в философско-антропологической концепции Кузануса: не предикативная характеристика сущности, но сама сущность, одна из форм выражения категории «целое» и динамики целого как свертывания.

Тогда, действительно, «человеческое» как человечески конкретное может быть понято и как «человеческий Бог», и как «человеческий мир», микрокосм, следовательно, «В человечности человеческим образом, как во Вселенной универсальным образом, развернуто все, раз оно есть человеческий мир. В ней же человеческим образом и свернуто все, раз она есть человеческий Бог». Человеку в его целостности человеческого нет нужды ни в чем за пределами человеческого, или, как говорит Николай, «он не выходит за свои пределы, когда творит»: человек самодостаточен в силе для творения, средствах для творения и возможностях для творения – он всемогущ и ... бессилен. Но это бессилие Бога – человек ограничен не «герметическим» пределом «сродственного закона» иерархии трех миров, умопостигаемого, небесного, земного; он воплощает их в себя, а значит, идея предела так же включается в человеческое свертывание свертываний. Возникает концепция «предела человека», которая будет активно разрабатываться русскими философами-мистиками в последней трети XVIII – первой трети XIX вв. А Николай Кузанский, заключая эту стратегию горизонтов «свертывания», делает итоговое резюме: «у творческой деятельности человека нет другой конечной цели, кроме человека».⁴

Здесь как несокрытое заявляет о себе новая «нововременная» интенция европейского исторического разума – «авторство Я», когда в

¹ Франк С. Л. Непостижимое // Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С.330.

² Николай Кузанский. Простец об уме // Книги простеца... Т.1. С.398.

³ Николай Кузанский. О предположениях... Т.1. С.259. См. так же: Игра в шар... Т.2. С.270–271.

⁴ Николай Кузанский. О предположениях... Т.1. С.260.

высказывании «человек есть конкретное начало сотворения своего порядка» концепт «свой» обращается из притяжательного местоимения в метакатегорию, основание для иного, по уровню своей идентичности сравнимую с категорией «целое», «единое». Он есть декларация пределов бесконечного пространства, где создается персональный мир. Причем предустановленной характеристикой этого мира будет его единичность, понимаемая как неповторимая индивидуальность, чья уникальность сравнима с уникальностью мироздания: «Ни в одном индивиде начала индивидуализации не могут сочетаться в такой же гармонической пропорции, как в другом: каждый в себе единствен и в возможной для него мере совершенен».¹

В философском проекте Сперанского бытие следует за действием: чтобы стать бытием, над сущим должно быть произведено действие «сравнения» или «уравнения». ««Есть», – пишет Сперанский, – равнозначительно выражению: «я сознаю равенство двух сущих»»,² что значит сделать их бытийствование процессом нравственного мира, преодолеть их разорванность, «узреть» в них целое, то есть, составить их в действии «нравственных сил», основы божественной деятельности. Отсюда у Сперанского следует предприятие по онтологизации созерцания, подобно тому как у Фихте «Я» есть интеллектуальное созерцание, как самополагание, которое Кант считал недоступным для человека, поскольку оно совпадает с созерцанием творящего ума.

Мир Сперанского – это *система взаимодействия* постоянных и релятивных величин, континуальных и дискретных процессов, которые образуют целое мира. Из фундаментальных величин особенно важны четыре: «предел», «правда», «союз», «долг», чья процессуальность осуществляется в «нравственном» мире и является деятельностью восхождения к «предсущественному» бытию, т.е., абсолютному целому. Несмотря на то, что первые три категории представляются более масштабными и универсальными, именно последняя – «долг» – в полной мере способна передать «расстановку сил» в концепции Сперанского и продемонстрировать соотношение целого и человеческого.

Человек в этом мире есть система барьеров, мембран, фильтров для разделения и упорядочивания системы взаимодействия целого, многочисленных сил-действий мира (физических, умственных, нравственных, где последние распадаются на силы воли и силы совести, существующие сами по себе и сталкивающиеся в человеке). Человек это не только арена борьбы бытия «устроенного», то есть, гармонично-объединенного и «хаотического», возникшего после первогреха как

¹ Николай Кузанский. О ученом незнании...Т.1. С.146.

² Сперанский М.М. Быть и существовать // РО РНБ. Ф.731. Ед.хр. 617.

беспредельно-разделенное, и «В нем все кипит жизнью отдельного, все хочет быть для себя, всем повелевать, никто никому не подчиняется, все враждуют и злобствуют».¹ Человек еще и такое средство для сил целого, с помощью которого «мир физический проходит к одухотворению. Без него он вечно был бы осужден быть миром вещественным».²

Нравственный мир у Сперанского есть то, что, воспользовавшись словами В.Ф. Одоевского, называется «основанием всех оснований». Если в умственном и физическом мирах вещи лишь существуют в своих явлениях, то в нравственном они бытийствуют. Нравственный мир, или «бытие нравственное», находится в состоянии гармонической определенности, неразличия, сообщаясь с «хаотическим» бытием с помощью человека. Именно в итоге этого сообщения возникают три уровня нравственного мира: «бытие отдельное», где господствует самолюбие и личность, «бытие союзное» или «полное», где господствуют любовь и общение, «бытие срединное», где осуществляется соединение первого и второго уровней.

Первый уровень есть стадия предельного различия, возникшего в итоге первогреха. Второй – стадия «неразличного», трансцендентный идеал, к которому должен стремиться тварный мир и который через человека выражается в идее предела, нравственного и естественного закона. Причем автором этого философско-мистического проекта особо подчеркивается, что в «нравственном мире нет деяний средних», только те, что там возможны (абсолютно нравственные с точки зрения этого мира), либо те, что там невозможны и оцениваются для мира человека как «худая нравственность».³

Третий уровень нравственного мира – собственно мир человека, различия неразличия, характеризуемый Сперанским в стиле парцельсовской *mixti, смеси*, как «смешение из обоих»,⁴ то есть двух первых уровней, где реализуется «союз взаимопомощи» между отдельными личностями и именно этот мир есть основа для политического законотворчества в историческом пространстве-времени.

Уровень «отдельного» нуждается в преобразении, и оно может быть осуществлено через преодоление «личного». Концепцию преодо-

¹ Сперанский М.М. Бытие хаотическое и созданное // РО РНБ. Ф. 731. Ед.хр. 631.

² Сперанский М.М. Философия // РО РНБ. Ф. 731. Ед.хр.625.

³ Сперанский М.М. Руководство к познанию законов. СПб., 1845. С.3.

⁴ Сперанский М.М. Понятие добра и пользы // Катетов И.В. Граф М.М.Сперанский как религиозный мыслитель. Казань, 1889. С.348

ления Сперанский называет «восходящим путем совершенствования»¹ и обосновывает как процесс «освобождения» отдельного бытия от его пределов, что само по себе значит движение к «полному», неразличному бытию. Осуществить это может только человек в итоге трех этапов: 1) очищение и «приготовление» ума и сердца, в том числе, и с помощью молитвы; 2) суд над собой как реализация долга; 3) событие мистического озарения, или «прямого общения с Богом».

Второй этап является, пожалуй, самым важным. Он происходит как динамичное пространственно-временное образование, где, словами Я.Беме, осуществляется «умервщление своего Я», но не ради уничтожения, а чтобы «насладиться покоем в самом себе».² Это процесс происходит как актуализация с помощью человека всей «полноты» нравственного мира, как выполнение долговых обязательств.

Уровень «полного» или «союзного» бытия есть по сути дела сфера нравственного мира, где все сущее находится в процессе континуальной коммуникации, а коммуникативным фактором является «правда», как ипостась божественного. Полное бытие состоит из трех «союзов»: 1) человека с самим собой, что предполагает трансцендентное единство настоящего и прошлого, временного и вечного, и возникновение, таким образом, в этой темпоральной определенности структуры трансцендентального «Я» – и это в большой степени схоже с «искусством стягивать» время Мейстера Экхарта, но у Сперанского никакого «временного разрыва» и выхода в вечность здесь не возникает; 2) людей друг с другом, где автор настаивает на том, что человек – это *только* составная часть человечества, личное есть лишь девальвация общего и «Чем больше человек отходит от себя и погружается во всеобщее, тем он честнее... то есть свободнее»³; 3) людей с Богом как всеобщим коммуникатором нравственного мира самого по себе.

Эти три уровня «коммуникативного действовани^я» порождают три соответствующих обязанности, которые Сперанский называет «обязанностями первородных союзов» и их «сохранение» и «укрепление» является долгом человека. Причем исполнение этого долга есть «предустановление»⁴ человека на земле. Долг, понятый как сохранение и удержание коммуникативной сети нравственного мира, то есть, по сути дела, целостности (пределов) целого-как-целого, есть лишь выра-

¹ Сперанский М.М. Бытие полное, ограниченное, союзное и отдельное // ОР РНБ. Ф.731. Ед.хр. 627.

² Беме Я. Christosophia, или Путь ко Христу. СПб, 1994. С.145.

³ Сперанский М.М. Честь и свобода одно и то же // В память графа М.М.Сперанского (1772–1871) / Под ред. В.В.Бычкова. СПб., 1872. С.789.

⁴ Сперанский М.М. Руководство к познанию законов... С.2.

жение своего рода этико-онтологического принципа. В соответствии с ним существует вся сеть коммуникаций – она создается им, сохраняется им и сам этот принцип служит источником любого действия в ней, что у Сперанского выражается метафорической категорией «правда». Действительно, она есть: 1) основание нравственного порядка; 2) «правда совести», то есть, то, на основе чего производится оценка (суд) соответствия деяний человека долгу перед первородными союзами; 3) сила творения, что способна переводить «существующее», отдельное в «бытийствующее», «полное», взаимодействующее, коммуникационное в порядке сравнения; 4) сила преображения. «Правда уравнивает две силы противоположные: личность и общение, самолюбие и любовь, и потому-то она называется *aequum*».¹ Действие «уравнения» здесь есть то, что в заметке «Быть и существовать» Сперанский называет «сравнением», то есть, лишение сущего его «отдельности» и его перерождение в элемент нравственного мира. И в этом перерождении создается «неразличие», не просто совмещение характеристик противоположных миров, отдельного и полного, а именно поглощение первого во втором, ради чего автор использует термин-метафору «*aequum*» – это и «правда», и «ровное место»; 5) регулятор внешних и внутренних сил, которые борются в человеческом мире, «смешанном бытии», или, как это называет сам Сперанский – «посредник истинного примирения»; 6) сила, охраняющая союзное бытие от «вторжения» бытия личного; 7) «высший и всеобщий нравственный и естественный закон» – универсальный предел и источник всяких добродетелей и, наконец, 8) это такое событие иерофании, проявления священного в мире человека, откуда берет свой путь «лестница нравственного достоинства».

Тогда, долг человека в этой нравственной коммуникационной сети будет строится в иерархии трех уровней: 1) долг, реализуемый в «смешанном бытии», то есть, в историческом пространстве-времени мира и заключающийся в долге законам, что уплачивается повинованием, долге этическом, что выплачивается «вкусом», и долге истине, который осуществляется деяниями в «пределах разума».² Здесь раскрывается понимание, что «высшая степень свободы – сковывать себя»³ и есть исполнение долга как общественного закона, сохранения в пределах, и путь к государственному устройству, обозначаемому как «истинная монархия»; 2) долг, в соответствии с которым человек явля-

¹ Сперанский М.М. Руководство к познанию законов... С.5.

² Сперанский М.М. Свобода // В память графа М.М.Сперанского... С.871.

³ Сперанский М.М. Свобода, произвольная неволя // РО РНБ. Ф.731. Ед. хр. 694.

ется средством осуществления всей полноты «правды» как всеобщего нравственного закона; 3) долг, в соответствии с которым человек должен следовать по пути нравственного совершенствования к «прямому общению с Богом».

Событие мистического озарения как «прямого общения с Богом» у Сперанского есть экстремальный выход не только из тварного, различающегося мира, но, вероятно, и непосредственный трансцендентный скачок в неразличие неразличия, в область божественного мрака. При этом «коммуникационная сеть» нравственного мира не разрывается, как в исихастском деянии обожения, но скорее, «вытягивается» вслед за деятелем, так, как во «втором рождении» В.Вейгеля и вообще в традициях трансцендирования немецкой спекулятивной мистики. Так же выглядит и сам процесс мистического озарения у Сперанского: его ход, онтологизация созерцания выполнены действительно в манере Григория Паламы. Тогда как его итоги, спокойная констатация «состояния благодати» более напоминает «веру в достигаемое спасение» Себастиана Франка. Действительно, у Сперанского, вслед за напряженным провалом в «сумрак веры», неожиданно следует не прикосновение к нетварному, т.е. к Творцу вечности, к Богу, но всего лишь состояние прикосновения к вечности, звучание «внутреннего слова» как «состояние благодати». Тогда трансцендирование здесь не достигает трансцендентного, но лишь полагает его.

Процесс мистического озарения у Сперанского, так как он описан в письме к Ф.И.Цейеру,¹ осуществляется в четыре стадии: 1) установление интенциональности персонального мира, то есть, волюнтаристский акт, когда свободная воля на пути освобождения от пределов ограниченного, хаотического бытия, переживает отказ человека от всех других стремлений и «кротко держится за представление о Боге»; 2) переход от «молитвы умной», рефлексии, рассуждения о Боге, к «созерцательной молитве», образу заключающегося в человеке Царства Божьего, внутреннего слова; 3) эскалация созерцания как процесса трансцендирования, то, что Григорий Палама называет «разумение сверх ума», когда в персональном мире идет процесс самоуничтожения уже не только «внешнего», но и, как у Экхарта, «внутреннего»; 4) онтологизация созерцания как достижения трансцендентного места, «ничто», «вступление в сумрак веры».

Это последнее есть такое место «ничто», где мистик занимается тем, как говорит Сперанский, что «ждет всякого света непосредственно свыше и, если упорствуешь в этом ожидании, то свет нисходит и

¹ Сперанский М.М. Письма к Ф.И.Цейеру // Русский архив. 1870. Т.8. № 1-3. С. 176-177.

Царствие Божие раскрывается». И здесь этот путь внезапно обрывается. Создается впечатление, что хотя «двери отверзаны», русский мистик не решается войти в них, ограничиваясь только *состоянием*, как прикосновением к неразлично неразличия. Не решается, или не может – для этого необходимо освободиться от неразличного, то есть, в терминологии Сперанского, от «нравственного мира», так как это делает Экхарт, когда производит «уничтожение Бога», прежде чем достичь «глубины глубин». Соппротивление нравственного мира, возвращающее испытывавшего прикосновение благодати опять в «срединное бытие» (человеческий мир), имеет еще и тот смысл, что такой путь индивидуального спасения, как разрыв в тварном времени-пространстве с точки зрения «целого», не есть полное исполнение человеческого долга. Человек, в силу первогреха, ответственен за целое-как-целое, следовательно, он должен рассчитаться за кредит на всех уровнях нравственной коммуникационной сети – принести пользу в своем Отечестве, затем способствовать реализации универсального закона правды и только потом, обладая погашенной долговой квитанцией, выполнить последнее обязательство перед всеобщим и – во имя целого – в преображении отказаться от самого себя.

Николай Кузанский и Михаил Сперанский, действуя в контексте «метафизики относительности», создают два противостоящих друг другу понимания статуса человека. В первом случае, исходя из идеи «неразличия», возникает концепция сотворения персонального пространства-времени, где «свернуто» все мироздание, где рождается Бог, которое строго индивидуально и уникально в своей индивидуальности – и такое понимание человека, как показала история развития европейской мысли, обладает громадным творческим потенциалом.

Во втором случае, исходя из той же идеи, усовершенствованной в стиле фиктеанского “*esse sequitur operari*”, *бытие следует за действием*, и испытывавшей на себе узнаваемое влияние исихастских текстов, рождается концепция преобразования человека ради целого, что заключается в исполнении нравственного долга перед бытием и последовательном изживании своих индивидуальных характеристик. И эта идея, идея жертвования собственным ради коллективного, как показал прошедший век, обладает не менее высокой энергетикой, часто понимаемой превратно и, возможно, рассуждая о проблеме глобализации, до конца еще не реализованной. И если Кузанус повторяет в «Берилле» вслед за Протагором, что «человек есть мера всех вещей» и, вслед за герметическими текстами, что «человек есть второй Бог», то Сперанский, вероятно, сказал бы, что не единичный человек, но «союзное» человечество есть и мера всех вещей, и второй Бог.

ФЕНОМЕН ГЕТЕ В МЕТАФИЗИКЕ АНДРЕЯ ПЛАТОНОВА

Влияние одного из самых известных классиков немецкой литературы И.В.Гете не только на русскую литературу, философию и культуру, но и в значительной степени на всю российскую духовность общепризнано и неоспоримо. Карамзин и Дмитриев, Веневитинов и Шевырев, Пушкин и Вяземский, Тютчев и Баратынский, Грибоедов и Кюхельбекер, Кошелев и В.Одоевский, Ап.Григорьев и Фет, И.Тургенев и Л.Толстой – все они, а также и многие другие писатели, ученые и философы, вплоть до В.Вернадского, А.Лосева, М.Бахтина и М.Булгакова, в той или иной степени находились под воздействием как самой личности Гете, так и его разностороннего поэтически-философского, естественнонаучного и художественного таланта.

На рубеже XIX–XX вв. в России поднялась новая волна живого интереса к творчеству Гете. Писатели серебряного века русской литературы, особенно символистского направления, – Бальмонт и Мережковский, Брюсов и Вяч. Иванов, Андрей Белый и Эллис – не только активно изучают его творчество, не только переводят его на русский язык, но и заново пытаются перетолковать и осмыслить его поэтически-философский мир, а некоторые из них даже посвящают Гете отдельные книги.¹ В начале 1910-х гг. одним из центров гетеанства в России становится дом Метнеров в Москве и связанное с ним издательство «Мусагет».² В мемуарах Белого мы читаем, что прадед Метнера – «артист, был знаком с Гете, которого Метнер боготворил». «...Он молился на Гете, мечтал едва ли не о «церкви» гетеистов; музей гетевских реликвий был ему «храмом».³ В этот период довольно тесно сближается с «Мусагетом» и Блок, который в «Краткой автобиографии» 1907 г. писал: «Основные литературные влияния – Шекспир, Гете, Достоевский, Фет, Полонский, Вл.Соловьев, Вал. Брюсов».⁴ Еще от своей бабушки Е.Г.Бекетовой Блок знал, что «тайный советник» Гете написал вторую часть «Фауста», чтобы удивить глубокомысленных

¹ См.: Метнер Э. Размышления о Гете. Кн.1. М., 1914; Андрей Белый. Рудольф Штейнер и Гете в мировоззрении современности. (Ответ Эмилию Метнеру на его первый том «Размышлений о Гете».) М., 1917; Шагинян М. Путешествие в Веймар. М.; Пг., 1923; она же. Гете. М.; Л., 1950; Зиммель Г. Гете. М., 1928; Жирмунский В.М. Гете в русской литературе. Л., 1937 и т.д.

² Подробнее об этом см.: Шагинян М.С. Собр.соч. В 9 т. Т.1. С.26–27.

³ Белый А. Начало века: Воспоминания. В 3 кн. Кн.2. М., 1990. С.89–100.

⁴ Блок А. А. Собр. соч.: В 8 т. Т.7.М.; Л.,1963. С.432

немцев».⁵ Неугасающий интерес к Гете поддерживал в Блоке и переписывающийся с ним отец, который призывал сына подражать прекрасным творениям Гете, его уравновешенности и объективному юмору. Своеобразным посредником между Гете и Блоком в продолжение всего творчества последнего был Ф.И.Тютчев, среди переводов которого имя немецкого писателя постоянно стояло на первом месте.⁶ Уже после смерти Блока А. Белый писал о нем, что «Фауст» в последние года ему был ближе и ближе, как и Гете вообще».⁷

Сильнейшее влияние Гете испытал на себе и А.Платонов, который еще до Октябрьской революции, как и многие его современники, успел в полной мере вобрать в себя живительный воздух российской, в том числе и гетеанской духовности. Удивительно, но вышеприведенные слова Белого о возрастающем с годами воздействии Гете и «Фауста» на творчество Блока в полной мере мы можем отнести и к Андрею Платонову. Следы очевидного гетевского присутствия у Платонова мы можем встретить повсюду – от самых ранних его произведений до самых последних. Гетевские мотивы в том или ином виде обнаруживаются нами везде: и в «Епифанских шлязах», и в «Котловане», и в «Джане» и многих других произведениях автора. Но, видимо, наиболее яркое, наиболее всеобъемлющее воздействие немецкого классика, и здесь мы должны согласиться с Л.Дебюзер, прослеживается в «Счастливой Москве» Платонова. «Между прочим, – весьма тонко замечает Дебюзер, – «Счастливая Москва» в смысловом переводе на латинский означала бы: «Фаустовская Москва», так как «фаустус» значит «счастливый». «Фауст», – констатирует немецкая исследовательница, – является в полном смысле всеобъемлющим шифром тайнописи романа и своеобразной связующей нитью между «Счастливой Москвой» и всеми пластами литературного подтекста, ибо Платонов, соотнося все остальные пласты непосредственно со «Счастливой Москвой», одновременно пользуется фаустовскими пародиями своих предшественников. Платонов заново ставит вечные вопросы гетевской трагедии,.. проводя своих героев через главные проблемы человека и человечества современной ему эпохи».⁸

⁵ Там же. С.30.

⁶ См. об этом: *Федоров В.С.* Блок и Гете // Блоковский сб., VI. Тарту, 1985. С.29–42

⁷ *Белый А.* Дневниковые записи // Лит.наследство. Александр Блок. Новые материалы и исследования. Т.92. Кн.3. М., 1982. С.812.

⁸ *Дебюзер Лола.* Тайнопись в романе «Счастливая Москва» // «Страна философ» Андрея Платонова: Проблемы творчества. Вып.4. М., 2000. С.630–632.

Вполне соглашаясь и с общими выводами статьи Дебюзер, и с тем, что «через «Фауста» Платонов придает... конкретным явлениям времени дополнительную художественно-историческую оценку и обобщение»,⁹ к проблеме «гетевских мотивов» в творчестве Платонова мы попытаемся подойти не со стороны внешнего, сюжетно-фабульного, отчасти психологического сопоставления Гете и Платонова, а со стороны внутреннего, метафизически-философского, религиозно-экзистенциального их родства и различия.¹⁰

Пристальный интерес к Гете, как мы уже отметили, Платонов пронес через всю свою жизнь. Влияние образов и идей Гете на творчество русского писателя сопоставимо лишь с тем огромным воздействием, которое имела на него Библия, и особенно ее новозаветная христианская часть.

Гете интересовал Платонова прежде всего тремя аспектами своего разнообразного творчества. Во-первых, психологическо-метафизическим восприятием единства многообразного бытия. Во-вторых, своей гносеологией, своей открытой и гибкой методологией познания мира. И, в-третьих, отношением к сложнейшей проблеме двойственности, полярности, дихотомии бытия.

Рассмотрим все три указанные нами аспекта подробнее, попробуем хотя бы в общих чертах разобраться, что объединяло и что разделяло двух интереснейших классиков мировой духовной литературы.

В начале нашей статьи мы кратко сказали о том неоспоримом влиянии, которое оказал Гете на русскую литературу конца XIX–начала XX века, перечислили основные труды, которые вышли в это время в России и были связаны с именем великого немца. Думается, что со многими из них Платонов мог быть знаком. И все же, на наш взгляд, была еще одна работа, которая, по нашему мнению, сыграла самую большую роль в углубленном знакомстве Платонова с естественнонаучным и религиозно-философским творчеством немецкого писателя.¹¹

⁹ Там же. С.632.

¹⁰ О метафизике А.Платонова см.: *Федоров В.С.* Метафизический символизм Андрея Платонова // Русская философия. Новые исследования и материалы. (Проблемы методологии и методики) / Под ред. проф. А.Ф.Замалева. СПб.; Санкт-Петербургское философское общество, 2001. С.343–357.

¹¹ Подробнее о религии и философии Гете см.: *Федоров В.С.* Гете: черты мировоззрения // Философские науки. 1988. №7. С.59–69; *Федоров В.С.* В поисках Света и Вечности: о религиозно-философском феномене Гете // Мера. Религиозно-философский, историко-художественный и литературный журнал. СПб., 1993. №2. С.38-59.

Речь идет о вышедшей в 1920 г. в Петрограде в серии «Труды Социалистической Академии» объемной монографии В.О.Лихтенштадта «Гете. Борьба за реалистическое мировоззрение».¹² О первостепенном значении этой книги в качестве первой работы, познакомившей широкую общественность с научным творчеством Гете, писал к В.И. Вернадский: «Гете как ученый был выбран членом Московского общества испытателей природы при его основании (1805), Петербургского минералогического общества (1818) и позже, уже в старости, членом Петербургской Академии наук по физико-математическому отделению во время столетнего ее юбилея.¹³ Но широкие круги русской общественности, – по справедливым словам Вернадского, – могли ознакомиться с его научным значением только в XX в. (1920), когда молодой, погибший во время гражданской войны в 1919 г. гетеанец В.О.Лихтенштадт¹⁴ дал очень недурной перевод главных мест его естественнориторической работы и попытался самостоятельно и своеобразно выявить вечное значение Гете-естествоиспытателя».¹⁵

Платоноведами уже отмечалась несомненная связь Платонова с мировоззренческо-философскими взглядами А.Богданова,¹⁶ который, как и Лихтенштадт, признавал свое глубокое родство с Гете. В своем Предисловии к вышеуказанной книге Лихтенштадта Богданов говорит о несомненной «конгениальности» автора исследования духовному миру Гете. «Отражение Гете, – пишет Богданов, – которое дает эта книга, верно не только голой истиной факта, но и той, я бы сказал, художественной правдой, которая вытекает из органически-созвучного понимания».¹⁷

Главное, что объединяло и Богданова, и Платонова с Гете – это «органически-созвучное» понимание разнообразного бытия как едино-

¹² *Лихтенштадт В.О.* Гете. Борьба за реалистическое мировоззрение. Исследования и достижения в области изучения природы и теории познания. СПб., 1920.

¹³ О связи Гете с Академией наук в Петербурге см.: *Дурылин С. Н.* Русские писатели у Гете в Веймаре // Литературное наследство. №4–6. М., 1932. С.211 и др., – а также статью *Л. Б. Модзалевского* в сборнике «Гете. 1832–1932» (Л., 1937. С.93).

¹⁴ Краткие биографические сведения о В.О.Лихтенштадте см.: *Ионов И.И.* В.О. Лихтенштадт. /Мазин/. Некролог. Пг., 1921; *Иванов И.А.* Марсово поле. Л., 1958. С.91–92.

¹⁵ *Вернадский В.И.* Мысли и замечания о Гете как натуралисте // Его же. Избранные труды по истории науки. М., 1981. С.252–253.

¹⁶ См. работы Е.Толстой-Сегал, Н.В.Корниенко, Е.А.Яблокова и др.

¹⁷ *Богданов А.* Предисловие // *Лихтенштадт В.О.* Гете. Борьба за реалистическое мировоззрение... С. VI.

го целого и общие представления о методе познания окружающей действительности. Под влиянием Гете, а также «энергетической» философии В.Оствальда и «критической философии» Э.Маха Богданов не только в своих научных трудах («Эмпириомонизм», «Падение великого фетишизма», «Философия живого опыта»), но и в своих романах («Красная звезда», «Инженер Мэнни») еще задолго до революции утверждает центральную идею своего учения эмпириомонизма – мысль о физическом и психическом единстве мира. «Разве не возникает глубоких противоречий жизни, – задает риторический вопрос один из героев «Красной звезды», – из самой ограниченности отдельного существа по сравнению с его целым, из самого бессилия вполне слиться с этим целым, вполне растворить в нем свое сознание и охватить его своим сознанием!»¹⁸ В книге Лихтенштадта воспроизводится своеобразный гимн молодого Гете природе, с которым Платонов, вероятно, уже был знаком по «Письмам об изучении природы» А.И.Герцена (Письмо второе «Наука и природа – феноменология мышления»). Приведем из него только один небольшой фрагмент, чтобы наглядно почувствовать внутреннее родство Гете и Платонова. «Природа! Окруженные и охваченные ею, мы не можем ни выйти из нее, ни глубже в нее проникнуть. Непрошенная, неожиданная, захватывает она нас в вихрь своей пляски... Она творит вечно новые образы; что есть в ней, того еще не было; что было не будет; все ново – а все только старое... Кажется, все основывает она на личности, но ей дела нет до лиц. Она вечно творит и вечно разрушает... У каждого ее создания особенная сущность, у каждого явления отдельное понятие, а все едино... В ней все живет, совершается, движется, но вперед она не идет. Все люди в ней, и она во всех... Даже в неестественном есть природа, *на самом грубом филистерстве лежит печать ее гения*. Кто не видит ее повсюду, тот нигде не видит ее... У ней мало стремлений, но они вечно деятельны, вечно разнообразны... Жизнь – ее лучшее изобретение; смерть для нее средство для большей жизни... Венец ее – любовь... Бездны положила она между созданиями, и все создания жаждут слиться в общем объятии... Она все... Она не ведает прошедшего и будущего; настоящее ее – вечность... Она скрывается под тысячью имен и названий, и все одна и та же. Она ввела меня в жизнь, она и уведет... Все ее вина и ее заслуга».¹⁹ Пытаясь, как и Гете, до последних основ постичь всеобъемлющую жизнь и природу, и вполне в духе немецкого гения, А. Платонов писал: «Люди хотят понять ту первичную силу, ту

¹⁸ Богданов А. Красная звезда // Русская литературная утопия. М., 1986. С.251.

¹⁹ Герцен А.И. Соч. В 9 т. М., 1955. Т.2. С.143–145.

великую буйную мать, из которой все течет и рождается, откуда вышла и где веселится сама эта чудесная бессмертная жизнь...».²⁰ Всепроникновение жизнью было у этих писателей настолько значительным, что Платонов, и опять-таки в духе Гете, в своих произведениях не устает манифестировать свое удивительное мировосприятие, свое особое ощущение жизни как главную основу своего мировоззрения.

Любопытно отметить, что такое мировосприятие во многом разделял и Белый, книга которого о Гете также имела на Платонова значительное влияние.²¹ Белый, например, был искренне убежден в том, что, развивая «духовный тип» Гете, человек способен настолько подготавливать свое самосознание, что сможет разговаривать с птицами, камнями, деревьями и даже с помощью «комплексаций» «преосуществить» еще небывалый феномен и вызвать перед собой «космического» Христа!²² Здесь следует напомнить, что штейнерианская антропософия, которой одно время увлекался Белый, была смесью прежде всего гетеанства и гегельянства, но и здесь воздействие Гете было преобладающим. Сам Гегель открыто признавал, что своими воззрениями он был многим обязан Гете. В зените своей славы, в 1825 г., он писал автору «Фауста»: «Мне хочется назвать себя вашим сыном; у вас почерпала душа моя силу противоборствовать абстракции, ваши творения были сигнальными огнями на моем пути».²³

²⁰ Платонов А.П. Государственный житель: Проза, письма. М., 1988. С.542.

²¹ Известно, что Гете вторую половину своей жизни занимался изучением света и цвета и почти двадцать лет писал самое объемное свое научное сочинение «К учению о цвете» («Zur Farbenlehre»). Более того, именно это свое научное детище, а вовсе не свои художественные творения, Гете считал самым ценным вкладом в культурную копилку человечества, этот труд, по его словам, давал ему «сознание превосходства над многими». (*Эккерман И.П.* Разговоры с Гете. Л., 1934. С.190). В упомянутой книге А.Белого («Рудольф Штейнер и Гете в мировоззрении современности») имеется большой материал, связанный с хроматикой Гете (см. главы «Гетев свет», «Праксис света», «Непосредственность света» и др.), а также показана связь державинской оды «Бог» со «Светом». О свете как преображающем начале земного естества много размышлял и А.Платонов, писатель мечтал о создании такого светотехнического механизма, который бы «свет, этот небесный поток» перерабатывал « в земной человеческий ток» (*Платонов А.* Государственный житель: Проза, письма С.537–539).

²² *Белый А.* Рудольф Штейнер и Гете в мировоззрении современности. (Ответ Эмилию Метнеру на его первый том «Размышлений о Гете»). М., 1917. С.90.

²³ *Гете.* Собр.соч. В 13 т. М., 1949. Т.13. С.12–13.

Однако, следуя во многом за Гете, Платонов сложнейший духовный материал всегда старался переосмысливать по-своему, по-платоновски, хотя и не считал нужным скрывать свою определенную, иногда очень большую, зависимость от предшественника. Так, «вслушиваясь» в мироздание, в тихие, почти неслышные шаги Универсума, Платонов иногда говорил словами самого Гете, о чем красноречиво свидетельствует и одно из названий его работы «Слышные шаги»,²⁴ явно навеянное гетевским текстом. «Меня всегда чрезвычайно радует и утешает, – делится своими заветными мыслями немецкий писатель, – когда я вижу, что нежным душам всематеринская природа дает услышать в колебаниях своих гармоний также и чуть слышные и более нежные звуки и отзвуки, и столь различными путями дарит конечному человеку чувство вечного и бесконечного».²⁵ Гете, читаем мы справедливые слова Лихтенштадта, «не допускал пропасти между живым и мертвым», вся природа для него была «жива и едина», и все же он с грустью вынужден был констатировать, что у его духа, «нет крыльев, чтобы взлететь до первоначал».²⁶

Но Платонов здесь пошел дальше Гете, он сумел найти те «крылья», которые помогли ему «взлететь до первоначал», реально, зримо, физически постичь экзистенциальную проблему бессмертия, спасительное «вещество мира».

«Вещество мира» художник постигал конкретно как нерасторжимое единство света, пространства и времени. О своем самом важном в жизни открытии он откровенно поделился с читателями в уже упомянутой нами статье «Слышные шаги (Революция и математика)», название которой, как вытекает из ее содержания, говорит не только о духовной зависимости от Гете, но и о полемике с ним. «Есть влекущая, обещающая много тайна в том, – писал в этой статье Платонов, – что пространство, по формуле Миньковского, равняется *мнимой* величине. Тут есть указание, закрытая дверь на большую дорогу». Поясняя, каким же образом ему все же удалось постичь праматерию, «вещество мира», Платонов продолжал: «Несовершенство нашего сознания в том, что я, например, не мог понять сразу эту формулу, а сначала почувствовал ее; ее истина не открылась для меня, а вспыхнула».²⁷ «Вспыхнувшая» истина, – вот те «крылья», та изумительная сила, которая

²⁴ Полное название: «Слышные шаги. (Революция и математика)». Впервые опубликована в газ. «Воронежская коммуна», 1921, №12 от 18 янв.

²⁵ *Лихтенштадт В.О.* Гете. Борьба за реалистическое мировоззрение С. 417.

²⁶ Там же. С.39.

²⁷ *Платонов А. П.* Государственный житель: Проза, письма. С. 536.

унесла Платонова к первоначалам, открыла для него сознательно-зримый, духовно-психический облик «вещества мира».

Открытие «вещества мироздания» приводит писателя и к пониманию высшей, более глубокой «сокровенности», чем сокровенность природы. «...Сокровенность природы, – пишет Платонов, – мертвое лицо, в котором нет жизни и нет загадки... Человеческой сокровенности одинаково чужды, в конце концов, и время, и пространство, и оно живет в звене между ними, в третьей форме, и только пропускает через себя пламенную ревущую лаву – время...».²⁸

Как мы отметили выше, Платонова с Гете объединяли не только общность материального восприятия мира, хотя, как мы пытались показать, с различным конечным результатом, с различной религиозной парадигмой, но и общий гибкий метод познания бесконечного разнообразия бытия. Гете, читаем мы в монографии Лихтенштадта, «подчеркивает символический характер всех научных понятий, теорий, гипотез, с помощью которых мы охватываем живой поток действительности».²⁹ Это положение полностью разделяется Платоновым, который в 1922 г., в духе гносеологических воззрений Гете, писал: «Все научные теории, атомы, ионы, электроны, гипотезы – всякие законы – вовсе не реальные вещи, а отношения человеческого организма ко вселенной в момент познающей деятельности...».³⁰ Теория «принципиальных фальсификаций», по выражению Ф. Ницше, также много заимствовавшего у Гете, становится методологической основой гносеологии Платонова. Однако свобода в выборе гипотетичных идей и научных теорий для Платонова, как и для Гете, не являлась самодостаточной, схоластическая игра рассудка никогда не удовлетворяла его, интеллект для него всегда оставался лишь инструментом познания мира. В плане более глубокого теоретического обоснования целостной гносеологии писателя отметим, что, наш взгляд, ближе всех к Платонову были воззрения П.А.Флоренского и крупнейшего русского философа-интуитивиста Н.О.Лосского. Последний, излагая взгляд Флоренского на способ познания истины, близкий и ему самому, писал: «Истину нельзя познать ни посредством *слепой* интуиции, при помощи которой

²⁸ Корниенко Н.В. О некоторых уроках текстологии // Творчество Андрея Платонова. Исследования и материалы. Библиография. СПб., 1995. С.18. Подробнее о «трех» формах сокровенного см.: Федоров В.С. «Третья форма» сокровенного в художественной метафизике Андрея Платонова // Русский роман XX века; Духовный мир и поэтика жанра: Сб. науч. трудов / Отв. ред. и сост. проф. А.И.Ванюков. Саратов, 2001. С.164–170.

²⁹ Лихтенштадт В.О. Гете. Борьба за реалистическое мировоззрение. С.56.

³⁰ Платонов А. П. Государственный житель: Проза, письма. С.549.

познаются разрозненные эмпирические факты, ни посредством дискурсивного мышления-стремления к сведению частичного в целое путем сложения одного элемента с другим. Истина становится доступной сознанию только благодаря *рациональной* интуиции, доводящей сочетание дискурсивной дифференциации *ad infinitum* с интуитивной интеграцией до степени единства». ³¹ Две главные гносеологические «интуиции» Лосского удивительным образом совпали с «двусмысленной мыслью» не только «Счастливой Москвы», но и «двух пространств» Дванова.

Выявляя активное, волевое начало в акте познания, что было особенно важно для Платонова в первое пореволюционное десятилетие его творчества, Флоренский писал: «... акт познания есть акт не только гносеологический, но и онтологический, не только идеальный, но и реальный. Познание есть реальное *выхождение* познающего из себя или, – что то же, – реальное *вхождение* познаваемого в познающего, – реальное единение познающего и познаваемого. Это, – отметил он, – основное и характерное положение всей русской и, вообще, восточной философии». ³² Из этих суждений Флоренского, похоже известных писателю, напрашивается вывод, хорошо приложимый и к творческой эволюции Платонова. Если первую половину его творчества (до середины 30-х гг.) можно охарактеризовать как попытку «выхождения» субъекта (художника и его героев) в объект (природу, Человека, Вселенную), то вторую половину его пути можно описать как «вхождение» (посредством Любви) «познаваемого в познающее», объекта в субъект.

И, наконец, третье, что объединяло Гете с Платоновым, это отношение к сложнейшей проблеме двойственности, двойничества, дихотомии бытия.

На протяжении всей своей жизни Гете непрестанно преследовало чувство душевной раздвоенности, двойственность была постоянной и характерной чертой его личности. После тяжелого душевного кризиса, который поэт пережил в тридцать восемь лет, он навсегда отказывается от идеи «чистой гармонии» и приходит к новой формуле бытия. Этой формулой становится для него идея полярности. «От внимания моего, – вспоминал Гете, – не ускользнул тот момент в кантовом учении о природе, где утверждается, что силы притяжения и отталкивания принадлежат к самой сущности материи и не могут быть отделены от нее, благодаря этому передо мною раскрылась извечная полярность всего сущего, проникающая и одушевляющая великое

³¹ Лосский Н.О. История русской философии. М. 1991. С.233.

³² Флоренский П.А. Сполн и утверждение истины. М., 1990. Т. I. Ч.I. С.78.

многообразии явлений природы». ³³ Полярность видится ему во всем и везде: черное и белое, плюс и минус, притяжение и отталкивание – все это им воспринимается как «вдох и выдох мира, в котором мы живем, создаем и существуем». Но ведь и в душе человека та же полярность: доброе и злое, низменное и высокое, разум и чувства. И вот Гете не только констатирует «всемирное противоречие», но и начинает утверждать как благодатную необходимость наличие в душе человека двух борющихся начал. Вот почему на первый взгляд отрицательный персонаж Мефистофель, по остроумному замечанию И.С.Тургенева, не сам «великий сатана», а «мелкий бес из самых нечиновных», – «творит добро, всему желая зла». Да и Бог, рассуждая о своем отношении к Мефистофелю, поручает ему вполне благородную задачу – «будить» Фауста, не наделяя, однако, беса сознанием его высокой миссии:

К таким, как ты, вражды не ведал я...
Слаб человек; покорствуя уделу,
Он рад искать покоя, – потому
Дам беспокойного я спутника ему:
Как бес, дразня его,
Пусть возбуждает к делу!
(«Фауст», Ч.1. «Пролог на небесах»)

Итак, душа одна, но она вечно двоится. Фауст и Мефистофель – это две грани единого целого, необходимо дополняющие друг друга. ³⁴

А теперь зададимся вопросом: что же понимал под двойственностью Платонов, что объединяло и что разделяло его здесь с Гете, что скрывается за «двойственностью» героев Платонова, в том числе «двойственностью» Александра Дванова, какой смысл автор «Чевенгура» вкладывает в говорящую фамилию этого центрального персонажа? Чтобы ответить на поставленные нами вопросы, а также глубже понять основную коллизию творчества Платонова до середины 30-х гг., необходимо эту проблему рассмотреть на трех семантических уровнях. Во-первых, «двойственность» говорит о глобальной дихотомии бытия, пронизывающей весь художественный мир платоновских произведений. Она показатель «рокового» разрыва всех связей живого, в том числе человека и природы, человека и Универсума. Во-вторых, это знак человека, по словам писателя, «двухстороннего действия», человека, заплутавшего своим схоластическим умом в сетях диалекти-

³³ Гете И.В. Собр. соч. В 10 т. М., 1975–1980. Т.9. С.357.

³⁴ Подробнее о двойственности в «Фаусте» Гете см.: Федоров В.С. В поисках Света и Вечности: О религиозно-философском феномене Гете // Мера. Литературный, религиозно-философский и историко-художественный журнал. СПб, 1993. №2. С.38–59.

ческого противоречия. И, в – третьих, это показатель практического отношения к миру несовершенной человеческой личности, разрывающейся между активным, теургическим началом, стремящимся создать «иную вселенную», и началом пассивно-созерцательным, сиротским, началом уставшей души, в конечном итоге доверяющей свое будущее «младой жизни, которая сыграет свой век не хуже нас».³⁵

Уже при самом первом и самом общем сравнении «двойственности» у Гете и у Платонова видно, что, несмотря на то, что для обоих писателей она была наиважнейшей чертой их художественной метафизики, понимали они ее по-разному. Если в бинарной оппозиции Гете – «полярность – нравственность» – были равноправны оба бинарные члена, что дало основание С.М.Соловьеву упрекнуть Гете в том, что он не осознавал, что «мир во зле лежит», что грех есть реальная сила»,³⁶ то для Платонова в этой оппозиции прослеживается четкая иерархическая асимметричность в сторону нравственности: писатель никогда не мог согласиться с безнравственным «равноправием». Отсюда и разные экзистенциально-нравственные постулаты писателей. Если для Гете высшим мерилom нравственности был Бог Иисус Христос и вообще природный онтологизм, то для Платонова – метафизический человек, осознавший себя новоявленным Богом.

Если о «двойственности» первого и третьего семантического уровня в той или иной степени уже писали и говорили исследователи, то о двойственности, связанной с законом диалектики, известно немного. Вспомним философский монолог персонажа из «Города Градова». «Стоит ли, – рассуждает бюрократ, – измышлять изобретения, раз мир диалектичен, сиречь для всякого героя есть своя стерва? Не стоит?... Не есть ли сам закон или другое присутственное установление – нарушение живого тела Вселенной, трепещущей в своих противоречиях и так достигающей всецелой гармонии».³⁷ Подобная демонстрация диалектического закона противоречия в самых разных художественных формах и на всевозможных уровнях языкового выражения (слове – тексте – контексте) встречается у Платонова постоянно. Так, например, и в «Чевенгуре» «мужики думали и так и иначе».³⁸ Думать «и так и иначе» для Платонова означало не просто констатировать не-

³⁵ Платонов А.П. Размышления читателя. М., 1970. С.35.

³⁶ Соловьев С.М. Гете и христианство // Богословский вестник. 1917, февраль-март. С.238–266; апр.-май. С.478–522.

³⁷ См.: Яблоков Е.А. На берегу неба (Роман Андрея Платонова «Чевенгур»). СПб., 2001. С.15.

³⁸ Платонов А.П.Чевенгур /Сост., вступ. ст. и коммент. Е.А. Яблокова. М.,1991. С.160.

кую вселенскую двойственность, как у Гете, а невозможность осознать эту двойственность как гармонию, пусть даже и потенциального бытия: получался всегда либо разрыв этой двойственности, либо ее сращивание. В том же «Чевенгуре» один из персонажей, передавая содержание записки Копенкина, говорит: «Там товарищ Копенкин написал, что коммунизм и обратно». Платоновский смысл этой странной фразы, как и вышеприведенных диалектических рассуждений бюрократа, становится понятным только после этимологического «обна-жения» лексического значения ключевых слов и понимания основных положений философско-метафизической картины мира художника. По своему латинскому происхождению слово «коммунизм» означает «общий», «общинный», а слово «обратно», в контексте «бюрократической» диалектики, – «разобщенный», «отдельный». Так появляется первичный смысл платоновского текста, постулирующий постоянную и всеобщую борьбу синтеза и единичности, общего и отдельного.

И лирико-иронический тон повествования, и указание на несовершенство персонажей, сам контекст художественно-философской мысли писателя указывают нам на то, что «сокровенный» человек Платонова пытается не только теоретически, но и практически преодолеть этот «закон», ибо, задается вопросом писатель, не есть ли он «нарушение живого тела Вселенной». Другой герой Платонова Епишка активно пытается найти и утвердить свою вечную жизнь, но как это сделать, если человек живет в сетях поистине дьявольской диалектики: ведь из нее вытекает, что если есть жизнь, значит обязательно и непременно должна быть и смерть, а Епишка, несмотря ни на что, «хотел быть бессмертным». Однако не только желание бессмертия толкало платоновских героев к поиску выхода за пределы такого рода диалектики, но и нравственный закон в сердце: они не могли допустить, чтобы на каждого «героя» была своя «стерва». А ведь если «нет бессмертия души, – говорит герой Достоевского, – так нет и добродетели, значит все позволено».³⁹ Имплицитная полемика с Кантом, связанная с вопросом о схоластической диалектике («чистом разуме») и темой бессмертия обнаруживается и в более позднем творчестве Платонова. В рассказе военного времени «Смерти нет!» герой произведения, резко возражая на припомнившуюся пленному немецкому офицеру «чужую фразу», говорит: «Чистый разум есть идиотство...Он не проверяется действительностью, поэтому он и «чистый» – он есть чистая ложь и пустодушие».⁴⁰ Кстати сказать, писатель четко различает «пустодушие» от «пустосердия». Если «пустодушие» это зацикленность чело-

³⁹ Достоевский Ф.М. Полн. Собр.соч. В 30 т. Т.14. С.76.

⁴⁰ Платонов А.П. Смерти нет. М., 1970. С.350–351.

века на самого себя, отсутствие одухотворенности и явный признак мертвенности, отделения от окружающего многообразия бытия, то «пустосердие», связанное у художника с мягкостью, отсутствием твердости (ср. название рассказа «Железная старуха»), говорит о прямо противоположном. «Путешествие с пустым сердцем» – предварительное название первой части платоновского «Чевенгура», в котором герой романа Саша Дванов «себя самого, как самостоятельный твердый предмет, ...не сознавал... Своих целей он не имел... зато он без всякого внутреннего сопротивления сочувствовал любой жизни».⁴¹ И герой «Счастливой Москвы» Сарториус также был «пуст». «Он думал о мыслях в чужой голове, шагал не своей походкой и жадно радовался пустым и готовым сердцем».⁴² Подлинно «сокровенный» человек, что было всегда принципиальной установкой Платонова, «должен быть пуст, чтобы смог вместить все».⁴³

Гете, и это также близко объединяло его с Платоновым, был одним из немногих мыслящих художников, который сознательно отделял себя как от всей схоластическо-умозрительной философии, так и от механически – бездуховного позитивизма своего времени. Не объект и субъект, а природа и индивид – вот те понятия, которыми оперировал Гете. Совершенно прав был М.М.Бахтин, когда писал, что для Гете «глубоко чуждо» противопоставление субъекта и объекта. «Познающий для Гете, – продолжает исследователь, – не противостоит познаваемому как чистый субъект объекту, а находится в нем, то есть является соприродною частью познаваемого. Субъект и объект сделаны из одного куска. Познающий, как микрокосм, содержит в себе самом все, что он познает в природе... (Хайдеггер, например, – добавляет Бахтин, – считает «метафизическое» противопоставление субъекта и объекта главным пороком всего философского мышления нового времени)».⁴⁴ Цена в философии Канта критику познающего субъекта, немецкий писатель отказывался признать ее положение об абсолютной непознаваемости явлений. Им не принимались ни кантовский трансцендентальный смысл идеи, ни панлогизм и антропоморфная метафизика Гегеля. Обновленный лейбницианско-гердеровским динамизмом и «органицизмом», религиозно-философский Спинозизм Гете, преодолевая современный ему механицизм, учил гибкому, реалистическому пониманию мира, равным образом ускользая от односторонностей как

⁴¹ Платонов А.П. Чевенгур. М., 1991. С. 66.

⁴² Платонов А.П. Счастливая Москва // Новый мир. 1991. № 9. С.53.

⁴³ Платонов А. Вечер Некрасова в Коммунистическом университете// Воронежская коммуна. 1921, 18 авг.

⁴⁴ Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С.396.

идеализма, так и материализма. С изящным остроумием Гете в одном из своих писем к Шиллеру написал: «Мне всегда хочется думать, что если одна сторона никогда не сможет извне добраться до духа, то другая изнутри, едва ли достигнет тела, и поэтому будет всего правильнее оставаться в философском естественном состоянии и наилучшим образом пользоваться своим нераздельным существованием, покуда философы не договорятся, наконец, как можно воссоединить то, что они разделили».⁴⁵ Этим же гетевским духом пронизано и творчестве А.Платонова. Устами Солнца Каспийская невеста (героиня «Рассказа о многих интересных вещах») зовет людей «побрататься, быть заодно с солнцем и звездами – и не надо будет ни работы, ни злости, ни борьбы... Будет братство звезд, зверей, трав и человека...».⁴⁶ Этот поистине гетевский «анимизм» исходил из рано сформировавшегося у Платонова представления о том, что «между лопухом, побирушкой, полевой песней и электричеством, паровозом и гудком, содрогающим землю – есть связь, родство, на тех и других одно родимое пятно.. Рост травы и вихрь пара требуют равных механизмов».⁴⁷

Всеобщее одухотворение природы и метод познания мира были теми началами, которые в наибольшей степени объединяли Платонова с Гете. Что же касается «двойственности» бытия и решения экзистенциальной проблемы бессмертия, то здесь у них было отличие. Если для Гете «всемирное противоречие» и «полярность» – необходимые и неустранимые элементы логики и двигатель бытия, то для Платонова дихотомия бытия явление более многосложное и более «человеческое». Трагедия Гете «Фауст», по нашему мнению, вполне может рассматриваться не просто как главный «подтекст» «Счастливой Москвы», о чем справедливо пишет Л.Дебюзер, но и как основной метасюжет всего творчества Платонова, которое, как уже отмечалось исследователями, представляет собой единый контекст с переходящими идейно-образными константами. И действительно, сюжет «Фауста», в котором раздвоенная душа героя ищет выход к истине, подлинной жизни и бессмертию, к преодолению своей раздвоенности, а также завершение поэмы – образ усыпанных розами детей («блаженных младенцев») как надежды Фауста на то, что в будущей жизни они завершат дело им начатое – все это, несомненно, объединяет Гете и Платонова. Однако общий сюжетный метазамысел и вообще отталкивание Платонова от какого-либо культурного подтекста не означало, что писатель буквально и слепо повторял известное. Наоборот, во многих

⁴⁵ Гете И.В. Собр.соч.: В 13 т. М.; Л., 1932–1947. Т.13. С.172.

⁴⁶ Платонов А.П. Старик и старуха. Потерянная проза. Мюнхен, 1984. С.65.

⁴⁷ Платонов А.П. Чевенгур. С.466.

случаях это означало не просто культурно-историческую иллюстрацию своих образов и идей, но и их коррекцию, а нередко и прямую с ними полемику. Так произошло и с «унаследованной» от Гете идеей «всемирного противоречия» бытия. Если для Гете эта проблема могла получить свое разрешение только в мирах иных, то для Платонова это труднейшее противоречие должен был разрешить сам человек уже на земле. Для Платонова двойственность это не просто диалектическая игра интеллекта, а как он определенно пишет в «Счастливой Москве» – объемное и самое глубокое видение «сокровенного» человека, его «двусмысленная мысль». Если для Гете проблема личного бессмертия решалась в деянии и пролонгировалась на неопределенное потустороннее будущее, связанное с энтелехией,⁴⁸ не даром Гете утверждал, что «убеждение в нашем дальнейшем существовании возникает из понятия деятельности»,⁴⁹ то для Платонова оно было связано с обретением все той же «двусмысленной мысли». Чувства-понятия «счастье» и «бессмертие» для Платонова были во многом близки и даже едины. И совершенно верно заметил М.Геллер, что Дванов был иногда счастлив, когда видел «одновременно» два пространства», пространство чувств и пространство мысли».⁵⁰

Однако если в методе познания мира писатели были едины, если проблема двойственности Платоновым, на наш взгляд, разработана глубже и, в определенном смысле, нравственнее, чем у автора «Фауста», если к конкретному решению экзистенциальной проблемы бессмертия Платонов подошел значительно ближе, чем Гете, то фоновое отношение к самой духовности, в широком смысле этого слова, к онтологизму было у них различным. И здесь гетевское мировидение, гетевское благоговение перед природой, при всей в определенной мере справедливой критике немецкого писателя С.М.Соловьевым, были той метанравственной вершиной, той высочайшей духовной константой, до которой Платонову дотянуться так и не удалось. Гетевский онтологизм оказался значительно ближе российской духовности (и в этом, на наш взгляд, главная причина постоянной популярности Гете

⁴⁸ Энтелехия (греч.) – сложное философское понятие, заимствованное у Аристотеля. Гете вкладывал в него представление о некой самостоятельной, неделимой сущности всех явлений природы, наделенной творческим потенциалом. Энтелехия (монада), считал Гете, присуща и человеку, но в разной степени своего проявления.

⁴⁹ *Eckermann J.P. Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens.* Jn 3 B. Leipzig, 1884. B.2. 38–39.

⁵⁰ *Геллер М.* Андрей Платонов в поисках счастья. Париж, 1982. С.207.

в России), чем гилозоистическая метафизика жгучих, трагико-комичных, сюрреалистических сочинений Платонова.

Основной конфликт, который в отличие от Гете Платонов активно стремился преодолеть, этот конфликт, связанный с всеобщей «разорванностью» бытия, с разъединяющими силами хаоса, с отъединенностью человека от жизни мирового Универсума. «Роковым силам» энтропии он пытался противопоставить объединяющий, спасающий космос эмпатии, одухотворения, всеобщие связи живой Вселенной. Характеризуя метафизически-философскую картину мира Платонова, мы можем констатировать, что перед нами во многом близкий к Гете антропоморфно-разумный гилозоизм, то есть осязаемое знание художником интеллектуально-живого антропоморфного вещества мироздания.

Платонов не строил иллюзий насчет легкости постижения реального, как он считал, человеческого бессмертия, да и сам он этой легкости никому не желал. Только труд, как и у Гете, напряженный духовный труд каждого человека, по мысли писателя, когда-нибудь приведет к равновесию «мысли и мира», к внутренней и внешней гармонии индивида и Бытия.

Тема «Платонов и Гете», нами бегло лишь обозначенная, на самом деле очень широка и значительна. Последовательный и органический онтологизм Гете как нельзя лучше соответствовал традиционному российскому менталитету, его мировоззренческой норме, определяющим принципам его феноменализма, гносеологии и даже религии. Гетевское мировоззрение, гетевское восприятие природы было во многом близко духовному миру Платонова, чувствам, эмоциям и порывам мечтательной мысли его «сокровенных» людей. Гетевское влияние мы видим не только от первичных, но и от разнообразных вторичных источников. Гетевские идеи и образы через Ницше, Шпенглера, Соловьева, Федорова, Блока, Богданова и многих других вольно или невольно постоянно «прорастали» в платоновском творчестве, оставляя заметный и важный след в его причудливо-странном, но всегда «прекрасном и яростном» мире.

В. А. Бажанов

**ВЛАДИМИР КЕРЕНСКИЙ:
ЖИЗНЕННЫЙ ПУТЬ И АКАДЕМИЧЕСКАЯ КАРЬЕРА**

Династия Керенских оставила заметный след в российской истории. Наиболее известны из этой династии Ф.М.Керенский, директор Симбирской гимназии, которую окончил В.И.Ульянов-Ленин, и А.Ф.Керенский, глава Временного правительства. Россия проследовала по пути, который предначертал Ленин, а не Керенский. Это путь оказался тяжелым и трагическим. О Керенских если и вспоминали, то в негативном аспекте. Лишь в последние годы эта династия стала вновь привлекать внимание. Ныне отдается отчет в том, что предпочти Россия путь, который был бы связан с именем А.Ф. Керенского, ее судьба могла бы оказаться иной.

Фамилия Керенских так или иначе вызывает политические ассоциации. Между тем этой династии принадлежит и видный богослов, профессор Казанской Духовной академии, а, впоследствии и Казанского университета, Владимир Александрович

Керенский, приходившийся двоюродным братом А.Ф.Керенскому. О В.А.Керенском забыли. А ведь это был достаточно крупный ученый. И родной брат Владимира Александровича Сергей Александрович был педагогом, высказывавшим интересные идеи в области теории и практики педагогики.

В.А.Керенский родился 13 декабря 1868 г. в семье священника Александра Михайловича Керенского (6.XI.1835–?.IX.1912), в 1857 г. переведенного из Пензенской губернии священником Троицкой церкви села Куроедово Карсунского уезда, где он прослужил более двадцати лет.¹ В 1881 г. А.М.Керенский был переведен священником Смо-

¹ ГАУО, ф.134, оп.10, д.137, л.17.

ленской церкви в Симбирск.¹ По всей видимости, В.А.Керенский и родился в селе Куроедово. В августе 1878 г. В.А.Керенский поступил в приготовительный класс Симбирского духовного училища, который окончил в июне 1883 г. В Правление этого училища входил и А.М.Керенский.² В августе того же года В.А.Керенский поступил в Симбирскую духовную семинарию, которую окончил в июне 1889 г. В 1888 г. состоялось посвящение В.А. в стрихари. И в училище, и в семинарии он учился только на «отлично» (в семинарии, правда, единственной четверкой были оценены его способности по церковному пению). Среди предметов, которые изучались в семинарии были: русская словесность, история русской литературы, всеобщая и русская гражданская история, алгебра, физика, логика, психология, история философии, языки – греческий, латинский, немецкий и еврейский.³

После окончания курса в Симбирской Духовной семинарии в 1889 г. он поступил в Казанскую Духовную академию, в которой учился четыре года.⁴ Его высокопреосвященством и Высокоосвященнейшим Владимиром, Архиепископом Казанским и Свияжским В.А.Керенский утвержден в степени кандидата богословия и по решению Совета академии оставлен профессорским стипендиатом. Приказом товарища Обер-Прокурора Святейшего Синода 28 сентября 1894 г. В.А. определен преподавателем по кафедре обличительного раскола в Пензенскую Духовную семинарию, где также состоял заведующим фундаментальной библиотекой (позже он также был главным библиотекарем Иннокентьевского Просветительного братства).

В том же 1894 г. В.А. Святейшим Синодом утвержден в степени магистра богословия и Советом Казанской Духовной академии избран на должность доцента по кафедре истории и разбора западных вероисповеданий. В 1897 г. В.А. командировается на год в западно-европейские университеты «с научной целью». Аналогичные командировки В.А. получал в 1902 и 1904 гг. (по три месяца), а в 1911 г. он весь год пробыл за границей.

В 1904 г. В.А. Указом Святейшего Синода утвержден в степени доктора богословия. Темой докторской диссертации В.А.Керенского являлось сравнительное исследование православной и старокатолической традиции, и имманентные черты последней как вероисповедания.

¹ Об А.М.Керенском см.: *Козлов Ю.В.* Керенские в Симбирске // *Симбирский вестник*. Вып. 1. Ульяновск, 1993. С.13–33.

² ГАУО, ф.81, оп.1, д.686, л.11–12.

³ ГАУО, ф.81, оп.1, д.1006, л.17.

⁴ ЦГА РТ, ф.977, оп.619, д.13, л.350.

В 1908 г. В.А. становится штатным ординарным профессором академии (четырьмя годами раньше он стал статским советником).

В 1915 г. В.А. женится на Ираиде Алексеевне Малининой, которая была моложе его на 23 года.

1917 г. привнес в размеренную академическую карьеру В.А. много новых моментов, ряд из которых очень скоро стал играть в судьбе богослова отрицательную роль. 19 июля 1917 г. В.А. избран представителем на Поместный собор Православной Всероссийской церкви с присвоением ему звания Члена этого собора.¹ Видимо, уже в начале 1918 г. В.А. почувствовал, что вновь установленная Советская власть в своей сущности глубоко враждебна Православной церкви и не потерпит ее институтов сколько-нибудь долго. Поэтому В.А. становится приват-доцентом Казанского университета по кафедре истории церкви, а в конце того же года он (как и все приват-доценты) переведен Декретом Совета Народных Комиссаров в состав профессоров университета, а с 1 января 1919 г. согласно того же Декрета выбывает из состава профессоров, чтобы 15 февраля по всероссийскому конкурсу быть избранным историко-филологическим факультетом Казанского университета профессором еще существующей кафедры истории церкви.

В 1920 г. закрывается Казанская Духовная академия, а Духовная семинария была закрыта еще в 1918 г. Ряд профессоров Духовной академии, как и В.А. Керенского (например, В.И. Несмелова, К.В. Харламповича) пытался спасти Казанский университет, но в 1921 г. руки большевиков дотянулись и до университетов, начались реорганизации его факультетов с целью прежде всего избавиться от «буржуазной, реакционной» профессуры. Историко-филологические факультеты университетов были ликвидированы как «рассадники» такого рода профессуры. В.А. Керенский (как, впрочем, и В.И. Несмелов и К.В. Харлампович) не были утверждены вновь созданного факультета общественных наук Казанского университета, им было запрещено преподавание, они были лишены даже продовольственного пайка. Наступала эпоха «философицида», уничтожения гуманитарной интеллигенции. Преподаватели Казанского университета использовали различные ухищрения, чтобы сохранить своих коллег из Духовной академии, писали различные просительные письма (в результате таких писем В.И. Несмелову все-таки назначили продовольственных паек по четвертой – самой низшей – категории.² Несмотря на прошения и письма, в начале 1922 г. Народный комиссариат по просвещению предлагает

¹ Там же. С.356

² См. подробнее об этом: *Бажанов В.А.* Прерванный полет. История «университетской» философии и логики в России. М., 1995.

окончательно исключить В.А.Керенского из списков преподавателей факультета общественных наук Казанского университета.

Еще в 1919 г. В.А.Керенский ездил в Москву под предлогом научных исследований в библиотеках Московского университета, Археологического института и Духовной академии в поисках более надежного и стабильного места работы, но в Москве было еще более беспокойно, нежели в Казани.

С середины 1922 г. жизненный путь В.А.Керенского теряется и дальнейшая его судьба неизвестна.

С.А.Керенский также, как и брат, являлся кандидатом богословия, преподавал русский и славянский языки в Симбирском епархиальном женском училище. Позже он работал в Алатыре учителем, где выпустил ряд книг: «Начала педагогики» (1908), «Факторы воспитания» (1909). «План исследования детской души» (1910).

По-видимому, С.А.Керенский скончался от тифа в 1912. О В.А.Керенском упоминали в эмиграции и А.Ф.Керенский, и С.А.Васильев и Ю.П.Денике, знавшие его по Казани и вынужденные, как свидетельствуют данные архива Керенского в Остине (штат Техас), не раз возвращаться к биографии Керенских в связи с разного рода слухами, которые распространялись в русской эмигрантской среде.¹

Как крупный богослов и религиозный деятель В.А.Керенский заслуживает внимания; его творчество может пролить новый свет на историю русской православной мысли.

Автор благодарит С.Б.Петрова и Е.В.Шимонек за указание на статью Ю.В.Козлова, Harry Ransom Research Center archive (The University of Texas) за любезное предоставление материалов С.А.Васильева из архива А.Ф.Керенского и разрешение цитирования этих материалов.

Принятые сокращения: ГАУО – Государственный архив Ульяновской области. ЦГА РТ – Центральный государственный архив Республики Татарстан.

Библиография работ В. А. Керенского

Речь перед защитой сочинения: Старокатолицизм, его история и внутреннее развитие преимущественно в вероисповедальном отношении. Казань, б.г. (Отт. из «Православ. собес., 1894»).

¹ Harry Ransom Research Center archive (The University of Texas); S.A.Vasiliev letters to A.F.Kerensky. Letter of September 8, 1951.

Старокатолицизм, его история и внутреннее развитие преимущественно в вероисповедальном отношении (историко-критическое исследование основных начал старокатолицизма в их отношении к православию). Казань, 1894. – XX, 332 с.

Старокатолический епископ Иосиф Губерт Рейнкенс. Казань, 1896. – 21 с. (Отт. из «Православ. собес.»).

К вопросу о деятельности англиканских посвящений. По поводу буллы *Apostolicae Curae* и ответа на нее англиканских иерархов. Казань, 1897. – 22 с. (Оттиск из «Православ. Собеседника»).

К старокатолическому вопросу. Ответ старокатолическому епископу Веберу. Казань, 1897. – 20 с. (Отт. из «Православ. собес.»).

Старокатолический вопрос в новейшее время (по поводу переговоров между русской и старокатолической комиссиями). Казань, 1897. – 71 с.

Четвертый интернациональный старокатолический конгресс и его значение в истории старокатолического движения. Казань, 1897. – 54 с. (Отт. из «Православ. собес.»).

Три месяца в центре старокатолицизма (в Бонне и Берне). Казань, 1899. – 36 с. (Отт. «Православ. собес.»).

Пятый интернациональный старокатолический конгресс и современное (внешнее и внутреннее) состояние старокатолицизма. Харьков, 1902. – 72 с.

Школа риглианского богословия в лютеранстве (исследование из области новейшей лютеранской догматики). Казань, 1903. – IX, 748 с. (Отт. из «Православ. собес.»).

К старокатолическому вопросу. По поводу ответа А.А.Кирееву. СПб., 1904. – 39 с.

Шестой интернациональный старокатолический конгресс и развитие старокатолицизма в последние годы (1902–1904). Казань, 1904. – 100 с.

Армия спасения. Казань, 1905. – 70 с.

Американская епископальная церковь. Ее происхождение и состояние преимущественно в вероисповедальном отношении. Казань, 1905. – 438, II с.

Старокатолицизм под защитой о. П.Светлова. СПб., 1906. – 84 с.

Мариавиты. СПб., 1908. – 17 с. (Отт. из «Христ. чтение»).

Что разделяло и разделяет восточно-православную и западную старокатолическую церкви? Харьков, 1910. – IV, 146 с.

С Запада (очерки западно-церковной жизни). Казань, 1912. – 180 с.

Литература о св. Константине Великом. Казань, 1913. – 30 с.

К вопросу о соединении римско-католической и православной церквей. По поводу исследования: Alois Bukowski. Die Genugtung fur die Lunde nach Auffassung. Казань, 1914. – 29 с.

Богословское образование в англиканской церкви. Казань, 1915. – 22 с.

Конспект лекций по истории христианской церкви с 1054 г. (Казанские высшие женские курсы, 1915/16 уч. год.). Казань, 1916. – 213 с.

О.Пирлинг как защитник папской системы. Харьков, 1916. – 23 с.

Духовенство как сословие. Его права и привилегии (историко-канонический очерк) // Изв. по Казанской епархии, 1918, №4, с. 81–93, № 9–10, с. 210–218.

Программа по истории церкви (Ч. 2). Казань, б.г.

<Работа выполнялась при поддержке РФФИ и РГНФ.>

Вл. А. Керенский

ДУХОВЕНСТВО КАК СОСЛОВИЕ

его права и привилегии

(Историко-канонический очерк)¹

Известия по Казанской епархии, 1918, №№ 4, 9–10.

Миланский эдикт Императора Константина Великого 313 г. довольно существенно изменил правовое положение христианской церкви... она сделалась церковью, благоприятствуемою со стороны гражданских властей и представители ее получили многие права и преимущества,... прежде всего свободу от несения общественных обязанностей ... и имущественных повинностей. Не менее существенные привилегии при Константине Великом и его ближайших преемниках получили члены христианского клира и в судебном отношении... Утверждая таким образом за представителями церковного клира, особенно высшего, очень большие привилегии не только церковного, но и гражданского характера, первые христианские императоры однакоже настаивали на том, чтобы представители клира не слишком вторгались в гражданскую сферу. Шестое правило святых апостолов гласит: «епископ или пресвитер или диакон да не приемлет на себя мирских попечений иначе да будет извержен из священного чина», что подтверждает и 10-е правило VII Вселенского собора: «клирикам не надлежит принимать на себя мирских и житейских попечений»... под коими разумелись не дела, вызываемые христианскою любовью, например, дела попечительства над детьми, но дела «корыстные»...

С наступлением средних веков – периода особенного расцвета папской системы – правовое положение римско-католического духовенства на западе не только не ухудшается, а напротив улучшается. Общий принцип, легший в этот период в основу папской системы, в рассматриваемом отношении гласит: «духовные лица не могут быть никем принуждаемы к тому, что несовместимо с званием их, как духовных лиц, и государство, которое не придерживалось бы подобных воззрений, было бы явным последователем духовенств». Исходя из этого принципа, римско-католическая церковь за представителями ее усвоила следующие привилегии: 1) *privilegium canonis*, в силу которой всякое намеренное фактическое оскорбление полноправного духовного лица влекло за собою отлучение от церкви лиц и нанесших это оскорбление, и подготовлявших последнее, и участвовавших нем, и не препятствовавших ему... 2) *privilegium fori*, каковой привилегией не

¹ Печатается с сокращениями. – В.Б.

только освобождались от гражданского суда духовные лица, но и вместе с тем церковному суду подлежали дела, возникшие между клириками и мирянами... В постановлениях, издаваемых в IX века, все клирики, начиная с имеющих тонзуру, т.е. носящих самое низкое церковное посвящение, изъяты из светского суда и подлежат церковному суду по всем преступлениям... Кроме расширения круга лиц, подлежащих церковному суду, в период средних веков в силу *privilegium fori* расширяется и круг лиц, находящихся под юридическим наблюдением представителей римско-католической церкви. Кроме бедных, вдов и сирот, как это было по древнему праву христианской церкви, клирикам в средние века принадлежало наблюдение над продавцами съестных припасов, чтобы они не увеличивали цену на жизненные продукты, над брошенными детьми, над назначением опекунов, над судьями, крестоносцами и пилигримами... Дальнейшими льготами, усвояемыми римско-католическим клирикам средних веков, были: 1) *privilegium servitiogum* – освобождение от несения различных мирских обязанностей, например: от военной службы, от государственных должностей, от караульной службы, вообще от «грязных» обязанностей; 2) *privilegium competentiae*, в силу которой само духовное лицо не подлежало аресту, и если налагался арест на его имущество, то ему на содержание выдавалась достаточная сумма денег; 3) *privilegium immunitatis*, т.е. свобода от налогов, выражавшихся в подношениях денежных подарков королям, императорам, князьям, в оплачивании путешествий императорских послов и прочая... Рядом с этими привилегиями клирикам средних веков предъявлялись требования морально-религиозного характера: 1) чтение бревиарий – кратких молитвословий, от коего освобождались только клирики низших степеней и получавшие бенефиций; 2) celibat, т.е. безбрачие обязательное для клириков всех церковных степеней и запрещались: 1) препровождение времени в кабаках и слишком частые посещения знакомых домов; 2) безобразный образ жизни, особенно связанный с пьянством; 3) азартные игры в карты и кости; 4) увлечения охотой... Тем не менее многие из них не исполнялись не только средним клиром, но и высшим, включая сюда и первосвященников... Эти ненормальности церковноморальной жизни римско-католического клира были одною из главных причин к возникновению реформационного движения, которое ошеломило было римско-католическую курию, но на короткое время. Вскоре она оправилась и сумела вернуть римско-католическому клиру не только в римско-католических, но и в протестантских государствах довольно прочное правовое положение благодаря тому главным образом обстоятельству, что она, т.е. курия, успела и сумела упрочить за римским

клиром репутацию антиреволюционной силы. Можно видеть это прежде всего на Австрии, в коей сохранены за римским клиром почти все привилегии, усвоенные за ним в средние века... Например, третья привилегия – *privilegium servitiorum* не только не отменяется в Австрии, но и расширена, так как освобождая клир от несения военной, караульной службы, вообще от «грязных» обязанностей. Курия в тоже время одобряет и требует, чтобы члены клира принимали самое деятельное участие в государственных выборах, запрещая лишь страстность духовенства в последних, доходящую до полного отождествления политических и церковных интересов... Очень хорошо правовое положение римско-католического клира в Италии. В силу законов о гарантиях, утвержденных 13 мая 1871 г., римско-католическая церковь в Италии признается государственной, не взирая на возведенную свободу вероисповеданий и ей дарована полная автономия, т.е. право издавать свои распоряжения без предварительного согласия с правительством... Почти тоже самое из других западных римско-католических государств наблюдается в Бельгии, Испании и Португалии... Довольно хорошо правовое положение римско-католического клира в государствах протестантских, например, в частности и в особенности в Баварии как германском государстве с большим процентом и католического населения. В силу конкордата от 5 июля 1817 г. римско-католическая церковь признается здесь господствующей и потому представители ее сохраняют в Баварии почти все права и привилегии, связанные с их служением по средневековым воззрениям... Из германских государств правовое положение представителей римско-католической церкви поколебалось было на некоторое время только в Пруссии в силу так называемых майских законов 1872–73 гг., потому что по этим законам римско-католическая церковь лишилась автономии в внутренней жизни, ее представители – казенного жалования, члены многих орденов особенно иезуитского изгонялись из Германии и прочая. Однако после выхода в 1894 году в отставку Бисмарка – главного виновника указанных законов – от них осталось очень немного, стесняющее правовое положение римско-католической церкви в Пруссии, например, ограничение свободы в создании новых орденов и необходимость для членов клира государственного образования. Что же касается остальных привилегий, то они те же самые, что и в других выше указанных государствах... Аналогично правовое положение римско-католического клира в Англии. И здесь в XVII–XVIII веках, как и в начале XIX в. в Германии, представители и вообще члены римско-католической церкви были лишены государственных прав... С восшествием в 1820 г. на престол Георга IV и особенно со времени

премьерства в английском парламенте Гладстона, издавшего 1869 г. церковные законы, правовое положение римско-католического клира в Англии значительно улучшается: члены его не только получают полную автономию в церковной сфере, но и права участия в государственной жизни английского королевства...

Из некаатолических государств очень хорошо правовое положение представителей римско-католической церкви и России. Пользуясь еще в XVI–XVIII вв. на основании законов 1627, 1705 и 1769 гг. внутренним самоуправлением (*privilegium fori*), римско-католическая церковь в России во второй половине XVIII века приобретает права особо покровительствуемой церкви, проявляющиеся в свободе принадлежащих католикам храмов, школ и строений от всяких городских повинностей с правом ходатайства казенных пособий в случае построения храмов в среде бедного населения (напр. в колониях Саратовской и др. губерний) (*privilegium immunitatis*). Во второй половине своего царствования Екатерина II старалась ограничить дарованные ею римско-католической церкви *privilegia fori* и *immunitatis* с помощью главным образом законов 1772–73 гг., запрещавших в России без разрешения местного губернатора объявления каких либо папских булл и сосредоточивавших высшее управление в руках Могилевского епископа Сестренцевича. Правовое положение римско-католической церкви в России однако же опять изменилось к лучшему при императорах Павле I и Александре I... Не ухудшилось правовое положение римско-католической церкви в России и после 1810 г., т.е. после учреждения Главного Управления по духовным делам, потому что это Управление, хотя и ограничивало *privilegium fori* – ... но значение этих ограничений терялось от того, что во главе Управления был поставлен князь Голицин – друг иезуитов, в силу чего, по сознанию даже представителя римского-католицизма в России – епископа Сестренцевича, католики в Русском государстве пользовались такою свободой, которая присуща лишь господствующей церкви... При Николае I правовое положение римско-католической церкви... даже улучшилось, так как в силу заключенного в 1847 г. конкордата с римским первосвященником к прежним правам, усвоенным римско-католическому духовенству, были присоединены еще права: свободно определять границы римско-католических епархий и самому папе назначать епископов для России и Польши по соглашению с русским правительством. Только при Александре II после того как было установлено участие римско-католического клира в польском восстании, правительство русское издало узаконения, нормирующие правовое положение клира римского в России, по коим сношения русских католиков производятся при

посредстве представителя русского государства, католическое духовенство избирается из русских подданных, при поступлении на должность члены его дают клятву исполнять государственные законы и за уголовные и государственные преступления судятся наравне с другими подданными... Что касается других привилегий, усвоенных римско-католическому клиру в России,... то они – те же самые, которые усвоены и клиру православной церкви...

В правовом положении русского клира православной церкви можно подметить несколько периодов. С самого же начала существования России как христианского государства духовенство занимало в ней особое положение. Уже в княжеский период государственная власть в России в лице например великого князя Василия Дмитриевича считала нужным ограничить право поступления в духовное звание лиц служилых и податных. В XVIII веке в духовное звание было запрещено поступать и младшим сыновьям дворянских фамилий, дети духовенства были прикреплены к церковной службе и все без исключения до 1949 поступали в духовные школы, дыбы готовиться к церковному служению. Не взирая на эту изолированность, православное духовенство долгое время не пользовалось почти никакими привилегиями, потому что вплоть до начала XVIII в. причислялось к неинтеллигентным классам. Поэтому и указания на какие либо исключительные права православного духовенства в России можно находить не в XI-XII вв., как это видимо в римско-католической церкви, а только в половине XVIII в. Да и при том эти привилегии были не настолько велики, чтобы их можно было сравнивать с привилегиями, принадлежащими римско-католическому клиру. Так для православного духовенства никогда не существовало *privilegium canonis*, в силу которой лица, оскорбившие клириков, несли особые наказания. Некоторыми привилегиями пользовалось и пользуется православное духовенство России в юридическом отношении... Существует для православного духовенства России и *privilegium servitiorum* – свобода от несения некоторых обязанностей, хотя эти последние были усвоены ему сравнительно поздно. Вплоть до Елизаветы Петровны духовенство привлекалось к исполнению полицейских обязанностей: например, держать караул на рогатках как днем, так и ночью, являться на пожары с пожарными орудиями и прочая; в 1724 г. духовенство было освобождено от воинского постоя; в 1899 г. от военной повинности, каковое освобождение распространялось и на псаломщиков, пока они состоят на должности... воспитанники духовных академий и семинарий, призываемые к воинской повинности, получают отсрочку... По окончании курса они пользуются годичной отсрочкою для поступления на службу по духовному званию...

О *privilegium competentiae* для русского духовенства ничего не говорится в узаконениях, а потому в данном отношении оно не отличается от других сословий. Усвоено ему лишь *privilegium immunitatis*, хотя опять не сразу. Даже при Петре Великом, когда была введена подушная подать, ей подчинялись все церковники и дети священнослужителей. Лишь в 1722 г. по особому ходатайству Св. Синода православные клирики были освобождены от указанной подати. Кроме того, дома лиц белого духовенства равно и дома вдов и сирот духовного звания, в которых они сами живут, с 1899 г. освобождаются от военного постоя и от платы квартирных денег... с выходом квартирного закона о налогах в 1839 г. лица духовные освобождены от этого закона. Рядом с этими льготами, предоставленными духовным лицам православной церкви, для тех же лиц существуют следующие ограничения: 1) лица, состоящие в клире, не могут в тоже время быть на государственной службе; 2) никто из них не может лично обязываться или ручаться за других ни в каких судебных местах: по подьядам и т.п. делам; 3) никто из них не может быть ходатаем и поверенным по чужим делам, кроме дел, связанных с ходатайством за духовное ведомство, за жен и детей своих и малолетних, находящихся у них под опекою; 4) никто из них не может быть гласным городской думы, участвовать в городских выборах и в земских избирательных собраниях, хотя епархиальному начальству и предоставлено право назначать в собрания: губернские, уездные, земские и думские депутатов от духовного ведомства... Сравнивая правовое положение православного клира в России с соответствующим положением инославного клира в западных государствах, легко можно видеть, что и в данном отношении, как и в материальном, наше духовенство уступает последнему, т.е. инославному клиру. Оно, например, совсем почти не пользуется *privilegium canonis*, т.е. правом особой юридической защиты от личных оскорблений, чем пользуется духовенство всюду на западе; оно, особенно монашеское духовенство, слишком стеснено в своих юридических экономических правах; оно принимает сравнительно слишком небольшое участие в государственных учреждениях по сравнению в римско-католическим и протестантским клиром в западных государствах и прочая.

ВОСПОМИНАНИЯ О ЛЕНИГРАДСКОМ ЛОГИКЕ

БАЧМАНОВ ВЛАДИМИР СТЕПАНОВИЧ – старший лаборант кафедры логики Ленгосуниверситета. Родился в г. Новгороде. Закончил Новгородский государственный учительский институт в 1939 г. Работал учителем истории в Ленобласти и учился на историческом факультете ЛГУ. В июне 1941 г. – в Красной Армии, с июля того же года по апрель 1942 – курсант Одесского артиллерийского училища (в Свердловской обл.). С мая 1942 и до конца войны на Ленинградском, Волховском и Прибалтийском фронтах. После демобилизации с сентября 1946 на философском факультете, а с апреля 1949 на кафедре логики. Работал до июня 1980 г. Был председателем профкома ЛГУ (1947–1948). Но не только по общественной линии был в дружеских отношениях с профессорами философского факультета Михаилом Васильевичем Серебряковым, Василием Петровичем Тугариновым, Александром Васильевичем Савиновым, Пантелеймоном Николаевичем Пипуныровым. Особенно же гордился Владимир Степанович общением с Сергеем Иннокентьевичем Поварниным, считая себя его учеником в области логики. В 1971 г. он подготовил и опубликовал некоторые рукописи последнего. Имел более десятка научных публикаций и одну монографию по логике. Умер и похоронен в Ленинграде.

Основные публикации:

Методологические вопросы формальной логики. Л., 1969; Относительно диалектических суждений и диалектической логики // Вестник Ленингр. ун-та. Сер. экономики, философии и права. 1957. Вып.1. №5; Является ли формальная логика философской наукой // Ученые записки Ленингр. ун-та. № 247. Сер. филос. наук. Вып.12. Вопросы логики. Л., 1957; Формальная логика как учение о методе // Ученые записки Ленингр. ун-та. №263. Сер. филос. наук. Вып.14. Вопросы логики. Вып.2. Л., 1959; Предисловие (к книге С.И.Поварнина. Как читать книги для самообразования. Л., 1960); Существует ли в действительности мышления закон обратного отношения объема и содержания понятий? // Ученые записки Ленингр. ун-та. №285. Сер. филос. наук. Вып.17. Вопросы логики. Вып.3. Л., 1960; С.И.Поварнин и некоторые вопросы истории логики в ЛГУ // Материалы к научной сессии, посвященной 50-летию Великой Октябрьской социалистической революции (октябрь 1967). Л., 1967; С.И.Поварнин и его работа над проблемой соотношения формальной логики и диалектики в 1929–1944 годах // Вопросы диалектики и логики. Вып. 2. Л., 1971.

Таковы данные о Бачманове, человеке неординарном, отдавшем кафедре логики СПбГУ более 30 лет своей жизни. Я знал Владимира Степановича примерно с 1963 г., когда мы, студенты 3 курса (Афонин В.П., Солонин Ю.Н.), стали определяться по узкой специализации и выбрали кафедру логики. Выбрали по разным причинам, которые сейчас уже и не суть важны, но выбрав логику мы стали чаще бывать на кафедре, а на кафедре самым постоянным ее членом был Бачманов. Из личного общения с ним знаю, что фамилия его имеет татарское происхождение. Значит ли это, что в нем течет кровь того народа, отголоски нашествия которого вот в таких странных случаях себя проявляют, сказать точно затрудняюсь, поскольку межнациональные особенности в то время очень мало кого интересовали, а уточнять такие детали никогда не приходило в голову. Рассказывал он и о своем общении с профессорами кафедры С.И.Поварниным, А.В.Савиновым и П.Н.Пипуныровым, оставившим в его памяти заметный след. Почтение же к Поварнину было столь сильным, что Бачманов нередко называл его своим Учителем и не только по логике. Почтение это он берег всегда, не особо афишируя официально, потому что по известным тогда причинам имя Поварнина не очень-то было в чести. Бачманов самодеятельно пытался отстоять честное имя Поварнина, показывая его лояльность по отношению к советской науке, особенно в статье о разработке Поварниным вопросов соотношения формальной логики и диалектики. В общении же с нами, студентами, аспирантами и молодыми сотрудниками кафедры, Бачманов говорил о своих симпатиях к Поварнину более свободно.

Как студент и аспирант кафедры я, похоже, был по душе Владимиру Степановичу, он довольно часто общался со мной, доверял мне и искренне был озабочен моим устройством после кафедральной аспирантуры на работу. В частности, только мне он рассказывал о своем участии в конкурсе на проект памятника А.С.Пушкину, который перед войной планировался быть установленным на стрелке Васильевского острова, отсюда де и наименование площади (ныне она Биржевая, но в советское время была Пушкинской). По предлагаемому проекту, будто бы Пушкин должен был стоять прямо у воды так, что ступни его ног омывались бы невской волной. Будто бы предложения его были одобрены конкурсной комиссией, но так ли это – я никогда не проверял, хотя Бачманов и говорил, что «Ленинградская правда» накануне войны отражала на своих страницах ход конкурса. Нередко жаловался он мне на здоровье, рассказывая о перенесенной им операции на желудке, о необходимости следить за его состоянием, своевременно принимать лекарство и пр. Когда же я стал активно участвовать в работе ветера-

нов войны одной из дивизии, защищавшей Ленинград, то выяснилось, что Владимир Степанович когда-то воевал с ее полками бок о бок. После этого наше общение стало еще более тесным и приобрело еще одну тему – военную, тем более что Владимир Степанович был непосредственным участником обороны Ленинграда. В разговорах затрагивались не только ленинградские предвоенные, но и годы войны вообще, военная тематика была у нас довольно обширной: бои на дальних подступах к Ленинграду, особенно вблизи Новгорода (родины Бачманова), попытки прорыва блокады 41–42 гг., бои на Карельском перешейке, бои в Пруссии и так до демобилизации Бачманова, до прихода его на факультет. А там знакомство с Поварнинным, который сразу же по возвращении университета из Саратова был приглашен на философский факультет, т.е. вернулся обратно в университет, в котором когда-то учился, преподавал, публиковался.

Возникшие проблемы с преподаванием логики, обнаруженные комиссией по итогам годичного преподавания логики в нашем университете после публикации решения ЦК ВКП(б) о логике и психологии в конце ноября 1946 г., затронули и философский факультет, и престарелого Поварнина, а тут еще и «Ленинградское дело», кадровые перетряски, обвинения Поварнина и пр. Все это происходило на глазах Бачманова и его впечатления были интересны. Наверное, воспоминания для Владимира Степановича были по-своему приятны, тем более, когда в качестве собеседника был восприимчивый и доверчивый человек.

Выполняя на кафедре в аспирантские годы обязанности профорга я заметил, что Владимир Степанович всячески увиливал от уплаты профсоюзных взносов. Этот недостаток был свойственен на кафедре не только ему, но и О.Ф.Серебрянникову, и оба они, запустив это дело до предела, оказывались перед перспективой быть предметом разбирательства на профсоюзном собрании, а то и на партбюро или партсобрании. Обычно накануне рассмотрения этого вопроса на профбюро факультета или на партбюро, Владимир Степанович упреждая события, звонил мне и слезно просил замолчать информацию о нем, лишь бы его не подвергали публичному обсуждению, равносильному осуждению.

Как человек Бачманов в общении с членами кафедры был не ровен, он порой буквально кипел страстями и бывало даже покрикивал на ведущего заседание кафедры Ивана Яковлевича Чупахина, я даже поначалу подумывал потому, что тот не был фронтовиком; однако Бачманов иногда «нападал» и на участника войны и инвалида войны – скромного Александра Михайловича Плотникова. Значит не в этом

заклучалась главная причина, а как полагали некоторые в том, что Владимир Степанович то ли уже принял «лекарство», то ли очень в нем нуждался и посему был в такие минуты не в духе. В грубоватости Владимиру Степановичу не откажешь. И эта черта проявлялась не только на кафедре, а на всем факультете. Но были необъяснимые исключения. На моих глазах только что метавший грома и молнии Владимир Степанович вдруг превратился в покорного и тихого ягненка, как только Татьяна Матвеевна (секретарь деканата) что-то ему сказала. Почему она имела над ним такую власть мне и до сих пор неясно, но то удивление, которое я испытал, наблюдая эту метаморфозу не забывается и по сию пору. Ведь не декан, не замдекана, не старший по возрасту профессор, даже не доцент, а всего лишь секретарь факультета Татьяна Матвеевна Тальгрэн, можно сказать, одним лишь взглядом осадил Владимира Степановича. Такое не часто приходилось наблюдать в жизни. На кафедре Бачманова даже и не пытались урезонивать, его просто терпели, смирившись с особенностями его своенравного характера).

Владимир Степанович, наверное, относился к особой категории людей, которые не хотели, или не могли расстаться ни с какой бумажкой, предполагая, что каждая из них пригодится ему в будущей работе, будет исторически важным документом, поэтому вся кафедра постепенно заполнялась им неразбираемым ворохом всяческих бумаг, в которых не было никогда порядка. К этому следует добавить и набитые бумагами и книгами два старых, эпохи «Гей, славяне!», шкафа. В них хранил Владимир Степанович библиотеку и архив Поварнина, и так сказать архив кафедры. Шкафы были под замком. Что в них находилось, мы аспиранты и молодые сотрудники кафедры могли видеть только изредка, и вид этот не производил приятного впечатления: полки в беспорядке были забиты ворохом пыльных бумаг, книг, учебных схем и пр. Это было царство Бачманова, туда доступ посторонним был ограничен, но на это царство никто и не посягал до, естественно, ухода Владимира Степановича на пенсию. Накануне этого времени на кафедре логики поставили дополнительный стол для одного из функционеров факультета, поскольку другого места на факультете для него не нашлось. Это был Бравцев А.П. К Владимиру Степановичу он относился с пренебрежением. И последний не любил его. Владимир Степанович как-то жаловался мне, подозревая своего недруга в воровстве его книг из кафедральных шкафов. Что в шкафу были и пользующиеся спросом в «Старой книге» издания еще прошлого века, мы знали. На кафедре поговаривали, что и сам Владимир Степанович нередко брал подходящую книгу из этого хранилища и относил в магазин, выгады-

вая этим себе на «лекарство». Поскольку в шкафах хранились книги Поварнина, подаренные им факультету и кафедре, то подспудно считалось: Владимир Степанович тоже не должен был бы так поступать. Однако после смерти Бачманова оказалось, что в шкафах хранились книги не только Сергея Иннокентьевича, но и самого Бачманова, поэтому формально со своими книгами он мог поступать как ему заблагорассудится. Но как различить его и Поварнина книги?

Протоколы заседаний кафедры логики Владимир Степанович вел почти всегда, если только не был болен. Тем не менее, никогда за все время его работы эти протоколы не лежали даже в одном месте, не то что в упорядоченном виде в одной папке. Каких только бумаг последующие лаборанты кафедры не находили в этом ворохе его наследия. Разобрано оно было лишь уникальным для кафедры «подарком» судьбы – старшим лаборантом кафедры Татьяной Евгеньевной Сохор, профессиональным историком, с уклоном в архивистскую работу, в конце 90-х гг. XX века.

Конечно, недостатков чисто человеческого характера у Владимира Степановича было много, он довольно часто отлучался с кафедры, оставляя на дверях дежурную, пожелтевшую от многолетнего использования собственноручно написанную записку: «Вышел на 5 мин.», или «Буду через 15 минут». Поскольку на записке ничего иного не было, то точка отсчета всегда оставалась неопределенной. Эта мелкая уловка была всем понятной, но насколько я знаю претензий Бачманову на этот счет тогда никто не предъявлял. Да и кто из нас не свободен от недостатков. Более значимо, как известно, не недостаточное, а предостаточное.

Как бы то там ни было, надо отдать должное Бачманову, никто из профессуры кафедры того времени так явно и четко в печати не выразил своеобразие кафедрального взгляда на традиционную и современную формальную логику как Владимир Степанович в своей монографии «Методологические вопросы формальной логики» (Л., 1969).

С пятидесятых годов на кафедре логики довольно спокойно уживались два направления ее: традиционалистское и современное. Кафедрой обеспечивался учебный процесс на философском факультете курсами традиционной формальной (аристотелевской) логики и современной, или символической (математической) логики. Что оба направления на кафедре признавались одинаково правомерными и нужными, об этом более всего свидетельствует учебник по логике для философских факультетов университетов, подготовленный в основном сотрудниками кафедры и изданный под редакцией И.Я.Чупахина и И.Н.Бродского – «Формальная логика» (Л., 1977). Учебник этот состо-

ит из двух частей, названных «Общая логика» – часть первая и «Символическая логика» – часть вторая. Соответственно, ответственным редактором первой части был Иван Яковлевич Чупахин, второй части – Иосиф Нусимович Бродский, как наиболее яркие представители этих направлений. Это показательный элемент, хотя полемика относительно предмета, возможностей и философичности математической логики на кафедре периодически возникала. Более всего было споров о возможности создания искусственного интеллекта. Обычно молодые и боевые О.Ф.Серебрянников и И.Н.Бродский выступали с новаторскими оптимистическими взглядами на перспективу в этом направлении. Им столь же активно возражали, прежде всего, Александр Иванович Попов, потом уж поскромнее и потише И.Я.Чупахин, А.М.Плотников. В этих кафедральных спорах Бачманов занимал почему-то скромное место, во всяком случае, я его активности в полемике не помню. Но что Владимир Степанович никем и никогда не был стеснен в своих выступлениях на кафедре только лаборантской тематикой, а мог высказаться и по теоретическим и даже спорным вопросам логики, т.е. был равноправным в теории логики членом кафедры – это могут подтвердить все тогдашние выпускники кафедры.

Публикации в то время были явлением не частым. Публиковались все сотрудники кафедры, но ни в одной публикации эти полемические вопросы почему-то даже не затрагивались, каждый писал о своем, более определенном и имеющем отношение к его исследованиям по логике. Иван Яковлевич писал в основном о теории понятия, Александр Михайлович – о диалектической логике и о генезисе логических форм, И.Н.Бродский – об отрицательных формах мысли, О.Ф.Серебрянников – об эвристических возможностях логических методов и форм, а Я.А.Слинин – о модальной логике.

В 1969 г. Бачманов издает свою монографию, Я ее прочитал сразу же и она мне понравилась. Ю.Н.Солонин, конечно же, читал ее тоже, мы даже обменивались мнениями на этот счет, но тогда (да и сейчас) как-то не принято было на кафедре обсуждать изданное и прочитанное, поэтому данная монография прошла для аспирантской нашей жизни на кафедре почти незаметно. И это касается не только монографии Бачманова, но всех публикаций кафедры. Скорее всего это результат скромного отношения авторов к своему труду, может и потому, что такова была тогдашняя традиция, но в итоге получается, что кафедра не очень озабочена была формированием собственной «школы», потому что именно в таких вот обсуждениях кафедральных (и факультетских) трудов и формируется у студентов и аспирантов свое мнение, свои убеждения, аргументированная позиция.

В монографии Владимир Степанович специально оговаривает, что выражение «формальная логика» он использует для обозначения традиционной, аристотелевской логики, но не символической (математической), или логики. Работа эта представляет наибольший интерес из всего, что опубликовано Владимиром Степановичем, а опубликовано им достаточно много для старшего лаборанта.

Монография эта сравнительно небольшая, всего 7 печатных листов, тираж ее – 7500 экземпляров, что достаточно много по современным меркам, но по тем – более чем скромный тираж. Посвящена работа светлой памяти четырех профессоров философского факультета: Поварнина, М.Ф.Серебрякова, А.В.Савинова и П.Н.Пипунырова. Профессор М.В.Серебряков был деканом, остальные же работали в разное время на кафедре логики, никогда не пересекаясь по времени друг с другом. Монография как бы подводила итог научно-исследовательской деятельности самого Владимира Степановича, потому что составлена была из нескольких предшествующих уже опубликованных им статей.

Главная позиция автора монографии заключалась в том, что он формальную логику рассматривает как самостоятельную науку, не заменяемую ни диалектической, ни математической логикой. В то же время формальную логику он рассматривает и как неотъемлемо философскую науку, философичность же математической логики вызывает у него сомнение.

Структурно работа довольно проста – всего 4 главы. Первая глава – «Об «области чистой мысли» и предмете философии» – с современной точки зрения совершенно излишня, в ней в основном интерпретируются общеизвестные для того времени цитаты классиков марксизма-ленинизма о философии и ее предмете. Да и вторая глава «Является ли формальная логика философской наукой?» тоже довольно насыщена этим цитированием, основная направленность ее – обосновать, опираясь на классиков марксизма-ленинизма, неправомерность негативизма в отношении формальной логики, ее противопоставления философии и диалектике. В целом глава тоже всего лишь продукт периода гонения на формальную логику в советское время (двадцатые – сороковые годы). Но в то время еще ощущалась необходимость прямо-таки доказывать, что формальная логика – наука, а не метафизика, что она полезная наука и что она не противоречит диалектическому мировоззрению. Собственно же логическими по содержанию являются третья – «О природе логических форм и специфических законах формальной логики» и четвертая – «Формальная логика как учение о методе».

Монографией Бачманов подытожил период вульгаризаторского

взгляда на предмет логики, на ее отношение к философии и диалектике. В ней он рассмотрел четыре еще как бы существующих тогда аргумента, исключают формальную логику из области философии. Во-первых, как считают некоторые, оговаривает он, формальная логика не может считаться философской наукой потому, что она занимается лишь мышлением (одной формой движения материи), в то время как философия – общими закономерностями развития природы, общества и мышления. Такая точка зрения, считает Владимир Степанович, глубоко ошибочна, потому что никакой философии не может быть без теории познания, а ведь она тоже занимается не всеобщими законами природы, а прежде всего специфическими, познавательными.

Во-вторых, считают противники философичности формальной логики, раз философия – партийная наука, а формальная логика внепартийна, то ее и нельзя включать в философию. Мнение Бачманова на этот счет таково: «чистая логика» существует лишь в абстракции, «любой курс формальной логики проникнут гносеологическими идеями и является по философскому подходу либо материалистическим, либо идеалистическим, либо же эклектической смесью материализма в одних вопросах и идеализма в других».¹

В третьих, по мнению некоторых, раз формальная логика не является частью марксизма, в то время как философия – ее составная часть, то она и не философская. Но, рассуждает Владимир Степанович, марксизм-ленинизм является «результатом развития не только определенных экономических условий и революционного движения, но и результатом и вершиной развития общечеловеческой мысли и культуры».² К тому же, что подчеркивали сами основоположники марксизма-ленинизма, говоря о предмете философии: предмет философии изучает, в частности, формальная логика и диалектика.

Наконец, как считают некоторые, поскольку формальная логика не решает основного вопроса философии, то она и не философия. Поскольку основной вопрос философии – гносеологический вопрос, тогда, – напоминает Бачманов, – придется исключить из философии и многие разделы диалектического материализма, прежде всего его «онтологический аспект», да и методологический тоже, поскольку они также не решают основного вопроса философии.³

В общем-то, данная проблема и аргументы в пользу ее (это можно утверждать определенно) являлись наследием периода вульгаризации,

¹ Бачманов В.С. Методологические вопросы формальной логики. Л., 1969. С.39.

² Там же. С.43.

³ Там же. С.45.

который к концу 60-х давно уже прошел, ибо в конце еще 1946 г. вышло Постановление ЦК ВКП(б) о логике и психологии, после которого резкие и серьезные критические возражения против формальной логики были уже невозможны. Однако инерционность мышления некоторых специалистов продолжалась еще и в те годы. Как отмечает Владимир Степанович, «некоторые философы стали выдвигать идею «отпочкования» формальной логики от философии, отождествляя предмет и содержание логики (т.е. символической, или математической логики) с предметом и содержанием традиционной формальной логики».¹ Хотя Владимир Степанович здесь и не оригинален, потому что он лишь повторил, воспроизвел аргументацию, высказанную еще в начале века Поварниным, который уже тогда отметил у приверженцев логики эту склонность и уже тогда подверг ее критике. То есть, эти идеи в истории логики не новы. Поварнин отмечал: «защитники и представители логики... склонны думать, что логика есть «новая логика», призванная заменить обычную, и что наряду с нею последняя теряет всякое значение».² «Такое мнение совершенно ошибочно». – Продолжал тогда Сергей Иннокентьевич. – «Логика – в реформированном виде – всегда будет существовать наряду с логикой. У них различные области, различные методы, различные специальные цели и они не могут заменить одна другую».³ «И пока мышление человечества останется рассуждающим, а не только исчисляющим мышлением, до тех пор должна существовать и логика»⁴ Владимир Степанович, выходит, вынужден был повторять аргументацию Поварнина, потому что к этому его принуждали настойчивые нападки на формальную логику новых «новаторов».

Как видим, вторая половина XX в. все еще продолжала испытывать на себе влияние далекого прошлого. Продолжались, пусть и на иных основаниях, прежние нападки на традиционную логику и попытки заменить ее другой логикой. И даже сейчас, в конце XX в., все еще встречаются такие взгляды. «Традиционная логика (созданная еще древнегреческим мыслителем Аристотелем) оказалась мало пригодной для решения познавательных проблем и в настоящее время имеет только историческую ценность. Мы упоминаем здесь об этом потому, что по сей день не прекращаются попытки под видом науки логики преподавать традиционную (по сути, аристотелевскую и средневеко-

¹ Там же.

² *Поварнин С.И.* Логика отношений. Ее сущность и значение. Пг., 1917. С.138.

³ Там же.

⁴ Там же. С.142.

вую) логику, что равнозначно попытке преподавать алхимию под видом химии или астрологию в качестве астрономии».¹ Как бы продолжая эту линию, другие авторы учебника по логике пишут: «Однако в большинстве отечественных учебников по данной дисциплине формы и приемы познания рассматриваются традиционно, скорее с позиций здравого смысла, без должного учета результатов, полученных в современной логике, совершивших настоящую революцию в этой древнейшей области знания и сделавших логику подлинно теоретической наукой».²

Итак, бесспорно, с точки зрения Бачманова, формальная логика – наука философская. Но в чем ее философичность? На этот вопрос Владимир Степанович отвечает так: формальная логика изучает общенаучные методы как построения наук, так и открытия их законов, и этим она выступает наукой о всеобщем методе познания. И логический, и диалектический методы одинаково «являются всеобщими методами познания», и лишь «по характеру своему они представляют собой *различного рода* методы».³ Характер же методов не может быть правильно понят без рассмотрения соотношения формальной логики с диалектикой и метафизикой.

Логические законы – объективные законы, и это в одинаковой степени относится как к тем ее положениям, которые и носят название законов (тождества, противоречия, исключенного третьего, достаточного основания), так и к аксиомам (силлогистики, например) и правилам (определения ли, фигур, модусов и пр.).

«Формальное содержание» столь же правомерное выражение, как и «содержательная форма». Что последнее выражение не бессмысленно, – это достаточно ясно всем, ибо нет такого предмета реальности, да и знания о нем (или о чем угодно), которое бы не было оформлено. Но столь же не бессмысленно и первое выражение, хотя оно значительно уже, оно более всего соответствует логике как науке. Она исследует формы мысли. Ее содержание относится не к реальному миру, а к миру мыслей, к миру этих форм (называемых логическими), поэтому логическое содержание соответственно своему предмету исследования и является «формальным содержанием».

Значение формализации общепонятно. Это упрощает познание, уплотняет информацию, облегчает ориентацию и оперирование мыс-

¹ Смирнов В.А., Анисимов А.М., Арутюнов Г.А. и др. Логика и клиническая диагностика. М., 1994. С.78.

² Бочаров В.А., Маркин В.И. Основы логики. М., 1994. С.5.

³ Бачманов В.С. Методологические вопросы формальной логики. Л., 1969. С.51.

лительным содержанием. Все это хорошо, но формализация не устраняет сами формы мысли и, следовательно, формальную логику как науку, исследующую эти формы.

Противопоставление формальной логики диалектике так же несостоятельно, как и отождествление формальной логики с метафизикой. Содержательно формальная логика так же диалектична, как и любая другая наука. Она исследует диалектически взаимосвязанные друг с другом элементы мыслительных форм, например, объем и содержание понятия, субъект и предикат, основание и следствие (антецедент и консеквент) суждения и пр. Каждая пара из названных элементов мысли представляет собой диалектическое единство противоположностей. Вне этого единства нетождественных элементов нет и соответствующих форм мысли, нет и соответствующих закономерностей в их отношениях. Эти логики (если, конечно, они доподлинно науки, т.е. имеют обоснованный собственный предмет исследования и не дублируют друг друга и других наук) исследуют мыслительные средства и процессы по-разному, с разных точек зрения.

Попытки, с другой стороны включить формальную логику в диалектическую, тоже несостоятельны, потому что диалектическая логика не изучает формы мысли сами по себе, а так называемые «диалектические» мыслительные формы, например, диалектическое понятие, или суждение, или умозаключение, не обнаруживает. Поэтому, приписываемые ей претензии включить в себя формальную логику, как элементарное учение (подобно арифметики), в более высшее (подобно высшей математике) также несостоятельны, необоснованны. Несостоятельно и противопоставление логики формальной – логике диалектической. Диалектическая логика, если достаточно строго и точно обоснован ее предмет, наравне с другими науками использует уже освоенные и исследованные традиционной логикой мыслительные формы, она не может их рассматривать сами по себе, потому что тогда бы она лишь дублировала традиционную логику, но она не может их рассматривать и в динамике, в истории их возникновения, развития, взаимопревращения, потому что тогда она необходимо дублировала бы проблематику языкознания, сравнительной лингвистики (филологию в целом), психологию. И действительно, кто знаком с пониманием диалектической логики, изложенных в соответствующих работах,¹ тот знает, что единого представления о предмете диалектической логики нет и никогда не было.

¹ См., напр.: *Алексеев М.Н.* Диалектическая логика. М., 1986; *Андреев И.Д.* Диалектическая логика. М., 1985; *Ильенков Э.В.* Диалектическая логика. М., 1974 и др.

В итоге своего рассмотрения соотношения формальной и диалектической логик, Бачманов пришел к выводу, что правомерно говорить лишь о диалектическом и формально-логическом методах, а они применяются во всех областях познания и на этом основании оба могут быть названы «всеобщими», во всяком случае уж общенаучными, то точно. В соотношении же формальной логики и диалектики Владимир Степанович устанавливает «две стороны». Поскольку законы диалектики являются всеобщими, а формально-логические не распространяются на природу и общество, то в этом смысле формальная логика как бы подчиняется диалектике. Но поскольку формальнологически мы можем опережающе отражать реальность, т.е. получать истинные мысли всего лишь из правильно соединенных исходных истинных мыслей, что использует и сама диалектика, то «и диалектика в некотором смысле «подчинена» формальной логике».¹

¹ Бачманов В.С. Методологические вопросы формальной логики. Л., 1969. С.112.

М. А. Коськов

ФИЛОСОФИЯ И ДИЗАЙН

Понятие «дизайн» всегда было многозначно и аморфно, а сегодня вовсе утратило ощутимые очертания. Что только не называют этим словом в нашей стране!

В быту и средствах массовой информации, воспроизводящих и формирующих бытовое понимание слов, под дизайном, как правило, имеется в виду внешний облик вещей (в первую очередь – импортных), а также интерьеров и полиграфической продукции; гораздо реже – сфера деятельности. При этом не делается различий между продуктами ручного труда и промышленного производства, между объектами преимущественно практическими и преимущественно художественными. Поэтому большинство искусствоведов называет современным словом «дизайн» прикладное искусство. Поэтому питерский журнал «Мир дизайна» заполнен материалами о рекламе, о театре, о фотографии, о художественных выставках, о творчестве экстравагантных режиссеров, модных художников, кутюрье, прикладников и т.д.

В профессиональной среде, т.е. в кругах людей, причисляющих себя к дизайну, дело обстоит еще сложнее. На практическом уровне дизайном занимаются и ювелиры, и модельеры, создающие уникальную обувь или одежду, и оформители витрин, эстрадных площадок, книг, магазинов, производственных и жилых интерьеров, выставок, ярмарок, городских улиц и дворов, и создатели рекламы в различных ее проявлениях (вплоть до телевидения), и разработчики обрядов, шествий, праздников, избирательных кампаний, программ производства, сбыта, обслуживания, круизов, телевизионных игр, и создатели навесов у подъездов, кованых решеток на окна, и организаторы музеев, выставок, экспозиций и, наконец, проектировщики бытовых вещей, средств транспорта, приборов, станков и машин, тканей, графики и упаковки, рисунков для обоев, пленок, плиток и т.п. объектов промышленного изготовления.

На уровне теории (в смысле обобщающих рассуждений) дизайн различными специалистами понимается или как внешний облик – форма вещей, или как вещь целиком, включая ее функции, или как процесс ее мысленного создания – проектирование, или как организационная деятельность, или как профессиональная организация – служба, или как сфера деятельности, включающая теорию, практику, продукты и службу, или как особый компоновочный способ мышления, как мировоззрение, и даже способ жизнедеятельности (Дж. Джонс). Поэтому мы сегодня наблюдаем множество доморощенных теорий дизайна, каждая из которых видит лишь свой объект и говорит на своем языке. Их взаимодействия образуют то, что принято называть «вавилонским столпотворением». Поэтому практики сторонятся подобной теории, не желая засорять себе голову чужими измышлениями. Поэтому в уставе Союза дизайнеров не определены дизайн, его виды, цели, задачи, методы, позиции.

Чтобы корректно рассуждать о дизайне, сегодня необходимо для начала оговорить объект рассуждений, о чем пойдет речь. Объект определяет круг явлений, подлежащих рассмотрению. Чем уже этот круг, тем легче его охватить мысленным взором, вскрыть его сущность, понять закономерность строения, функционирования, развития.

Разобраться по существу во множестве явлений и деятельности, объединенных ныне общим названием, бесспорно первоочередная задача теории. Делать это в условиях безудержного расширения понятия «дизайн» путем экскурсов в словари и этимологических раскопок глубинного смысла бессмысленно. Исходные корни давно забыты, на нашей почве слово живет подобно перекасти-полю, обрастая все новыми смыслами, обозначая, как отмечено, самые различные, часто противоположные явления. Сделать это возможно лишь поднявшись над эмпирическим хаосом на философский уровень теории культуры, теории деятельности, социальной философии.

Тут имеется определенный опыт. Так, созданный в 1957 г. Международным советом дизайнерских организаций ИКСИД на своем семинаре в Брюгге (1964 г.) обсуждал, а на конгрессе 1969 г. принял следующую дефиницию: «Дизайн является творческой деятельностью, цель которой – определение формальных качеств предметов, производимых промышленностью. Эти качества формы относятся не только к внешнему виду, но главным образом к структурным и функциональным связям, превращающим систему в целостное единство (с точки зрения как изготовителя, так и потребителя). Дизайн стремится охватить все аспекты окружающей человека среды, которая обусловлена промышленным производством».

В 1975 г. руководитель научной деятельности в системе ВНИИТЭ (технической эстетики) Г.Б.Минервин в своей докторской диссертации «несколько уточняет» это определение, называя целью дизайна «формирование гармоничной предметной среды, наиболее полно удовлетворяющей материальные и духовные потребности человека».¹

В 1977 г. профессор кафедры философии Ташкентского политехнического института Л.Н.Безмоздин почти буквально повторил это определение. Он представил дизайн как «творческую деятельность, направленную на формирование в промышленных изделиях особых свойств, благодаря которым обеспечивается оптимальное соответствие предметно-вещевой среды материальным и духовным потребностям человека».²

Однако уже в 1972 г. один из ведущих теоретиков-идеологов отечественного дизайна той поры Н.Воронов выводит его за пределы предметной среды и даже деятельности, заявив: «Дизайн возможен в любой области. Если говорить о дизайне в целом – это особый метод..., это особая комбинаторная направленность мышления, а не область деятельности...».³ Правда, в той же книге сказано: «Дизайн – это деятельность, объектами которой могут быть любые предметы, явления, качества, принципы, профессии и роды деятельности. Цель этого дизайна – установление новых связей внутри объекта, вне его... или между объектами. Основной способ работы дизайнера, приводящий к возникновению новых связей, – компоновка и переконпоновка объектов».⁴ История такого дизайна начинается в первобытности, а сфера распространяется почти беспредельно, включая мифотворчество, селекционную деятельность, научную фантастику и т.д.

В 1984 г. крупнейший ленинградский теоретик дизайна, профессор ЛВХПУ им. В.И.Мухиной Е.Н.Лазарев определил его как «гармоничное структурирование предметного и процессуального аспектов систем «человек – предмет – среда», а также программ организации таких систем».⁵

¹ *Минервин Г.Б.* Архитектоника промышленных форм. Автореферат докторской диссертации. М., 1975. С.6.

² *Безмоздин Л.Н.* Художественное конструирование в системе человеческой деятельности. Автореферат докторской диссертации. Тбилиси, 1977. С.3.

³ *Воронов Н., Шестопал Я.* Эстетика техники (очерки истории и теории). М., 1972. С.133.

⁴ Там же. С.90.

⁵ *Лазарев Е.Н.* Дизайн как технико-эстетическая система. Автореферат докторской диссертации. М., 1984. С.6.

В начале 90-х годов плеяда философствующих сотрудников ВНИИТЭ защищала докторские диссертации. Вот их позиции. О.И.Генисаретский понимает дизайн как «проектирование среды обитания, выражающей образ жизни»¹ и как «искусство индустриального общества».² В.Ф.Сидоренко также рассматривает дизайн в двух ипостасях: как проектирование, направленное на преодоление разрыва между Красотой и Пользой,³ и как «образ проектной культуры», «образ самой проектности».⁴ В.И.Пузанов утверждает, что «дизайн – проектная идеология, профессиональная разработка идей и концепций».⁵ При этом «...элементы дизайна изначально присутствуют в каждом виде человеческой деятельности»,⁶ «в любых целевых, проблемных и тематических полях деятельности».⁷ Речь, видимо, идет о концептуальном срезе любой деятельности.

С таким же размахом мыслят и питерские философы. Так, например, профессор кафедры философии СПбГУ Технологии и Дизайна В.Д.Плахов понимает дизайн «как способ человеческого освоения действительности, форму познания и особый род человеческой деятельности».⁸ Подобная деятельность, в силу своей универсальности, не может не восходить к истокам человечества. Поэтому речь заходит об «искусстве дизайна в античном мире»,⁹ об «искусных мастерах воинского дизайна» при великом князе Василии III и т.п.

Наконец, в последней по времени докторской диссертации, защищавшейся на философском факультете СПбГУ, соискательница Г.Н.Лола понимает дизайн «в самом общем смысле как определенный способ отношений человека и вещи», который «изначально принадлежит человеческому бытию», а его проблемное поле – как «практику вживания человека в сущее», стремление «приблизить чуждый мир,

¹ *Генисаретский О.И.* Методологические и гуманитарно-художественные проблемы дизайна. Автореферат докторской диссертации. М., 1990. С.2.

² Там же. С.4.

³ *Сидоренко В.Ф.* Генезис проектной культуры и эстетика дизайнерского творчества. Автореферат докторской диссертации. М., 1990. С.1.

⁴ Там же. С.29.

⁵ *Пузанов В.И.* Кто мы, коллеги дизайнеры? Техническая эстетика, 1991, № 4.

⁶ *Пузанов В.И.* Взаимодействие интеллекта и мастерства как проблема культурных формаций дизайна. Автореферат докторск. диссертации. М., 1992. С.5.

⁷ Там же. С.29.

⁸ *Плахов В.А., Плахова А.В.* Философия дизайна. СПб, 1995. С.4.

⁹ Там же. С.5.

найти опору в уходящей из-под ног земле».¹ Это стремление реализуется через «акт очерчивания, ограничивая некоторого пространства, который делает возможным явление смысла».² Видимо, речь идет о создании выразительной формы... Однако на поверку оказывается, что весь проделанный в диссертации и обращенный к дизайну анализ «...был только средством решения единственной фундаментальной задачи – выстроить философский дискурс, в котором мысль обращалась бы к самой себе, чтобы выяснить свои возможности и способности к изменению».³ Перед нами опыт самосовершенствования философии, так сказать, «философия для философии». Дизайн в данном случае послужил лишь пиццей для интеллектуального пиршества, «игры в бисер», которая ярко развернулась в процессе защиты.

Но что дала философия дизайну? Такой простодушный вопрос прозвучал из зала, и на него был дан достойный ответ: «Это его проблемы». «Пир» продолжился, но, к сожалению, дело происходит во время «чумы»: в пору развала отечественной промышленности, ее отказа от разработки новых изделий, в пору засилия импортной продукции и невостребованности наших немногочисленных дипломированных дизайнеров, их эмиграции и переквалификации, в пору отката творческих сил в традиционную сферу индивидуальных заказов, неограниченного произвола неотесанных вкусов новых заказчиков.

Видимо, также как практический дизайн, являясь лишь инструментом в руках заказчика, может быть объективно вредным обществу, участвуя в хамском разбазаривании природных ресурсов и общественных сил, в оболванивании населения с помощью фирменной рекламы, в поощрении сомнительных вкусов, так и философия дизайнера в некотором смысле может быть объективно вредна, например, своим эзотерическим мудрствованием, отбивающем последнее желание практиков обращаться к теории.

Думается, что философия получает развитие прежде всего в процессе решения внешних для нее выдвигаемых реальной жизнью общества задач. Постарайтесь к самому философствованию подойти под дизайнерски, т.е. созидательно, конструктивно с тем, чтобы выстроить «архитектонику дизайнера».⁴

Итак, названные и многие другие философские экскурсы в сферу дизайна (в том числе зарубежные, нашедшие отражение в отечествен-

¹ Лола Г.Н. Дизайн как социо-культурный феномен (философский анализ). Автореферат докторской диссертации. СПб, 1999. С.3.

² Там же. С.12.

³ Там же. С.43.

⁴ Чертов Л. Коськов М.А. Предметное творчество. «Нева», 1997, № 7.

ных диссертациях) исходят из представления его как *единого целого*. Они намечают некоторую весьма абстрактную туманность, о которой тем не менее можно сказать, что по природе это – форма созидательной активности человека, имеющей свои результаты, продукты. Специфика таких продуктов и, соответственно, метода их получения состоит в амбивалентности, двойственности, совмещении неких противоположных начал, называемых по-разному: польза-красота, техника-искусство, материальное-духовное, утилитарное-эстетическое, практическое-художественное, природное-социокультурное, рациональное-интуитивное, функциональное-знаковое, наличное-трансцендентное, профанное-сакральное и т.п. Все приведенные категориальные пары в применении к дизайну выражают одно и то же: двойную направленность его произведений, бифункциональность, предназначенность для воздействия одновременно на объект (материалы, природу, предметы, человеческое тело и т.п.), и на субъекта как личность, как носителя общественных идеалов, в конечном счете – эстетических. Иными словами это означает постоянное и обязательное стремление к совершенству произведения, порождающему ощущение красоты. Но подобное стремление имманентно человеку, оно пронизывает все сферы деятельности.

В исторической плоскости авторы обычно различают два этапа: древний – «первобытный» (Б.С.Э. изд.3), «неосознанный, ремесленный» (Н.Воронов), доиндустриальный, канонический – основанный на ручном труде, и современный – проектный, индустриальный – ориентированный на машинное производство. Причем большинство авторов склонно называть дизайном в прямом смысле лишь «институционализированную» (Г.Лола), проектную деятельность.

Таково философское представление о сущности дизайна как некоего целого. Эта тощая абстракция ничего не дает практикам, ибо даже не намекает на какие-либо выходы в методику их деятельности.

Однако имеется иная точка отсчета. Специалисты, идущие от практики, уже давно понимают, что такого целого реально не существует и, соответственно, нет единой теории, что словом «дизайн» называют принципиально разные явления. «Различные философии дизайна являются выражением различного отношения к миру» – писал крупнейший теоретик и практик дизайна Томас Мальдонадо.¹ «Существуют разные виды дизайна. Многообразие этой сферы деятельности обуславливает многообразие методов, проблем и их решений».² «Раз-

¹ «Ulm», 1962, №6.

² Мальдонадо Т. Актуальные проблемы дизайна. Декоративное искусство СССР, 1967, № 7.

личные авторские концепции различных «дизайнов», существующих в уровне профессиональной идеологии» уже в 1970 г. представил нашей общественности первый серьезный отечественный исследователь западного дизайна В.Глазычев.¹ Он писал: «Как только мы освободимся от гипнотического убеждения в действительном существовании одного дизайна, мы приобретем возможность рассматривать... действительную природу разных форм дизайнерской деятельности».² Именно по причине множественности проявлений дизайна на очередном конгрессе ИКСИД в 1971 г. было решено отказаться от единого его определения. Весьма полный обзор «авторских картин» западного дизайна содержится в исследовании Л.Б.Переверзева и Р.О.Антонова.³

С многоликостью нашего дизайна мы сталкиваемся на каждом шагу (с этого начат разговор). Мыслящие специалисты многократно пытались выделить и сопоставить эти лики. Достаточно вспомнить статьи Е.Розенблюма,⁴ Л.Новиковой,⁵ Н.Воронова,⁶ названную книгу В.Глазычева, неназванные – Е.Лазарева, Л.Безмоздина, М.Кагана и т.д.

Классификация дизайна проводилась и производится сегодня по самым различным основаниям. Так, по назначению объекта проектирования выделяют дизайн одежды, дизайн обуви, интерьера, утвари, графики и упаковки, транспорта, машин, приборов, городской среды и т.п.; по предмету проектирования выделяют виды дизайна, направленные на разработку функций вещи, ее образной структуры, ее современной формы и т.д.; по проектному подходу выделяют дизайн единичных предметов и комплексов, отраслевой и «тотальный»; по характеру организации службы – независимый и штатный; по характеру потребления изделий – массовый и элитарный; по целям хозяев – коммерческий и гуманитарный; по стилевым особенностям – функциональный, ретроспективный, авангардный; по материалам – текстильный, керамический, пластмассовый и т.д. Само множество оснований выдвигает проблему определения сущностных плоскостей типологии дизайна. Вот здесь-то и нужен философский взгляд, чтобы разобраться в эмпирическом нагромождении, сориентироваться в туманности, выявить не только всеобщее – созидательную природу и амбивалентную специфику (что уже ясно), но и отдельное – сущность различных ре-

¹ Глазычев В. О дизайне. М., 1970. С.57.

² Там же. С.59.

³ Анализ опыта зарубежного дизайна. Труды ВНИИТЭ, № 7. М., 1974.

⁴ Розенблюм Е. Четыре дизайна. Декоративное искусство СССР, 1964, №1.

⁵ Новикова Л.И. Художественное проектирование в системе дизайна. Декоративное искусство СССР. 1972, №8.

⁶ Воронов Н. Виды дизайна. Техническая эстетика, 1966, №10.

альных дизайнов, их специфику и взаимную соотнесенность. Это можно сделать, лишь приняв совершенно определенные и точные основания – ориентиры. Дерзнем их установить.

Основным универсальным ориентиром человеческой активности является целевая установка. В этой целевой, или функциональной, плоскости единодушно признается совмещение дизайном двух начал. Как уже отмечалось, их называют по-разному. Остановимся на паре категорий «практическое-художественное» (этот выбор обоснован в работе).¹ Видимо, следует не просто констатировать взаимодействие названных начал, но пойти дальше – признать, что их взаимодействие *различно*, что объекты дизайна качественно различаются по соотношению этих начал. Тогда мы увидим, что в данной плоскости предстает целый спектр переходных форм дизайна, в котором можно выделить участки преимущественно практической или, наоборот, преимущественно художественной направленности функций, или их сравнительного равновесия. Это изменение цели деятельности с неизбежностью меняет всю деятельность: требования к результатам (идеал), принципы созидания (метод), критерии оценки (эталон) и т.д. Таким образом в функционально-целевой плоскости выделяются принципиально *различные типы дизайна*: инженерный, целостный, художественный, т.е. разные деятельности.

Второй сущностный срез поля дизайна, определяющий способ существования объектов в пространственно-временном континууме, – онтологический. Он дает ось «статика – динамика», здесь выстраивается спектральный ряд обобщенных объектов дизайна: «плоскость – объем – среда – процесс» и соответствующие уровни, слои дизайна: дизайн плоскости, дизайн предметов (вещей и сооружений), дизайн предметной среды (индивидуальной и общественной, бытовой и производственной, локальной и «разорванной») и дизайн социальных процессов (программ, сценариев, кампаний).

Разумеется, как и в первом (функционально-целевом) спектре, здесь нет резких разграничений. С одной стороны, все пронизывает процессуальное начало, заложенное в предметах, тем более в среде. Даже плоскостные объекты, такие как шаль, тога, головной платок, пончо и т.д., предполагают процессы их потребления и в этих процессах – трансформацию в пространстве. С другой стороны, и плоскость проходит сквозь все объекты, ибо любой объемный предмет ограничен плоскостями, а любая среда или любой поведенческий процесс в конечном счете реализуются с помощью предметов.

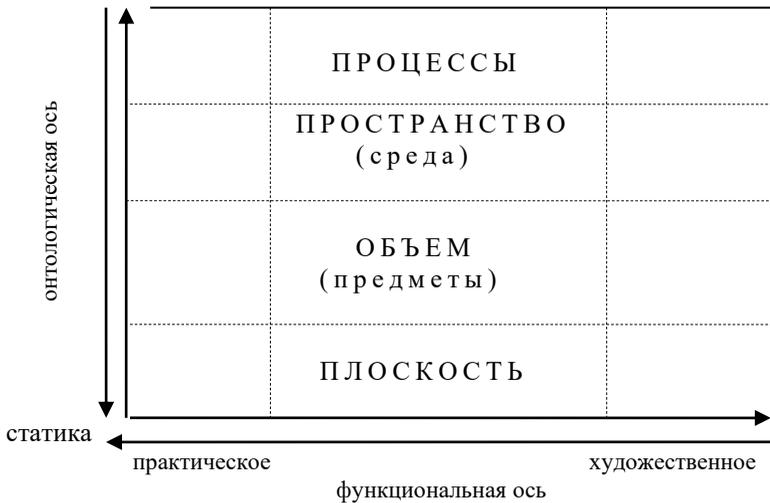
¹ Коськов М. Предметное творчество (части I, II, III), СПб, 1996, очерк 3.

Тем не менее, в каждом случае имеют место различные материалы, средства и методы их организации в пространстве и времени. Создание каждого из выделенных обобщенных объектов требует соответствующих знаний, способностей, умений и, следовательно – разных специалистов, ибо перед нами *снова разные деятельности*.

Пересечение двух намеченных осей, наложение соответствующих спектров (обобщенных объектов и типов их созидания) дает координатную сетку, которую можно мысленно наложить на сумбурную туманность существующих представлений о дизайне. Прюделав это, мы обречем ориентацию в поле дизайна, ощутим качественные различия и соотношения его видов (схема 1).

Схема 1. Виды дизайна.

динамика



Но это было еще полдела. Следующая ступень конкретизации представлений о дизайнерской деятельности – определение ее предмета, т.е. той стороны объектов, которая подлежит преобразованию. В качестве таковой во всех намеченных слоях дизайна выступает прежде всего *форма* объекта: компоновка плоскости, структура и облик объемной вещи, пространственная организация предметной среды, характер и порядок протекания социальных процессов. Поэтому такие понятия, как формирование, формообразование, оформление, формальные качества, присутствуют в подавляющем большинстве дефиниций дизайна. Подчеркнем, что этот предмет деятельности принципиально

различается не только в онтологической плоскости (что очевидно), но и в функциональной, ибо форма зависит от соотношения практического и художественного начал. Именно в этой плоскости на каждом уровне обобщенных объектов различаются виды дизайна, их цели и методы, т.к. предметом созидания выступают разные формы: преимущественно практическая, преимущественно художественная или целостная.

На уровне двухмерной формы, плоскостного дизайна перед нами спектр переходных видов проектирования от преимущественно практических, опирающихся на эстетические эффекты материалов (текстур, фактур, цвета, рельефа, их сочетаний) и технологий (плетения, прессования, механической обработки, покрытий и т.п.) до преимущественно декоративных. Если конкретными объектами технологического дизайна являются различные покрытия и облицовочные материалы (линолеум, пленки, плитки, слоистый пластик, кафель, фактурное стекло и т.п.), то объекты декорирующего дизайна – драпировки, тюль, ковры и т.п. Центральную позицию в этом спектре занимает промышленная графика, совмещающая практические функции информации и упаковки с эмоционально-идеологическими, художественными функциями.

На уровне объемной формы, дизайна вещей к полюсу практичности приближаются вещи, у которых все богатство функций носит преимущественно утилитарный характер. Здесь предметом проектирования является конструкция, или техническая форма, а в качестве адекватного метода выступает инженерное проектирование, опирающееся на законы природы и рациональный расчет. К данной позиции тяготеет инженерный дизайн, для которого характерно отсутствие художественных целей и стремление к красоте вещей как следствию их всестороннего практического совершенства. Зона распространения инженерного дизайна – прежде всего сфера общественного производства, орудия труда: инструменты, станки, приборы. Нам знакомы подобные изделия, вызывающие эстетическое удовольствие современностью материалов и технологии, остроумием конструкции, совершенством и точностью поверхностей, наконец, удобством и функциональностью. Ярким примером является здесь и военная техника с ее суровой красотой. К инженерному дизайну по предмету и методу примыкает так называемый научный дизайн с его ориентацией на всестороннее обоснование принимаемых решений, отказом от интуитивного начала.

К противоположному полюсу на рассматриваемом участке спектрального ряда предметов тяготеют вещи, в которых ведущую роль играет художественно-образная сторона. Основной предмет проекти-

рования здесь выразительная форма, а в качестве адекватного метода выступает стилизация, опирающаяся на фантазию, интуицию и чувство композиции. Сущность дизайнера в данном случае приближается к декоративному творчеству. Продуктом стилизующего дизайнера – стайлинга – является основная масса вещей широкого потребления. Финансовой и художественной элите общества адресован арт-дизайн, стремящийся к авангардному эксперименту, к открытию новых решений, новых художественных приемов формообразования.

Между охарактеризованными участками спектра находится зона создания вещей и фрагментов предметной среды, где все богатство функций органично совмещает практическую и эмоционально-идейную направленность. Основным предметом проектирования является здесь целостная форма, вбирающая в себя свойства технической и художественной форм, а в качестве адекватного метода выступает метод целостного формирования вещей и их систем. В данном случае сущность дизайнера состоит в художественном освоении практической основы объекта, в осмыслении и выражении в его форме отношения к нему общества. Дизайнер, опирающийся на этот пришедший из глубин народного творчества и классической архитектуры метод, называют «классическим». Основная сфера его приложения – бытовой труд и общественный быт.

На уровне пространственной организации существует соответствующий спектр видов средового дизайна, включающий проектирование интерьеров и территорий производственного, бытового или общественного назначения, быденного, делового, рекреационного, праздничного или торжественного характера.

Наконец, на уровне социальных действий, группового поведения людей перед нами спектр видов организационного дизайна. На организацию производства и сбыта, проектирования и обучения, обслуживания и отдыха, на разработку программ развития или избирательных кампаний, номенклатуры продукции или различных служб направлен так называемый нон-дизайн. Сущность подобной деятельности – организационно-методическая. Дизайнер здесь – прежде всего социолог и экономист, обладающий техническими знаниями и социальным воображением.

С другой стороны, на организацию эмоциональной активности социальных групп, ситуаций художественного восприятия направлено художественное проектирование как особая ветвь дизайна. Примером такой деятельности служит разработка церемоний, обрядов, шествий, выставок, музейных экспозиций и т.п. Эта деятельность по своей сути приближается к работе сценариста и режиссера.

В данном спектре до перестройки в нашей стране все больший вес приобретало проектирование, гармонично совмещающее полярные начала – программный дизайн, нацеленный на организацию значительных, развернутых объектов в масштабе фирмы, отрасли, города. Подобные программы обеспечивают фирменный стиль в глубоком понимании этого словосочетания: включающий не только графику и упаковку, но главным образом всю продукцию, пути ее совершенствования, всю предметную среду производства и даже «стиль жизни» предприятия-заказчика.

Так определяются 12 относительно «чистых» видов дизайна, принципиально различных по предмету деятельности, в данном случае – по характеру проектируемой формы. Разумеется, они не обособлены, а взаимодействуют с «соседями» в приведенной структуре (как по горизонтали, так и по вертикали).

Однако форма, как известно, неотрывна от содержания. В любом случае в процессе работы над формой объекта осмысливается, раскрывается, уточняется, развивается, обогащается его содержание. Во многих случаях это осмысление перерастает в переосмысление и выступает как особая самостоятельная дизайнерская задача. Тогда предметом деятельности становится *содержание*. Здесь перед нами так называемый концептуальный дизайн, продуктами которого являются уже не материальные объекты и процессы, а идеи, функции, отношения, требования к объекту, принципы его создания, критерии его оценивания. Концептуальный уровень дизайна по своей объектной структуре отражает, воспроизводит строение базисного материального уровня, т.е. повторяет установленную координатную сетку. Отсюда – качественное многообразие концепций (их масштабная иерархия – особый вопрос, именно от масштаба объекта зависит выделение концептуально-го дизайна в самостоятельную деятельность).

Примерно так решается с философских позиций исходная проблема, стоящая сегодня перед теорией дизайна, проблема его типологии. Теперь разговор о дизайне мы можем начинать с уяснения не только его объекта, но и его предмета, и в этом случае разговор обретает предметность.

Представленная сущностная типология дизайна, выделение принципиально различных его видов ни в коем случае не препятствует выделению разновидностей дизайна по «вторичным», приведенным выше основаниям: по назначению объекта, по целям заказчика, по слоям потребителей, по проектному подходу, по характеру проектной службы, по стилю и т.д. Подобные классификации как бы накладываются на основную координатную сетку различных предметов и соответ-

ствующих методов проектирования, полученную с помощью философии.

Внимательное, заинтересованное отношение к объекту рассмотрения не только повышает эффективность изучения данного объекта, но зачастую обогащает опыт, расширяет возможности изучения других объектов. Так, тронутый вниманием столь почтенной дамы, юный дизайнер отворил для философии ранее неизвестную ему самому дверцу в широкий мир всего предметного творчества, всей материально-предметной культуры.

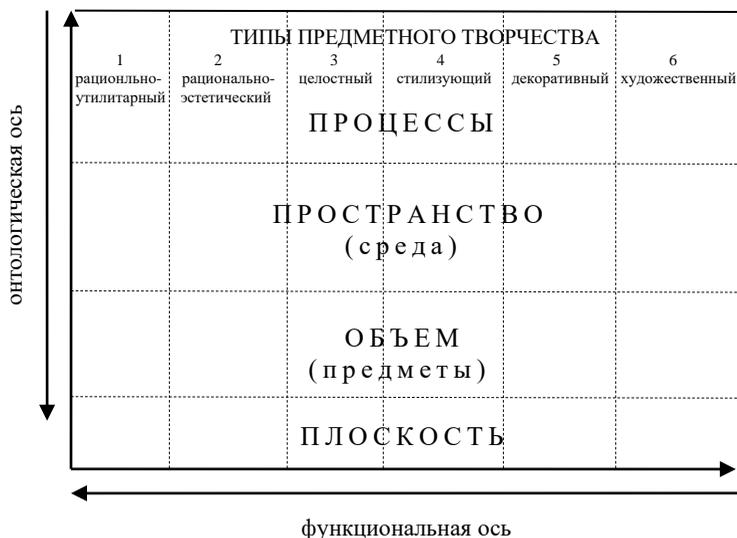
Для начала выясняется, что полученная структура видов дизайна лишь воспроизводит скрытое до сих пор строение сфер непромышленного формирования предметного мира – прикладного искусства и традиционной архитектуры. И здесь предметом деятельности является прежде всего материальная организация объектов – их форма, от преимущественно практической до преимущественно художественной. Плоскостному дизайну соответствуют здесь древнейшие виды текстильного производства, ткачества, ковроделия, плетения и т.д. Объемному дизайну соответствует создание утвари, оружия и орудий труда, средств транспорта, одежды и мебели. Средовому дизайну предшествовало сооружение жилищ и хозяйственных построек, палат и храмов. Наконец, организация процессов имела место при рациональном планировании военных лагерей, крепостей, городов или при художественной трактовке парков, выставок, ярмарок и т.п. Достаточно вспомнить в этой связи триумфы римских полководцев, бесчисленные коронации, парады, публичные казни, карнавалы или многообразные обряды различных народов.

Но это еще не все. Если быть последовательными, то выделенные онтологические уровни объектов предметосозидания нужно распространить за пределы лишь тех трех типов творчества, которые характерны для дизайна (рационально-эстетического, целостного и стилизующего), охватить ими весь предметный мир, все шесть типов творчества, установленные теорией. При этом полученная структура (схема 1) расширяется с одной стороны на сферу чистой техники, создания рабочих плоскостей, производственных предметов и сред, как правило, скрытых от зрительского восприятия, а также предметной организации технологических процессов. С другой стороны (на художественном крыле) исходная структура разрастается за счет сферы декоративных плоскостей, предметов, сред и процессов и, наконец за счет пространственных изобразительных искусств: живописи, скульптуры, художественно решенных сред (музеев-квартир, мемориалов и т.п.) и процес-

сов (художественной режиссуры, предметной компоненты театра, шоу, фестиваля, показа коллекций кутюрье и т.п.)

Так мы получаем полную сущностную структуру всех сфер предметного творчества и его продуктов, образующих предметный мир, или материально- предметную культуру (схема 2).

Схема 2. Сферы предметного мира.



Таков первый неожиданный и весьма конструктивный результат для философии ее внимательного обращения к дизайну. Будем надеяться, что не последний.

ИСТОРИЯ РУССКОГО ДОПЕТРОВСКОГО КОСТЮМА ПО СТРАНИЦАМ ЖУРНАЛА «НИВА» ЗА 1870–1899 ГГ.

Журнал «Нива»¹ издавался в Санкт-Петербурге в 1870–1918 гг. известным книгоиздателем А.Ф.Марксом (1838–1904), а затем и его преемниками. Он был одним из тех популярных массовых изданий, которые во второй половине XIX– начале XX века воспитывали вкусы читателя, сообщая ему о новейших событиях политической, экономической и художественной жизни России и Европы, об изобретениях и открытиях, о деятельности выдающихся людей того времени, о новинках литературы и моды. Он выходил еженедельно и составлял 52 выпуска в год.

Издание «Нивы» началось в то время, когда в пореформенной России остро стоял вопрос о путях развития страны и поэтому повысился интерес общества к ее историческому прошлому. История России была одной из тех глобальных идей, которая занимала умы широких слоев российского общества и находила самое разное выражение: изучались памятники материальной и духовной культуры прошлых эпох, хранящиеся в Оружейной палате, Историческом музее и Эрмитаже, собирались государственные и частные археологические и этнографические коллекции. Выходили описи и путеводители по музеям с изображениями и описаниями предметов быта: мебели, костюмов, утвари, царских и императорских регалий, произведений декоративно-прикладного искусства. Ученые, этнографы и искусствоведы – Н.И.Костомаров, А.В.Терещенко, И.Е.Забелин, Д.К.Зеленин, И.И.Срезневский, В.В.Стасов, Н.П.Кондаков и некоторые другие – изучали внешний быт русского народа, в том числе и костюм, преимущественно XVI–XVII вв. Определяющее значение для исторической науки имели труды И.Е.Забелина «Домашний быт Русских царей» (1862–69) и «История русской жизни с древнейших времен» (1876–79).² На ис-

¹ К изданию имеются два указателя содержания: *Торопов А.Д.* Систематический указатель литературного и художественного содержания журнала «Нива» за 30 лет (с 1870–1899 гг.). СПб., 1902; Его же. Первое прибавление за 5 лет (1900–1904) к «Систематическому указателю литературного и художественного содержания журнала «Нива». СПб., 1906.

² *Забелин И.Е.* Домашний быт русского народа в XVI и XVII ст. М., 1862. Т.1: Домашний быт русских царей в XVI и XVII ст. (Ч.1); Т.2: Домашний быт русских цариц в XVI и XVII ст. М., 1869; Его же. История русской жизни с древнейших времен. М., 1876–79. Т. 1–2.

следования этого выдающегося ученого опирались как его современники, так и последующие поколения исследователей и художников. Публиковались документы: грамоты, семейные архивы, разрядные книги, записки иностранных путешественников, старинные миниатюры и гравюры, которые так или иначе раскрывали незнакомые прежде страницы российской истории. Большая заслуга в собирании и изучении изобразительных памятников старины принадлежит Д.А.Ровинскому, обобщившему и опубликовавшему огромное количество гравюр XV–XIX вв., посвященных российской истории.³ На страницах исторических и искусствоведческих трудов П.П.Гнедича и В.Д.Сиповского среди описаний исторических событий и государственных деятелей находилось место для рассказа о древнерусском быте и о костюме в том числе.⁴

Историческая тема глубоко проникла во все виды искусств того времени: в архитектуру, живопись и музыку, в драматическое и театрально-декорационное искусство. Исторические пьесы А.Н.Островского и А.К.Толстого, музыка Н.А.Римского-Корсакова, А.К.Лядова и Н.П.Бородина, театральные декорации И.И.Горностаева, М.А.Шишкова и В.М.Васнецова то реалистическими, то сказочными способами открывали зрителям удивительный мир русской старины, «стремились к воссозданию русской истории и быта на сцене».⁵

Материалы, добытые учеными, становились источниками творчества для художников, работавших в жанре бытовой и исторической живописи. Костюмы, утварь, предметы мебели и обстановки, описанные в трудах ученых и экспонировавшиеся в залах Оружейной палаты, переносились на живописные полотна. Реализм в изобразительном искусстве получил новые направления, интерес к бытописанию вывел в качестве персонажей живописных полотен мужчин и женщин самого разного социального положения и значения в истории. Многие произведения художников 70–80-х годов, написанные на сюжеты из российской истории, носили историко-бытовой характер. «Лишь только в русском обществе оживилось сознание собственных достоинств и недостатков, закипела работа над обновлением жизненного строя и все

³ *Ровинский Д.А.* Достоверные портреты московских государей Ивана III, Василия Ивановича и Ивана IV Грозного и посольства их времени. СПб., 1882; *Его же.* Материалы для русской иконографии. СПб., 1864–1891. Вып. 1–12.

⁴ *Гнедич П.П.* История искусств с древнейших времен. СПб., 1885; *Сиповский В.Д.* Родная старина: Отечеств. история в рассказах и картинках. – СПб., 1879–1884. – Ч. 1–3.

⁵ *Сыркина Ф.Я.* Русское театрально-декорационное искусство второй половины XIX века: Очерки. М., 1956. С.13.

это стало выражаться в литературе, получившей некоторую свободу, живопись, уже подготовленная к тому Федотовым, пустилась звучно вторить голосу общественного мнения и печати». ⁶ Самые разные моменты отечественной истории оказывались темами для работ художников разных художественных направлений и художественных дарований: В.И.Сурикова, В.М.Васнецова, К.Е.Маковского, В.П.Верецагина, А.Д.Литовченко, Н.А.Ярошенко, П.Медведева, И.С.Панова и многих других, имена которых не так хорошо известны нам сегодня.

О том, что идеи историзма глубоко проникли в сознание самых разных слоев общества, свидетельствует мода на русское платье или его элементы, используемые в повседневном или праздничном костюме. Отдельные представители художественной интеллигенции одевались на манер русского крестьянина: известны своим пристрастием к простонародному костюму Л.Н.Толстой и В.В.Стасов, носившие широкие шаровары, сапоги и свободные блузы-«толстовки», подпоясанные кушаками. В высших кругах увлекались нарядами русской знати, в основном, времен Алексея Михайловича. Об этом свидетельствуют несколько знаменитых маскарадов, на которых приглашенные гости во главе с императором были одеты в искусные подделки под ферезеи, охабни, шубы и летники. Даже в повседневной моде у мужчин снова, впервые после петровских реформ, появились бороды. «Офрануженные» сарафаны в русском стиле и кокошники уже с 1830-х годов стали униформой дам при императорском дворе. Поверхностность и стилизация, присущие этим явлениям, соответствовали общему подходу к интерпретации русской допетровской старины, что было свойственно и архитектуре, и театрално-декорационному искусству, и живописи, и другим видам искусств.

Понятно, что такое популярное массовое периодическое издание, как «Нива», поставившее себе целью стать журналом для семейного чтения, не могло обойтись без того, чтобы помещать на своих страницах требуемую обществом историческую информацию. Немаловажное место в журнале занимали описания и изображения внешнего быта разных времен и народов, прежде всего российских, а также сообщения о последних модах: изображения одежд, головных уборов, украшений и аксессуаров, преподносимых в разных аспектах: серьезных, шуточных или назидательных.

Разумеется, это делалось на популярном, доступном для простого читателя уровне и поэтому значительное место отводилось иллюстрациям. Это были разного размера черно-белые гравюры, а затем литографии и фотографии, имевшие самостоятельное значение или сопро-

⁶ Россия: Энцикл. сл. Л., 1991. Репр. изд. 1898 г. С. 669.

вождавшие текстовый материал. Большие иллюстрации занимали, как правило, целую полосу, внизу имелась подробная подпись, включавшая название картины, фамилии художника и гравера, а часто и наименование выставки, на которой картина экспонировалась впервые. Это позволяло собирать домашнюю художественную галерею, извлекая листы из журнала. Кроме того, издатели печатали иллюстрации в виде приложений к отдельным номерам.

На страницах журнала можно встретить гравированные изображения подлинных предметов старины: царские шапки и скипетры, древние шлемы и оружие, украшения и головные уборы. Исполненные на высоком уровне гравюры дают представление о тех уникальных предметах, которые изображают. Среди материалов такого рода – цикл публикаций изображений и описаний великокняжеских регалий, помещенных в разных номерах журнала за 1873 год. Это – наперсный крест «Животворящее древо» – принадлежность большого наряда царского сана в XVI-XVII вв.; знаменитая «Шапка Мономаха»; шапка Михаила Федоровича; Алтабасная шапка царя и в. к. Иоанна Алексеевича (1684 г.), изображенная без опушки.⁷ Подписи под иллюстрациями сообщают имя мастера, выполнившего все эти рисунки. Им был парижский гравер Паннемакер, с которым на протяжении долгих лет сотрудничала «Нива». Автором сопроводительных текстов к этим изображениям был скрывшийся под псевдонимом «П-в» художник И.С.Панов,⁸ о творчестве которого будет сказано ниже. В подробных описаниях сопроводительного текста сообщается не только о той или иной шапке, о времени ее изготовления, о количестве драгоценных камней, о цене и переделках. Речь идет также и о царском одеянии вообще, приводятся фрагменты из разрядных и выходных книг с описаниями царского облачения. Например, в статье «Корона Сибирская» приведено описание костюма «третьего наряда» Алексея Михайловича, составной частью которого была и изображенная здесь же шапка, а в скобках даются пояснения: «Царь Михаил Федорович 12 декабря 1632 года принимал Английского посланника, при чем надет был на нем *третий наряд*: крест, диадима другая, скифетр, яблоко стоянец;

⁷ Наперсный крест «Животворящее древо» // Нива. 1873. № 21. С.333–334, ил. с.333; Корона Сибирская / Авт. текста: П-в, рис. Жерлье, грав. Паннемакер // Там же. №22. С.345, ил.; Корона царя Михаила Федоровича, так называемая шапка Астраханская / Авт. текста: П-в, рис. Де ля Шарлери, грав. Паннемакер // Там же. №30. С.473. Текст: с.478–479; Корона, называемая шапка Мономаха / С фотографии грав. Паннемакер // Там же. №13. С.201. Текст: с. 206–207.

⁸ Установлено по изд.: Масанов И.Ф. Словарь псевдонимов русских писателей, ученых и общественных деятелей. М., 1957. Т.2 . С.332.

платно (широкая и длинная одежда с ожерельем, пуговицами по длине платна спереди, по круживу, т.е. по краям пол) турецкого бархата, по серебряной земле; круживо низано по черному бархату чепьями (цепочкою); кафтан становой (род ферези) по серебряной земле, листья зелено. *Зипун* (кафтан без рукавов, надеваемый вниз, под платно, – без ожерелья) и сорочка с пристяжным ожерельем; башмаки строченые по белому сафьяну; посох чекинной золоченый... Вот с каким костюмом носил государь шапку, называемую теперь Сибирскою Короною». ⁹ В статье о короне Михаила Федоровича сообщено о полном облачении «первого наряда» царя и приведена цитата из выходных книг за 15 февраля 1634 г.: «А на государе был *наряд большия казны*: крест, диадима (ожерелье) другого наряду; *шапка фряская*, скифетр, яблокостоянец (державка); платно, бархат турецкий по золотой земле, из мастерские палаты, кафтан становой по серебряной земле листья зеленое: сорочка другого наряду; башмаки сафьян бел, строчены; чулки былые отласные». ¹⁰

Среди других публикаций подлинных предметов старинной одежды нельзя не отметить две гравюры с пояснительным текстом о коллекции предметов русской старины известной собирательницы Н.Л.Шабельской, которые были напечатаны в 1892 г. ¹¹ Эти материалы были изданы по следам уникальной выставки, которая экспонировалась в нескольких залах дворца великого князя Николая Николаевича, ¹² где «г-жа Шабельская выставила свою обширную и, можно сказать, единственную по своему богатству и разнообразию коллекцию, находящуюся в частных руках». В журнале были опубликованы две искусно сделанные гравюры, в одном номере – изображения головных уборов, в другом – резные предметы. В обстоятельном сопроводительном тексте анонимного автора давался обзор выставленных предметов – головных уборов, полотенец, подвесов к свадебным простынями – вышитых «старинным» церковным швом, «инородческих» вышивок, старинных тканей, причем их художественный уровень и историческое значение оценивались очень высоко. Помимо старинных вещей были представлены и новые работы, сделанные восстановленными приема-

⁹ Нива. 1873. №22. С.345.

¹⁰ Там же. №30. С.479.

¹¹ Выставка коллекции Н.Л.Шабельской. Древние кокошники и прочие женские головные уборы / С фото грав. Флюгель // Нива. 1892. №9. С.209. Текст: с. 210; Коллекция старинных вещей Н.Л.Шабельской в залах николаевского дворца. Старинная утварь и резные вещи из кости / С фото грав. Рашевский // Там же. №10. С.232. Текст: с.234.

¹² Вероятно, Дворец Труда.

ми по старинным образцам. Среди них, был «шитый портрет, почти в рост человека, боярина Потемкина, русского посла в Англии 1682 г.» и другие картины, «по которым можно наглядно познакомиться с историей русской одежды с X века до времени Петра I. Все эти работы выполнены по лучшим источникам, прекрасны по технике».¹³ Как сама выставка, так и материалы о ней, помещенные в «Ниве», были закономерными явлениями в культурной жизни конца XIX в. и внесли определенный вклад в дело популяризации российской истории среди широких слоев общества.

Среди разнообразных материалов по истории костюма, которые встречаются на страницах «Нивы», есть статья, озаглавленная «Старинные русские одежды».¹⁴ Она особенно интересна потому, что является выражением определенных взглядов на русскую историю, а именно – восхищение и любовование стариной. Ее автор – Петр Николаевич Полевой (1839–1902), известный в свое время литератор, много писавший в 1880-е гг. для «Нивы» и «Живописного обозрения», – автор нескольких научных, учебных и художественных сочинений по русской истории.¹⁵ В «Ниве» было опубликовано много его сочинений, посвященных российской истории и литературе, отдельным историческим лицам, а также исторический роман «Избранник божий». Ему принадлежат также комментарии ко многим историческим картинам, напечатанным в журнале.

Статья «Старинные русские одежды» начинается с указов 1700 и 1701 гг. о запрещении московского и введении немецкого платья. Автор пишет, что эти указы, соблюдавшиеся с редкой точностью под угрозой наказания, оказали свое действие: «русское платье было, почти на полвека, вытеснено из употребления и заменено, не только в высших классах общества, но даже и в низших, иноземною одеждою, несвойственною ни нашему быту, ни нашему климату, противною нашим обычаям и понятиям о приличии. Старинные одежды были забыты, оставлены в пренебрежении и осмеяны разными досужими услужниками Великого Преобразователя, который, после возвращения из заграничного путешествия, уж слишком увлекся европейскими

¹³ Нива. 1892. №9. С.210.

¹⁴ Там же. 1889. №34. С.855–856, ил.: с. 857.

¹⁵ Полевой П.Н. Иллюстрированные рассказы из отечественной истории с портретами и картинами в тексте для начальных школ. СПб., 1892; Его же. Очерки русской истории в памятниках быта / Рис. исполнены худож. И.С.Пановым, И.А.Бруни и В.В.Маттэ, гравюры – Паннемакером (в Париже) и В.В.Маттэ. СПб., 1879–1880. Т.1–2; *Его же*. Сочинения. СПб., 1910–1911. Эти сочинения были выпущены в свет издательством А.Ф.Маркса.

обычаями, а после страшного стрелецкого розыска слишком проникся ненавистью к русской старине».¹⁶ Между тем, указывает Полевой, старинные русские одежды были своеобразны и величественны, что не раз отмечали заезжие иноземцы: Герберштейн, Гваньини, Флетчер, Петрей, Олеарий и др. Приведа длинную цитату, свидетельствующую о высокой оценке русской одежды иностранцами, автор переходит к описанию некоторых мужских одежд XVII в.: большого и малого царского нарядов, повседневного «носильного» платья царя, терлика, кафтана, и других предметов, а также облачения духовенства. К статье приложены четыре иллюстрации, сделанные художником А.Е.Земцовым. Все четыре гравюры расположены на одной странице и подписаны следующим образом:

«1. Великий государь Московский в большом царском наряде (XVII в.)»: Царь изображен в платно с бармами, на голове – шапка, в руках – скипетр и яблоко. За спиной царя менее четко изображен пожилой боярин.

«2. Великий государь Московский в малом царском наряде». Царь представлен в узком, длиной до лодыжек, кафтане, в шапке, с большим крестом в руке. За ним менее четко изображены два боярина в шубах и горлатных шапках.

«3. Боярское и царское ходильное и полевое платье (XVII в.)». Молодой человек представлен в чуге, а пожилой (царь) в длинной свободной одежде с узкими рукавами и с тремя петлицами, в тафье.

«4. Государь святейший патриарх в выходном и домашнем платье (XVI в.)». Лицом к зрителю – изображение парадного облачения патриарха (Никона) в длинной узорчатой одежде и в клобуке, а со спины и менее четкое – то же, но на голове – широкополая шляпа.

Текст статьи частично описывает представленные рисунки, частично выходит за их рамки и в целом дает представление о мужских костюмах XVII века. Несомненно, что источниками для автора и для художника служили такие капитальные труды как «Домашний быт Русских царей» И.Е.Забелина, впервые опубликованный в 1862-1869 гг. и «Материалы по истории русских одежд и обстановки жизни народной», изданные В.А.Прохоровым в 1871-1884 гг., а также рисунки Ф.Г.Солнцева, помещенные в четвертом отделении фундаментального издания «Древности Российского государства».¹⁷

Из этого последнего, уникального по своему значению труда, в «Ниве» были воспроизведены три рисунка, изображающие парадные

¹⁶ Нива. 1889. №34. С.855.

¹⁷ Древности Российского государства, изданные по высочайшему повелению. М., 1844–1853. Отд. 1–6.

одеяния царя и царицы, а также державу. Все это опубликовано в качестве приложения к специальному «Коронационному номеру» (1896 № 20), значительно более объемному, чем обычные, и целиком посвященному церемониалу коронации и венчания на царство в России и других странах с древности до Николая II. Автор текста – уже упоминавшийся выше П.Н.Полевой, а среди многочисленных иллюстраций были царские шапки и короны, бармы, одежды герольдов и коронационные медали и жетоны, изображения праздничных процессий и портреты государей. Цветные приложения (2 листа) содержали факсимильно воспроизведенные из «Древностей Российского государства» изображения царя, царицы и державы. Глубокое внимание к древним обрядам и традициям, проведение связующей нити от прошлого к настоящему – вот стержень всего «Коронационного номера» журнала, приуроченного к церемонии Священного Коронования Государя Николая II и Государыни Александры Федоровны, состоявшейся 14 мая 1896 г.

Глубокий интерес общества к истории делал уместной и своевременной публикацию материалов по русской истории в столь массовом и популярном издании, каким была «Нива». Поэтому естественно на его страницах увидеть воспроизведение уникальной гравюры XVI века «Подлинное изображение легации или послов Великого Князя из Москвы к Римско-Цесарскому Величеству, также в каком платье и виде каждый из них прибыл ко двору...»¹⁸. Уменьшенное воспроизведение старинной гравюры занимает верхнюю часть разворота двух страниц и представляет процессию мужчин в разнообразных одеждах и головных уборах. Возглавляют шествие двое главных послов, за ними следует свита, имеющая в руках связки шкур ценных животных и другие дары. Поскольку гравюра сделана очевидцем и с большой точностью воспроизводит старинное мужское платье, она является важным источником для историков. Это значение данной гравюры понял еще Д.А.Ровинский, воспроизведший ее в натуральную величину в своем труде «Достоверные портреты московских государей Ивана III, Василия Ивановича и Ивана IV Грозного и посольства их времени» на 10 лет раньше, чем это сделала «Нива». Автором комментария к гра-

¹⁸ Подлинное изображение легации или послов Великого Князя из Москвы к Римско-Цесарскому Величеству, также в каком платье и виде каждый из них прибыл ко двору, когда они Римско-Цесарскому Величеству преподносили верительные грамоты и подарки в Регенсбурге на Сейме 18 июля сего 1576 года. Печатано в Праге Михаилом Петерле с разрешения Его Римско-Цесарского Величества /Авт. текста П.Полевой, грав. Флюгель // Нива. 1892. №9. С.196–197. Текст: с. 203.

вьюре, опубликованного в «Ниве», как и многих других исторических материалов, был П.Н.Полевой.

Есть в журнале и публикации, дающие представление о старинном женском костюме. Это – неподписанная статья «Наряды и украшения древней русской женщины»,¹⁹ сопровождающая рисунки украшений. Именно об украшениях – браслетах, кольцах, подвесках, бусах и пр. – и повествует данный материал, основанный на изучении подлинных предметов старины. В связи с ними упоминается и собственно одежда, но существенных сведений о ней не приводится. Эта статья интересна тем, что доносит до нас представление, сложившееся в те времена о внешнем облике русской женщины допетровского времени: «от молодой женщины требовались красота здоровья, свежесть; лицо белое с алыми щеками и черными бровями и весь костюм тогдашней красавицы должен был быть приноровлен к этому господствовавшему вкусу. Цвет одежд выбирался преимущественно яркий, а дорогие меха, золотые ткани, самоцветные камни придавали еще более блеска щегольскому наряду русской богатой боярыни XVI или XVII века. Обычный головной убор замужней женщины – золотая кика, украшалась жемчугом в таком количестве, что жемчужные нити окаймляли белое лицо со всех сторон; лоб украшала жемчужная поднизь; стороны щек – жемчужные нити рясы; шея красилась жемчужным стоячим ожерельем или же жемчужною нитью, которая называлась перлом».²⁰ Такое представление четко выразилось во многих исторических произведениях художников второй половины XIX в. Скупые знания о внешнем облике женщины допетровского времени были обусловлены как слабой сохранностью предметов одежды, так и затворнической жизнью женщины, а следовательно, и малым количеством свидетельств иностранцев, лишенных возможности увидеть и описать их.

Если в «Ниве» словесных описаний старинных костюмов не слишком много, то количество иллюстраций просто огромно. В журнале постоянно печатались гравюры с новейших картин на исторические сюжеты («Встреча невесты Великого Князя Иоанна III Васильевича», «Русские послы XVII в.», «Поезд московской царицы, возвращающейся с богомолья» и др.), а также отдельные исторические типы («Стрелец», «Сокольничий», «Русские воины XVI века» и др.). Более 2700 имен художников значатся под иллюстрациями журнала. Среди них К.П.Брюллов, В.М.Васнецов, К.Б.Вениг, Н.Д.Дмитриев-Оренбург-

¹⁹ Русские древние женские украшения / Ориг. Рис. с натуры И. Сулова, грав. М.Рашевский // Нива. 1885. №4. С.100. Пояснит. текст: Наряды и украшения древней русской женщины: с. 98–99.

²⁰ Там же. С.98.

ский, В.П.Верещагин, А.Е.Земцов, Н.Н.Каразин, А.Д.Литовченко, К.Е.Маковский, Н.В.Неврев, М.В.Нестеров, И.С.Панов, Н.Панов, В.Шпак, Р.Штейн, В.И.Якоби, Н.А.Ярошенко и многие другие. Мы не встретим в журнале имен самых видных художников того времени – И.Е.Репина, В.И.Сурикова, В.М.Васнецова и некоторых других, не имевших необходимости в дополнительной рекламе своих произведений. К тому же, коммерческое предприятие, каким была «Нива», очевидно, не имело возможности платить признанным художникам большие гонорары. А для большинства менее знаменитых художников помещение рисунков в печатные издания было дополнительным заработком, часто единственным средством к существованию для тех, кто не имел постоянных дорогих заказов. Имена большинства этих рядовых художников, сотрудничавших с «Нивой» на протяжении нескольких лет, уже забыты, поэтому стоит сказать несколько слов о некоторых из тех, кто работал в историческом и бытовом жанре в последней четверти XIX– начале XX в. и чьи работы встречаются на страницах журнала.

Одним из известных художников второй половины XIX столетия был Карл Богданович Вениг (1830–1908), профессор исторической и портретной живописи, закончивший Академию художеств, где был учеником Ф.А.Бруни. Наиболее известное его полотно – «Последние минуты Григория Отрепьева» (1870) – было напечатано в «Ниве» под названием «Самозванец» в 1880 г.,²¹ а сопроводительный текст пояснял содержание картины: «Набат и крики разбудили Дмитрия. Он послал молодого Басманова, своего любимца, разведать, что случилось. Тот вышел – палаты окружены народом и его встречают криками и бранью. Вне себя от ужаса и отчаяния, он бросается к царю, ведет к окну и в сером свете едва брежжущего утра, указывает ему в бушующую грозную толпу... Марина, появляясь, спрашивает в испуге, что случилось».²² Оба персонажа картины одеты в рубахи и кафтаны с галунами по бортам и нашивными петлицами, на ногах мягкие сапоги, одежды Марины, изображенной в глубине картины, практически неразличимы. Другое известное произведение художника «Царь Иоанн Грозный и его мамка» (1886) тоже было напечатано в «Ниве».²³

О художнике Иване Степановиче Панове (1844–1883) – иллюстраторе, воспитаннике Академии художеств – не осталось почти никаких сведений. «Не имея достаточно материальных средств, он, еще будучи на академической скамье, много рисовал на дереве для разных иллю-

²¹ Там же. 1880. №17. С.336.

²² Там же. С.347.

²³ Там же. 1886. №17. С.404.

стированных изданий, ... а потом постепенно перешел от копирования чужих композиций к собственным сочинениям и достиг еще большей известности».²⁴ Он подрабатывал во всевозможных иллюстрированных изданиях, в том числе в «Ниве», рисовал проекты театральных костюмов, «исполняя все это с необыкновенной легкостью и виртуозностью».²⁵ А между тем в «Ниве» мы находим немало его оригинальных работ – изображений разных исторических событий, типов людей, литературных героев. Среди них рисунок «Боярин в опале», представляющий старого человека, с взлохмаченной бородой, одетого в некогда богатое, но потертое от долгого ношения платье: опашень с накладными петлицами, шаровары, заправленные в стоптанные сапоги, шапку, верхушка которой вяло обвисла назад. Превосходно выписанный костюм боярина способствует созданию образа глубоко скорбящего человека.

В журнале за 1870–80-е гг. встречаются и другие работы И.С.Панова: «Внук Иоанна III», «Иван Васильевич Грозный слушает письмо Курбского, доставленное Василием Шабановым», представляющее собой групповую сцену, в которой персонажи изображены в шубах и разнообразных шапках, видны воротники-козыри, «Иоанн Грозный и Сильвестр», где последний представлен в схиме, а молодой царь – в длинном узком платье», «Царь Иоанн III и Аристотель Фиоренти».²⁶ Работая над рисунками, художник нередко составлял и сопроводительные тексты к своим и чужим рисункам, подписываясь «П-в».

Другим художником, чьи произведения очень часто встречаются на страницах журнала, был Александр Ефимович Земцов, живописец и рисовальщик (1856–1896), выпускник Академии художеств. Помимо живописи в 1880–90-е гг. он исполнял рисунки для журналов «Всемирная иллюстрация», «Живописное обозрение», «Новь» и «Нива», включая темы из русской истории. В «Ниве» этому художнику принадлежит целый ряд иллюстраций, в том числе к статье «Старинные русские одежды», о которой шла речь выше. Многие его произведения посвящены русской истории XI–XVII вв.: «Смерть вел. кн. Андрея Боголюбского», «Защита Десятиной церкви от полчищ Батгя в Киеве в 1240 г.», «Встреча невесты Великого Князя Иоанна III Васильевича, греческой царевны Софии Палеолог, в Псковской области в устье Эмбаха (1467 г.)», «Встреча царя Михаила Федоровича с отцом» и многие

²⁴ *Собко Н.П.* Словарь русских художников... с древнейших времен до наших дней. СПб., 1899. Т.3, Вып.1. С.26.

²⁵ Там же. С.27.

²⁶ Там же. 1881. №41. С.896; 1873. №12. С.181; 1872. №1. С.8; 1873. №34. С.533.

другие.²⁷ На всех его произведениях мы видим превосходно выписанные костюмы, относящиеся преимущественно к XVII столетию. Так и на рисунке, сюжет которого заимствован из истории XV в., бояре, встречающие царевну Софию, одеты в костюмы более поздней эпохи, о чем говорят такие детали, как воротники-козыри, длинные откидные рукава и другие элементы, не свойственные времени царствования Ивана III. Но главное – отличие русских от иноземцев – ясно видно именно благодаря разнице в изображении костюмов. Живописна и зрелищна картина «Встреча царя Михаила Федоровича с отцом», она занимает разворот листа и представляет собой многофигурную композицию, в центре которой Филирет, одетый в черные монашеские одежды, и Михаил, склонившийся пред ним и одетый в платно и бармы, но без головного убора. За ними почтенные бояре в роскошных узорчатых одеждах разных фасонов, далее – народ. Слева придерживают коней двое сокольничих, в точно выписанных кафтанах с орлами. Справа – двое мужчин в одинаковых одеждах с декоративными петлицами на груди, возможно, стрельцы или другие сопровождающие патриарха. Над толпой развиваются хоругви, вынесены иконы. В сопроводительном тексте отмечено: «Прилагаемая картина молодого художника г. Земцова весьма удачно воспроизводит исторический трогательный момент встречи отца с Державным сыном и обращает на себя внимание особенно по тщательности работы гравюры, исполненной по заказу «Нивы», за границей».²⁸

Превосходные костюмы того же времени художник изобразил на картине «Боярин Ф.Шереметев сдает сохраненные им сокровища».²⁹ Композиция картины, сюжет которой относится ко времени окончания Смуты, представляет 10 мужчин в разных одеждах и позах. Одежды их живописны: шуба с меховым воротником, охабни с откидными рукавами, кафтаны, украшенные накладными петлицами разных фасонов. Шапки все невысокие, с меховой опушкой. Костюмы и позы персонажей делают очевидным различие людей разных рангов. На переднем плане сокровища: драгоценная утварь, посуда, ларцы, конский прибор и другие прекрасно выписанные предметы.

Одним из тех художников, кто тонко изображал подробности быта: предметы утвари, драгоценности, старинные костюмы – был Александр Дмитриевич Литовченко (1835–1890), воспитанник Академии художеств, член Товарищества передвижных художественных выста-

²⁷ Там же. 1891. №36. С.785; 1882. №49. С.1156–1157; 1884. №11. С.248–249; 1881. №39. С.852–853.

²⁸ Там же. 1881. №39. С.863.

²⁹ Там же. 1885. №17. С.397.

вок. Его картины неоднократно публиковались на страницах «Нивы». И среди них «Иван Грозный показывает сокровища английскому послу Горсею»,³⁰ написанная в 1875 г. на соискание звания профессора Академии художеств. Картина представляет собой как бы застывшую сцену из спектакля: царь занимает место в кресле, за ним величественная, но полузакрытая государевым стулом фигура старого боярина с бородой, английский посол, одетый в европейское платье того времени – штаны буфами и короткий дублет, застыл в выразительной позе восхищения. Бояре, стоящие у стен, одеты в разнообразные одеяния. Искусствоведы считают, что в качестве образцов художник использовал театральные костюмы к трагедии А.К.Толстого «Смерть Иоанна Грозного», выполненные по рисункам В.Г.Шварца³¹ и упрекают художника в обилии бутафорского декора.³²

Действительно, на всех картинах и рисунках художника одежды занимают важное место и тщательно проработаны. Примером прекрасно выписанного костюма XVII в. служит его «Сокольник»³³ – изображение молодого человека с небольшой бородкой, в кафтани, крой которого отличался от других одежд того времени: отрезной по талии, с широкой юбкой, лифом, который застегивался сбоку и украшался золотыми гербами на груди и спине. На вытянутой руке сокольничего, скрытой перчаткой с длинным, богато украшенным обшлагом, – сокол (согласно сопроводительному тексту – кречет), на голове – колпак с небольшими отворотами, на боку – колчан со стрелами. Костюм, изображенный художником, однако, при всей его живописности, нельзя назвать достоверным. Сравнивая его с изображениями, сделанными Ф.Г.Солнцевым,³⁴ замечаем, что у А.Д.Литовченко изображен совсем другой костюм, скорее всего чуга, о чем свидетельствуют короткие рукава кафтана, из-под которых видны рукава нижней одежды. По Ф.Г.Солнцеву рукав специального кафтана, присвоенного сокольничему, должен быть длинным, причем его верхняя часть расширена в виде буфа. Остальные нюансы кроя на картине просто не видны.

³⁰ Нива. 1898. №49. С.976.

³¹ История русского искусства / Под ред. М.Г.Неклюдовой. 2-е изд., перераб. и доп. М., 1980. Т.2. Ч. 1. С.107.

³² Передвижники: Сб.ст. М., 1977. С.42.

³³ Нива. 1887. №10. С.263.

³⁴ Древности Российского государства. М., 1851. Отд-ние 4. Л.20; То же в изд.: *Гиляровская Н.Г.* Русский исторический костюм для сцены. М.; Л., 1945. С.85.

Имя Николая Дмитриевича Дмитриева-Оренбургского (1838–1898), живописца, рисовальщика и гравера, встречается на страницах еженедельника чаще других. Он учился в Академии художеств у Ф.А.Бруни, стал профессором батальной живописи, с 1868 г. – академиком живописи. Художник много путешествовал, участвовал в разнообразных выставках, в 60–90-е гг. много рисовал для петербургских журналов «Север», «Живописное обозрение», «Пчела» и конечно же, для «Нивы». «Им исполнена масса рисунков для разных иллюстрированных изданий и увражей и не мало сделано иллюстраций на сюжеты из произведений наших писателей».³⁵ Наиболее известны его две большие картины «Великая княгиня София Витовтовна на свадьбе великого князя Василия Темного» (1860) и «Стрелецкий бунт» (1862), которые мы не встретим в журнале, потому что они были написаны много раньше того времени, когда начала издаваться «Нива». Однако невозможно перечислить все другие работы этого художника, которые были напечатаны в «Ниве» и содержали превосходные изображения древнерусских одежд. Среди них: «Ермак является к Строгановым»³⁶ и «Иоанн Грозный с боярами и народом провожает свою невесту Иулианию в Новодевичий монастырь».³⁷

Неоднократно обращался к историческим сюжетам и представитель академического салонного направления в живописи в 1870–80-е гг. Константин Егорович Маковский (1839–1915). Его картины отличает внешняя красивость, уход от спорных в те годы сюжетов «прозы быта», прославление старины. «Пиршества, застолья, теремные забавы, поцелуйные обряды – вот сюжеты «боярских» картин»³⁸ Маковского. Его произведения, на которых всегда присутствуют дорогие костюмы, идеализировали допетровскую старину и соответствовали академическому направлению в искусстве как идеальные, канонические типы «классической» красоты. Произведения этого художника не раз появлялись на страницах «Нивы» в 1870-90-х гг.: «Иоанн III и татарские послы», «Кузьма Минин, призывающий к пожертвованиям», «Боярин», «Боярышня», «Гусляр», «Поцелуйный обряд».³⁹ Так, многофигурная композиция «Кузьма Минин, призывающий к пожертвованиям» наполнена толпой нижегородцев – людей разных сословий, одетых в разнообразные костюмы и несущих замечательные драгоценно-

³⁵ Булгаков Ф.И. Наши художники. СПб., 1889. Т.1. С.141.

³⁶ Нива. 1890. №43. С.1068.

³⁷ Там же. 1894. №2. С.33.

³⁸ История русского искусства. М., 1980. Т.2. Ч.1. С.85.

³⁹ Нива. 1870. №1. С.5; 1879. №43, Отд. прил.; 1892. №15. С.337; 1898. №6. С.109; 1884. №42, Особ. прил.; 1896. №9. С.196.

сти. В комментарии к статье «Поцелуйный обряд» о художнике удивительно точно сказано следующее: «Он так сжился, свылся с русским бытом XVI и XVII вв., так близко подходит к условиям и обстановке давно забытой старины, так верно понимает типы, которые существовали или могли, должны были существовать в то время, так тонко чувствует эту едва уловимую, не поддающуюся описанию атмосферу, какая всегда отличает одну эпоху от другой, что в своем жанре он почти не имеет соперников... Он только художник исторического быта».⁴⁰

Перечислить всех художников, чьи работы на сюжеты из русской истории были опубликованы в журнале, не представляется возможным, так же как и охватить все темы их творчества. Некоторые эпохи, переломные моменты истории, отдельные государственные деятели привлекали особое внимание. Среди них Иван III и Иван Грозный, Смутное время и личность Лжедмитрия, избрание на царство первого царя из дома Романовых и сцены из домашнего быта царей. Однако изображаемый на исторических полотнах костюм является более или менее удачным представлением о костюме XVII в. И это естественно, ведь наиболее исследованным в те годы по объективным причинам (большая сохранность письменных и вещественных памятников) оказался XVII век, поэтому именно в костюмы того столетия (более или менее достоверные) облачали художники героев своих произведений, в том числе таких «древних», как Илья Муромец. На рисунках, сюжеты которых относятся к более ранним периодам русской истории, таких как «Ослепление князя Василька Ростиславича» (оригинальный рисунок В.Шпака), «Илья Муромец» (композиция и рис. Н.Панова, грав. И.Матюшкин), «Плач Ярославны» (рис. Н.Панова)⁴¹ и многих других герои представлены в фантастических или стилизованных русских нарядах.

За рамками нашего обзора осталось еще много интересных картин: «Первая встреча царя Алексея Михайловича с Натальей Кирилловной Нарышкиной»,⁴² серия «посольских» сюжетов – «Русские послы XVII в. в Италии»,⁴³ «Русские послы XVII в. в Китае».⁴⁴ Эти картины особо интересны сопоставлением старинного русского и европейского или восточного костюмов. Одна из таких картин – «Русские

⁴⁰ Там же. 1896. №9. С.207.

⁴¹ Там же. 1871. №25. С.389; 1872. №3. С.37; 1873. №1. С.9.

⁴² Там же. 1871. №40. С.629. Ил. к ст.: Русские царицы. Наталья Кирилловна Нарышкина / П.П.-в: с.630–634.

⁴³ Там же. 1885. №1. С.4.

⁴⁴ Там же. 1886. №42. С.1048.

послы XVII в.» (художник Н.Степанов)⁴⁵ – представляет посла Ивана Ивановича Чемоданова в момент его посещения мастерской флорентийского художника сидящим в глубоком кресле в костюме, который напоминает платье стольника П.И.Потемкина с известного портрета Кнеллера XVII в. Поза Чемоданова, равно как и его платье, великолепно прорисованы, живописны и производят впечатление совершенно достоверных. На картине «Прогулка посла во дворе посольского дома в Москве в XVII веке», напротив, изображены древняя столица и иноземные послы.⁴⁶

Картина под названием «Сожжение разрядных книг» (художник Глушков)⁴⁷ переносит зрителя во времена царя Федора Алексеевича, в 1682 г., когда были уничтожены разрядные книги и тем самым положен конец местничеству. Театрализованная групповая сцена, где в разных позах и ракурсах изображены государь, одетый в царское платно – длинное платье с широкими, но недлинными рукавами, сшитое из драгоценных золотых тканей и украшенное жемчугом и драгоценными камнями, бояре в охабнях и фережах, воины и служки разных рангов. Все персонажи в разнообразных, хорошо выписанных костюмах.

Безусловное внимание в иллюстрациях на исторические сюжеты, опубликованных в «Ниве», привлекают костюмы: исторические и национальные одежды – великолепные боярские шубы, фережи, царские богатые наряды, роскошное облачение священников, головные уборы, обувь, украшения и аксессуары. Однако публикация археологических и архивных памятников не была основной задачей рассматриваемого журнала, и они достаточно редки.

Стремление к археологической точности в исторических картинах часто заслоняло собой изображение самого человека, его психологические переживания, отношение к происходящему. Это отметил В.В.Стасов в своей программной статье «Двадцать пять лет русского искусства», в которой он резко критиковал большинство современных ему художников, в том числе Н.В.Неврева, А.Д.Литовченко, А.И.Корзухина, Г.С.Седова и других за то, что их «картины не изобразили никакой истории, ни людей, ни характеров, ни событий, а только – собрания исторических костюмов и утвари, скопированных в музеях».⁴⁸ Если

⁴⁵ Русские послы XVII в. Чемоданов в мастерской художника во Флоренции / С карт. Худ. Степанова, грав. Ю.Барановский // Нива. 1887. №11. С.289.

⁴⁶ Там же. 1892. № 46. С.1014.

⁴⁷ Сожжение разрядных книг / Рис. Глушков, грав. Боярский // Там же. 1875. №12. С.181. Текст: Московское ауто-да-фе 1682 года: с. 183.

⁴⁸ Стасов В.В. Избранные сочинения: В 3 т. М., 1952. Т.2. С.453.

для живописного произведения это не особенно лестное замечание, то для истории костюма как раз наоборот. Мнение видного критика и знатока древностей позволяет обратить внимание историков отечественного костюма на исторические полотна последней четверти XIX в., разумеется не в качестве образцов подлинного платья, но в качестве того, как его понимали во второй половине XIX в.

Подводя итоги сказанному, следует отметить, что хотя «Нива» отнюдь не являлась научным и даже научно-популярным изданием, на ее страницах можно обнаружить немало интересной информации о допетровском костюме. Популярность изложения несколько не уменьшает значения многих иллюстраций и изображений старинных предметов, информативности сопроводительных текстов. Следуя в русле тенденций, характерных для российского общества последней трети XIX в., «Нива» публиковала разнообразный материал по истории России и о костюме допетровского времени в том числе, способствуя тем самым просвещению широких масс читающей публики. Безусловно, историк костюма не может рассматривать опубликованные здесь материалы в качестве первоисточников, но они позволяют составить представление об уровне исторических знаний того периода и объяснить почему так, а не иначе изображали допетровскую старину художники – современники «Нивы».

А. И. Бродский

В ПОИСКАХ ПРОБАБИЛИЗМА. ЛОГИКО-ЭТИЧЕСКИЕ ЗАМЕТКИ О ПОЛЬСКИХ ВПЕЧАТЛЕНИЯХ

OPINIO PROBABILIS

В сознании образованных россиян, поляки – самый набожный и самый логически одаренный народ Европы. Самым набожным этот народ считается потому, что кажется уже нигде в мире Римско-католическая церковь не пользуется таким авторитетом и влиянием, как в Польше. Логически же одаренным его почитают за то, что облик современной логики, по меньшей мере на пятьдесят процентов, был определен польскими учеными XX века. Такое сочетание католицизма с логицизмом имеет исторические корни. Культурный и государственный расцвет Польши приходится на конец XVI– начало XVII в., т.е. на эпоху второй схоластики и контрреформации, когда альянс между логикой и теологией достиг в католичестве своего апогея. Нахлынувшие в Польшу иезуиты заманили размечтавшихся было о Реформации поляков в свои коллегии и вышколили там их мечтательный славянский ум строгими силлогизмами. А к концу XVII в. вторая схоластика, вытесненная на периферию культуры картезианством и сенсуализмом, сохранила свои позиции только на географической периферии Западной Европы: в Испании и в Польше. Не будет преувеличением сказать, что иезуитский неоаристотелизм стал национальной философией Речи Посполитой. А значит, куда же, как не в Польшу, надо ехать, чтобы разобраться в том странном и забытом порождении схоластической этики иезуитов, которое называют *пробабилизмом*.

Интерес к пробабилизму появился у меня, как ни странно, в результате занятий логическими аспектами русской моральной философии XIX–XX вв. Путь русской моральной философии представлялся мне незавершенным процессом освобождения от нравственного абсо-

лютизма и ригоризма.¹ Русская философия начала XX века искала новой морали, морали творческой, конструктивной, гибко реагирующей на изменение ситуаций и терпимой к разнообразию человеческих интересов. Но в этой русской этике было слишком много интуитивного, эмоционального, психологического. Ей явно не хватало логического аппарата принятия решений. А такой аппарат совершенно необходим, так как, по моему убеждению – убеждению не только теоретическому, но и основанному на житейском опыте – в этике менее всего можно полагаться на переживания и интуиции.

Европейская моральная философия, в том виде, в каком она развивается последние триста лет, не предлагает в этом отношении ничего интересного, бесконечно пережевывая один и тот же круг проблем: автономия-гетерономия, утилитаризм-интуитивизм, гедонизм-аскетизм и т.п. Пожалуй, единственное, в чем сходятся почти все европейские моралисты, так это в совершенно бесосновательном убеждении, что моральным нормам и ценностям присущи те же свойства, что и истине, а именно всеобщность (общезначимость) и необходимость. В этике это называется *принципом универсализации*. Обоснованной считается такая норма, которую принимают все, к кому она имеет отношение. Исходя из принципа универсализации, Ю.Хабермас, например, отождествил обоснованность нормы с достижением консенсуса, и это отождествление стало важнейшим принципом популярной ныне *этики дискурса* – последнем слове европейской добродетели.

Такой подход к проблеме морали чреват множеством логических противоречий, о которых здесь не уместно говорить. Но главный недостаток *этики дискурса* в том, что в ней, как и в других видах этического универсализма, всегда в конце концов оказывается, что стихийно сложившийся уровень и характер нравственных представлений является высшим критерием правильности принимаемых решений. Выбор поступка считается здесь оправданным только если все, кого этот поступок может коснуться, согласятся с его нравственной обоснованностью. Из моральной сферы в этом случае исключается творчество, новаторство, которое, как известно, всегда идет наперекор общепринятым мнениям. Можно представить себе, чем было бы христианство, если бы Христос во время Нагорной проповеди думал о *консенсусе* с фарисеями.

¹ См.: Бродский А.И. В поисках действенного э토ма. Обоснование морали в русской этической мысли XIX в. СПб., 1999; Бродский А.И. Русская этика: от онтологизма к логизму // Русская философия. Новые материалы и исследования. СПб., 2001.

Убеждение, что этические требования должны обладать свойствами теоретической истины восходит к этике Просвещения и нашло наиболее полное выражение в учении И.Канта, который, как известно, усмотрел в мысленной универсализации поступка саму сущность морали. Однако в более ранних этических теориях мы можем обнаружить и принципиально иной подход к нравственным проблемам. И особенно интересным в этом отношении мне показался опыт пробабиллизма – одного из направлений казуистики, сложившегося в эпоху второй схоластики. Теоретики пробабиллизма – а это, в основном, отцы-иезуиты XVII века (Т.Санчес, А.де Эскобар и Мендоза, Г.Бузенбаум, А.Диана и др.) – справедливо замечали, что если бы человек в своих поступках был вынужден полагаться лишь на несомненные и общезначимые основания, то он вовсе не мог бы совершать никаких поступков. В нравственной сфере мы имеем дело не с всеобщими и необходимыми истинами, а лишь с более или менее достоверными мнениями, и человеку в каждой конкретной ситуации приходится выбирать одно из этих мнений на свой страх и риск.

Согласно принятой в казуистике классификации мнений, мнения могут быть, во-первых, более достоверными (*probabilior*) или менее достоверными (*minus probabilis*); во-вторых, более безопасными (*tutior*) или менее безопасными (*minus tuta*). Под достоверностью мнения имелась в виду его распространенность; под безопасностью – его способность привести к нарушению какого-нибудь другого нравственного требования, т.е. в некотором роде непротиворечивость. В соответствии с этим, казуистика разделилась на четыре направления: *туцциоризм*, *пробабиллиоризм*, *эквипробабиллизм* и *пробабиллизм*. *Тущиоризм* предполагал, что допустимо следовать только наиболее безопасным мнениям, даже если менее безопасные – более правдоподобны. Согласно *пробабиллиоризму*, допустимо следовать и опасным мнениям, если они являются более достоверными, чем противоположные. Согласно *эквипробабиллизму*, менее безопасному мнению можно следовать даже когда оно одинаково вероятно с мнением более безопасным. Наконец, согласно *пробабиллизму*, в определенных ситуациях допустимо исходить из наименее достоверных и наименее безопасных мнений. «Нисколько не греша – писал «классик» пробабиллизма Г.Бузенбаум, – можно следовать мнению менее правдоподобному... и менее безопасному, отвергнув правдоподобнейшее и безопаснейшее,... лишь бы только, во-первых, не подвергать через это опасности и ущербу ближних, а, во-вторых, принимаемое мнение было бы все-таки правдоподобно».¹ Говоря другими словами, в пробабиллизме требование считается выпол-

¹ Цит по: Самарин А.Ф. Иезуиты и их отношение к России. М., 1870. С.170.

нимым, если существует хотя бы какая-то вероятность его достоверности и безопасности.

Иезуитов часто упрекали в том, что подобным образом можно оправдать все, что угодно. Возможно, что на практике так и было: иезуиты нередко использовали теорию пробабиллизма для оправдания действий, вызванных не столько нравственными или религиозными побуждениями, сколько политической конъюнктурой. Но пробабиллизм – не единственный способ придавать этическую значимость действиям, не имеющим никакого отношения к морали. Абсолютистская этика предоставляет не меньше возможностей в этом отношении. В действительности, пробабиллизм – это, во-первых, искусство адекватно оценивать ситуацию, а во-вторых, убеждение в личной, индивидуальной ответственности человека за любой свой выбор. Для пояснения приведу старинный иезуитский пример. Спрашивается: может ли врач сделать больному операцию, если достоверность мнения, что эта операция поможет, мала, а вероятность того, что больной от нее погибнет, велика. Ответ: если ситуация такова, что без этой операции больной непременно погибнет, то у врача есть нравственные основания пойти на подобный риск, приняв на себя всю ответственность за его последствия. На мой взгляд, такой подход гораздо более разумен и этичен, чем тот, что призывает к выполнению общезначимого долга невзирая ни на какие обстоятельства. Главное преимущество пробабиллизма перед хабермасовской этикой дискурса или другими формами этического универсализма заключается в убеждении, что человек в каждом конкретном случае может сам разумно обосновывать свои нравственные решения, не рассчитывая при этом на всеобщее одобрение и не дожидаясь никакого консенсуса...

Придя к таким выводам, я предположил, что пробабиллизм можно осмыслить с помощью современной неклассической логики и семантики. Наиболее подходящими для этой цели мне представлялись интуиционистская (конструктивистская) логика и вероятностная семантика В.В.Налимова.¹ Наверняка, думал я, попытки по-новому осмыслить пробабиллизм уже существуют, наверняка их надо искать в логико-католической Польше и, скорее всего, в таком традиционном центре польского интеллектуализма, как Краков. Наконец, случай представился. И возникший передо мной Краков с его ренессансно-барочной архитектурой показался мне восстановлением энтимемы, обнаружени-

¹ См.: *Бродский А.И.* Нормативная этика: от объективизма к конструктивизму // Мысль. Ежегодник петербургской ассоциации философов. Вып. 3. СПб., 1999. С.42–49; *Бродский А.И.* *Opinio probabilis*. Пробабиллизм и современная этика // Философский век. Альманах. Вып.18. СПб., 2001. С.175-183.

ем пропущенной посылки в силлогизме, утверждающем актуальность пробабиллизма.

DE INTERPRETATIONE

«Переводчик» по-польски – «tłumacz». Не берусь судить об этимологии польских слов, но слово «tłumacz» похоже на русское «толмач» – толкователь. А значит tłumacz не совсем то же самое, что переводчик. Переводчик лишь подыскивает другие термины для одних и тех же референтов; tłumacz истолковывает контексты. Он – интерпретатор, герменевтик, Гермес. В Польше мне нужен именно tłumacz-Гермес. Проблема перевода меня не слишком волнует, для меня важнее проблема истолкования.

Такого Гермеса я уже знаю. Более того: он (т.е. конечно же *она*, да простят меня греки) – автономная цель поездки в Краков. Гермес, истолковывавший язык богов для людей и покровительствовавший путникам, сам был богом, объектом поклонения. И в этом смысле Гермес – самоценен.

Герменевтика близка логике. Когда-то герменевтика и логика были одной наукой: знаменитый трактат Аристотеля «Об истолковании» (*Peri hermeneias*) содержит в себе основы того, что мы сейчас называем «формальной логикой». Со временем эти науки разошлись. Их развод был окончательно оформлен на рубеже XVIII–XIX вв., когда герменевтика, увлекшись романтизмом, забыла о строгом анализе и предалась всевозможным *вживаниям* и *сопереживаниям*. Но даже после развода эти две благородные науки остаются близки друг другу по крайней мере в одном: в аристократическом презрении к объективной реальности. Логика не имеет дело с объективной реальностью, потому что заменяет имена переменными, которые в принципе могут принимать любое значение; герменевтика – потому что, по словам Х.-Г. Гадамера, мир, которым она занимается, «является миром, уже обработанным и сформированным человеческим Духом».¹ Иными словами, логика и герменевтика имеют дело с любыми осмысленными выражениями, и им нет дела, обладают ли эти выражения какой-либо референцией в реальном мире или нет.

Разумеется, в таком обращении с реальностью есть нечто нечестное, плутовское. «Козлоолень» в качестве имени, говорит Аристотель, ничем не уступает «человеку» («Об истолковании» 1, 16 а 15).² Не да-

¹ Гадамер Х.-Г. Истина и метод. М., 1988. С.271.

² Аристотель Соч. В 4 т. Т.2. М., 1978. С.93

ром Гермес – не только толкователь богов, глашатай Зевса и покровитель путников, но и бог плутовства, обмана, жульничества.

С этой точки зрения, этика должна быть «родным домом» для Гермеса, главной сферой применения логики и герменевтики. Выражения этики вроде бы осмыслены, но референции в объективном мире они не имеют никакой. Поэтому их в принципе можно наполнить любым содержанием. В некотором смысле этика – сплошное плутовство. Это прекрасно понимали теоретики пробабиллизма, относя к более или менее достоверным мнениям не только различные нравственные правила и требования, но и, например, различные интерпретации этических терминов. Правильность того или иного определения термина не может быть доказана или опровергнута, и мы вынуждены выбирать из известных нам определений то, которое наиболее подходит к тому или иному случаю.

Однако объективная реальность иногда мстит за пренебрежение собой... В небольшой компании во главе с деканом философского факультета Яглоньского университета оказываюсь в ресторане с «итальянской кухней». Меню на польском, английском и итальянском языках оповещает о спагетти с чем-то: следуют три непонятных слова. Спрашиваю Гермеса, что означают эти слова. Гермес, потупив глаза, отвечает, что не знает как это называется по-русски. Плутует, конечно! Не хочет иметь дело с презренными референтами имен! Заказываю, предчувствуя, что сейчас *козлолень* покажет свою морду. На столе появляются спагетти, густо усыпанные устрицами, улитками и еще какими-то кишечно-полостными. Желудок сжимается в опасном для окружающих позыве. Ситуация напоминает лейтмотив сартровской «Тошноты»: рассеивается привычный мир человеческих конвенций (в данном случае – ресторанное меню), проступает стоящая за ним реальность существования – «аморфная вялая явь» – и эта «явь» оказывается тошнотворной.

Мой позыв не остается незамеченным. Сидящая напротив девушка говорит: «Польша – свободная страна. Вы можете отказаться». Она права: свобода человека только в том и состоит, чтобы принимать или не принимать возникшую перед ним объективную реальность. Но я поступаю по-русски. Мы в России и не такое видели! Ничего, глотали! И я глотаю.

EX CATHEDRA

В Яглоньском университете мне предстоит прочитать несколько лекции для докторантов и профессоров, занимающихся русской фило-

софией и культурой. Из предложенного списка тем декан выбрал три: о евразийцах, о Флоренском и о Розанове.

Первую лекцию выстраиваю как чисто информативную. И убеждаюсь, что слушающих меня докторантов удивить ничем нельзя. Они знают все. Однако тема все-таки провоцирует поляков на томительные и несколько болезненные разговоры о политике и истории.

В лекции о Флоренском делаю акцент на собственных интерпретациях. Но и здесь мне не удастся чем-либо удивить слушателей: похоже они уже исходили все поле возможных интерпретаций. В заключении рассказываю об удивившем меня некогда факте: в работе 1914 года «Смысл идеализма» Флоренский формулирует теорию т.н. «фамильных сходств» – термины естественного языка с успехом применяются к классу объектов, элементы которого не обладают одним общим свойством, а связаны между собой сетью пересекающихся и переплетающихся подобий – которая известна по работе Л.Витгенштейна 1951 года «Философские исследования».¹ Совпадение полное. Как и Витгенштейн, Флоренский называет этот феномен «фамильным сходством» и проводит аналогию со сходствами между членами одной семьи. Поскольку какое-либо влияние Флоренского на Витгенштейна исключено, остается предположить, что оба они почерпнули эту теорию у кого-то третьего. Но кто этот третий? Спрашиваю у поляков, без надежды получить ответ, а лишь с желанием хоть чем-то наконец удивить. Кажется немного удивлены. Один из слушателей на чистом русском языке (как выяснилось потом, и с чисто русской фамилией) говорит, что возможно исток этой идеи надо искать в иудейской традиции, с которой и Флоренский и Витгенштейн были знакомы. Может быть он и прав. Но по большому счету, мне совершенно безразлично, откуда или у кого Флоренский и Витгенштейн позаимствовали свои рассуждения. Жаль только, что мне самому не пришел в голову такой красивый и экзотичный ответ.

Лекцией о Розанове я пытаюсь уже не удивить, а только рассмешить аудиторию. Поэтому концентрируюсь на проблеме пола и еврейском вопросе (Что может быть смешнее отношений между полами и евреями!) Но и здесь провал. Те места, которые российская аудитория встречает взрывом смеха, поляки выслушивают с печальной задумчивостью. Приходится на ходу придумывать теоретические интерпретации, а то не понятно, зачем я все это рассказываю. Под конец хочу присовокупить к Розанову А.Ф.Лосева с его рассуждением о том, что место евреев среди других народов аналогично месту полового органа

¹ См.: *Флоренский П.А.* Смысл идеализма. Сергиев Посад, 1914. С.64; Витгенштейн Л. Философские работы. М., 1994. Ч.1. С.111.

среди других человеческих органов.¹ Но вовремя останавливаюсь. Вдруг поляки и здесь не засмеются. Неужели и для *этого* мне придется придумывать философскую интерпретацию?

AD MAJOREM DEI GLORIAM

В библиотеке Яглоньского университета меня поначалу ожидает удача: огромная литература по истории пробабилизма, причем в основном на доступном мне французском языке. Теперь о пробабилизме я знаю все: истоки проблемы в средневековой схоластики, значение этики св. Фомы Аквинского, роль университета в Саламанке, споры с доминиканцами, янсенистами и протестантами, позиции пап, мнения генералов ордена и т.д. Но все заканчивается в XVIII веке. Кажется, последний крупный теоретик пробабилизма – св. Альфонс де Лигуори (1696–1787), который долго метался между пробабилизмом и пробабилиоризмом и в конце концов остановился на эквивпробабилизме. А дальше? Где же современный пробабилизм? Где применения современной логики? Кроме того, ни в одном из сочинений о пробабилизме Польша не упоминается. Ни одного польского имени. Неужели в иезуитской Польше этого не было? Выход один: мне нужно идти к ним, к современным польским иезуитам и все разузнать «из первых рук».

Гермес приводит меня в издательство философско-педагогической школы Ignatianum. Молодой, обаятельный иезуит, проректор школы, удивлен:

– Пробабилизм?! Что Вы! Это все забытое, старое. У нас никто этим не занимается. В наших курсах по этике рассказ о пробабилизме занимает всего один час. Это не актуально. Мы теперь строим нашу этику на экзистенциализме и феноменологии, на Бубере и Левинасе.

Бубер и Левинас – учителя этики для Общества Иисуса?! Уж не иначе, как во исполнение слов Папы о «старшем брате». Иоанн-Павел II объявил, что христиане должны относиться к евреям как к старшим братьям. Кстати, где они здесь, эти *братия*, названные для поляков и кровные для меня? В Кракове есть район Казимеж, который на протяжении 500 лет был местом обитания крупнейшей еврейской общины. На небольшом пространстве сосредоточено шесть синагог, два еврейских кладбища, еврейские кафе, еврейские книжные магазины и сувенирные лавки, музей еврейской культуры. Настоящий еврейский город. Единственное, чего здесь нет, так это самих евреев. Все казимежские евреи были уничтожены в годы оккупации. Бубера и Левинаса

¹ См.: Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Лосев А.Ф. Из ранних произведений. М., 1990. С.467.

тоже уже нет в живых. Они там же, где и жители Казимежа, и оттуда, из Небесного Иерусалима, они – ша! – наставляют в нравственности польских иезуитов... До завтра в Иерусалиме!

Иезуит проводит нас из издательства в самую школу. Проходя коридорами, он замечает, что Гермесу вообще-то здесь находится не следует, так как это монастырь. Конечно, языческим богам не место в христианской обители... Вот мы и в школе. Ничего особенного. Обыкновенный ВУЗ: аудитории, кабинеты, расписания. Прощаясь, иезуит напутствует: «Расскажите в России, что иезуиты – не выдумка», – и одаривает грудой всевозможной литературы, которую я с трудом дотаскиваю до гостиницы. Эта литература значительно затруднила мне путь домой. Воистину, иезуитский подарок. Но, что делать, можно и потрудиться *ad Majorem Dei Gloriam*.

FINIS AMORIS

«Пускай поверхностная философия – писал П.Я.Чаадаев, – сколько угодно шумит по поводу религиозных войн, костров, зажженных нетерпимостью, – что касается нас, мы можем только завидовать судьбе народов, которые в этом столкновении убеждений, в этих кровавых схватках в защиту истины создали себе мир понятий, какого мы не можем себе даже представить, а не то что перенестись туда телом и душой...».¹ Где он сейчас, этот огонь, от которого возгорались костры и войны по всей Европе? Где нетерпимость, которой мы в России можем только завидовать? Современная католическая церковь – образец толерантности и миролюбия, справедливости и гуманизма. Некогда Вольтер – «поверхностный философ» – возмущенный жестокостью, цинизмом и ханжеством католической церкви в сердцах воскликнул: «Раздавите гадину!» Теперь «гадина» кается в своих грехах и проповедует свободу и демократию. Что случилось? Или католическая церковь действительно отбросила исторически сложившиеся извращенные формы своего бытия и восстановила в своем сердце истинный Свет Христовый; или... так-таки раздавили? Воздержусь от комментариев!

Но есть, есть одна сфера, при одном упоминании которой в глазах католиков возгорается забытый огонь костров инквизиции. Эта сфера – пол. Вот где средневековая нетерпимость дает знать о себе в полной мере. Никаких послаблений! Главный враг современной католической церкви – сексуальная революция. (Православные к этой самой революции относятся равнодушнее: поругивают больше для порядка.) Объяснение такой нетерпимости может быть только одно: сексуальная

¹ Чаадаев П.Я. Философические письма // Соч. М., 1989. С.30–31.

революция покушается на территорию католической церкви, нарушает ее монополию, отбирает от нее главный внутренний стержень – эротизм.

Об эротизме католичества писалось и говорилось достаточно. Это стало уже «общим местом». Вся символика культа Пречистой Девы не оставляет в этом никакого сомнения. В православии эротический момент выражен гораздо слабее; в протестантизме его, кажется, нет вообще. Степень эротизма той или иной христианской конфессии обратно пропорциональна степени присутствия в ней celibата. В конце XIX– начале XX в. многие русские религиозные философы остро ощущали нехватку эротизма в православии, и пытались внедрить его туда с помощью образа Софии, Вечной женственности. Эти попытки заходили иногда так далеко, что София начинала мыслиться чуть ли не в качестве четвертой Ипостаси Господа нашего. (Именно за это Русская и Зарубежная православные церкви единодушно осудили богословие о. Сергия Булгакова). Но Бог един в трех, и только в трех Лицах. София не прижилась в мире евангельских понятий и принялась бродить по страницам русской поэзии «серебряного века», принимая образ то Прекрасной дамы, то Незнакомки, то проститутки... В России Эрос сохранил свою нехристианскую, языческую природу.

Несмотря на свою привязанность к иезуитскому пробабиллизму, здесь я остаюсь верен русским традициям. Я уже испрашивал извинения у гомоэротичных греков, за то, что присвоил имя прекрасного юноши-олимпийца существу противоположного, недостойного возвышенного греческого Эроса пола. Но мой Гермес-София – вне церкви. Языческий рецидив в католической Польше. И именно в силу своей языческой природы, Гермес сохраняет для меня свою собственную, автономную значимость.

Однако надо быть осторожным. Помимо уже перечисленных функций – истолковывать язык богов, покровительствовать путникам, плутовать – у Гермеса есть еще одна функция: он сопровождает души в Аид. «Гермес изъял его душу» – говорили греки об умершем. Моя душа мне еще пригодится по крайней мере для того, чтобы разобраться в пробабиллизме. Кто же без меня это сделает в России? И эти благочестивые мысли ставят предел чувству – *finis amoris*.

PRAESCIENTIA

Подаренная иезуитская литература подтверждает слова проректора Ignatianum'a: никакого пробабиллизма, сплошной Бубер и Левинас. И самое удивительное, что в сочинениях, рассказывающих о философе-

ских взглядах польских иезуитов XVII в., о пробабиллизме тоже ни слова. Вот и авторитетный историк польской философии Roman Darowsky SJ выражает удивление по поводу того, что в трудах польских иезуитов XVII в. очень слабо представлена этическая проблематика. «Это потому, что в коллегиях этика обычно преподавалась профессорами логики...»¹ – замечает историк. Зато логика расцветала «пышным цветом». По мнению того же историка, в курсах по логике польских иезуитов XVII в. мы можем обнаружить элементы почти всех направлений современной логики: пропозициональной логики, модальной логики, логики диспута, логической семантики и т.д.² Так не означает ли все это, что в Польше этика как бы растворилась в логике, и что отголоски пробабиллизма надо искать в той самой знаменитой польской логике XX в., которая представляет собой пожалуй основной вклад поляков в развитие мировой философии. Для того, чтобы проследить эту связь, обратимся к логико-метафизическим основаниям пробабиллизма.

Необходимость и общезначимость нравственных суждений отвергались иезуитами прежде всего по метафизическим соображениям. Существование необходимости в нравственной сфере противоречило бы свободе воли. Согласно метафизике иезуитов, восходящей к неоплатонизму Франсиско Суареса, индивидуальное и конкретное бытие определяет себя самостоятельно, по своей внутренней причине. Это означает, что в мире есть место для случайного, которое представляет собой объект апостериорного знания. (Знание необходимого – априорно.) В человеке эта самообусловленность индивидуального бытия обнаруживается как свобода воли. Поэтому богословие иезуитов истолковывало божественное *предопределение* (Praedestinatio) как божественное *предзнание* (Praescientia), оставляя место свободному целеполаганию и ответственности. Чтобы совместить идею свободы с идеей всемогущества Бога, испанский иезуит Луис де Молина предложил концепцию «среднего знания» (Scientia media): Бог заранее знает, что выберет человек, так как Ему открыто все прошлое, настоящее и будущее; но Он не определяет выбора, не предпосылает выбору каких бы то ни было *необходимых оснований*, и единственным основанием выбора всегда остается свободная воля человека. Таким образом «среднее знание» является промежуточным между априорным знанием необходимого и апостериорным знанием случайного.

В XVII в. эти воззрения подверглись резким нападкам со стороны Лейбница, который был убежден, что у всего происходящего имеются

¹ Darowski R. Studies in the philosophy of jesuits in Poland in the 16th to 18th centuries. Cracow, 1999. P.257.

² Ibid. P.260.

необходимые основание, и на этом основании (это – не каламбур!) опрометчиво заявлял, что все к лучшему в нашем лучшем из возможных миров. Характерно, что сам Лейбниц подчеркивал «моральный характер» этой необходимости и тем самым заложил основы той априорной и универсалистской этики, от ригористической власти которой мы не можем до сих пор освободиться.

В 1918 г. Ян Лукасевич заявил с кафедры Варшавского университета, что ему удалось построить и обосновать систему трехзначной логики, в которой вводится промежуточное значение между «истиной» и «ложью», интерпретируемое как «возможно». Еще через пять лет Лукасевич расширил идею трехзначной логики до идеи n -значной логики, где «0 интерпретируется как ложь, 1 – как истина, а другие числа в интервале 0-1 – как степени вероятности, соответствующие различным возможностям».¹ Идея многозначной логики была подхвачена и развита целой плеядой польских ученых. Сам Лукасевич утверждал, что метафизической основой многозначной логики является индетерминизм, понимая под детерминизмом возможность в настоящем оценивать высказывания о будущем как истинные или ложные, т.е. веру в логическую необходимость тех или иных событий. «Если все, что произойдет, и станет истинным в некоторое время, является истинным уже сегодня и было истинно извечно, тогда будущее является таким же установленным, как и прошлое, и отличается от прошлого только тем, что оно еще не произошло».² Таким образом многозначная логика Лукасевича является как бы формальным выражением философской основы пробабиллизма: знание, промежуточное между априорным знанием необходимого и апостериорным знанием случайного, не может быть оценено как *истинное* или *ложное*, и должно оцениваться как *возможное* в интервале от 0 до 1.

Свою знаменитую варшавскую речь Лукасевич закончил той мыслью, что создание трехзначной логики в идеальном плане может послужить «борьбе за освобождение человеческого духа». В конце 80-х годов один известный российский логик развернул эту мысль в целую программу борьбы с тоталитаризмом на основе многозначной логики.³ Действительно, важнейшим признаком тоталитарной идеологии является убеждение, что высказывания о будущем уже сейчас истины или ложны. На этом строится вера в историческую неизбежность осу-

¹ *Lukasiewicz J. A numerical interpretation of theory of proposition // Lukasiewicz J. Selected works. Amsterdam–Warszawa, 1970. P.130.*

² *Lukasiewicz J. On determinism // Lukasiewicz J. Selected works. P.113.*

³ См: *Карпенко А.С. Фатализм и случайность будущего: логический анализ. М., 1990.*

ществование провозглашаемых идеологией идеалов, а как следствие этого, вера в необходимость и общезначимость постулируемых ценностей и норм. А раз так, то да здравствует многозначная логика, основа свободы и демократии! *Niech żyje probabilizm!*

Итак, растворившийся некогда в логике пробабилизм в современной России вновь оборачивается этикой и даже политикой. Будущее пробабилизма – в России. Может быть это я первый в современной России заинтересовался пробабилизмом и восславил иезуитскую этику? Тогда чего же я ищу современный пробабилизм? Пробабилизм – это я!

Но кажется, в своем самоутверждении я совсем забыл о Гермесе... А Гермес, когда не занимается интерпретациями, в основном молчит. Это молчание тоже, конечно, высказывание, вернее, функция-высказывание, пропозициональная функция: вместо имен – переменные. Но интерпретировать это высказывание средствами двухзначной логики нельзя. Уж в этом-то я убедился. Здесь имеешь дело с польской логикой, логикой многозначной. И мне, как настоящему пробабилисту, остается только предположить маловероятное и отнюдь не безопасное мнение (*opinio minus probabilis et minus tuta*): молчание Гермеса – это высказывание о возможном, среднее знание, *Praescientia*.

Е. Н. Коновалова

ИДЕЯ СУБЪЕКТИВНОСТИ В РУССКОЙ ДУХОВНО-АКАДЕМИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Субъективность как понятие является предметом исследования в современной философско-антропологической мысли. При этом основное внимание исследователей привлекает постановка и пути решения проблемы человеческой субъективности в истории западноевропейской философии.

Но русская философская мысль развивалась не изолированно от европейской философии, она живо реагировала на все новые идеи, которые появлялись на Западе. Эти идеи, распространяясь среди русских мыслителей, получали их критические оценки или порождали оригинальные интерпретации. В связи с этим следует отметить, что в последнее время в отечественной философской литературе значительно усилился интерес к проблеме диалога русской и западноевропейской философских культур, определения границ их взаимодействия; появился целый ряд работ, в которых проводятся интересные параллели между русскими и западными философами.¹

Вместе с тем остается еще слабо изученным вопрос о том влиянии, какое оказала европейская философия на русскую философско-теистическую мысль, как в целом и само наследие духовно-академической философии, которая отличалась значительным своеобразием в лице ее виднейших представителей. Философско-богословская мысль России все еще остается мало исследованной областью отечественной историко-философской науки. Следует отметить, что не получила в том числе должного освещения и антропологическая проблематика в

¹ См., например: Отечественная философия: русская, российская, всемирная: Материалы V Российского симпозиума историков русской философии. Н.Новгород, 1998; Россия и Германия: опыт философского диалога: Сб.ст. М., 1993; Русская и европейская философия: пути схождения: Материалы науч. конф. СПб., 1999.

духовно-академической философии и, в частности проблема субъективности.

В настоящем исследовании делается попытка проанализировать те подходы к постановке и решению проблемы субъективности, которые сложились в трудах ряда представителей философско-теистической мысли России XIX в. – Ф.Ф.Сидонского, В.Н.Карпова, Ф.А.Голубинского, В.Д.Кудрявцева-Платонова.

Исследование путей решения проблемы субъективности в русской духовно-академической философии требует анализа ее источников. В этом плане следует, прежде всего, указать на роль философской системы Платона, при этом имеется в виду как непосредственное воздействие сочинений античного философа на православных мыслителей, так и восприятие ими традиций платонизма, рассматриваемого в широком смысле слова.

Большинство русских «академических», как отмечал В.В.Зеньковский, философов принимало «платонизм как учение об идеальной стороне в космосе». ¹ Исходной точкой их рассуждений послужило платоновское деление мира на идеальный и феноменальный, мир идей и мир явлений. Данная позиция прослеживается уже у Сидонского, который утверждал, что идеи заключены не только в разуме, но и в природе, поскольку «одна и та же Сила разумная создала чувственную природу для известных целей, по своим идеям, и поставила среди сей природы силы мыслящие, настроенные постигать идеи Начала природы Творческого». ² Соответственно познание, по мысли русского философа-теиста, есть процесс гармонического соприкосновения природы и ума: «нужна действенность ума, с одной стороны, и богатые запасы мыслей завитых в природе, с другой, чтоб могли образоваться представления наисовершенныя». ³

Платоновская теория идей стала основой для построения системы философского синтетизма Карпова, учения о Бесконечном Голубинского, концепции трансцендентального монизма Кудрявцева-Платонова. Произведенный нами анализ работ указанных выше представителей духовно-академической философии позволяет выделить следующие составляющие концепции идей античного мыслителя, которые в той или иной степени были ими использованы.

Каждый из них стремился обосновать свое обращение к наследию античного философа и объяснить понятие «идея». Так, Карпов, указы-

¹ *Зеньковский В.В.* История русской философии. Т.2 (1). Ростов-на-Дону, 1999. С.84.

² *Сидонский Ф.Ф.* Введение в науку философию. СПб., 1833. С.360.

³ Там же. С.361.

вая, что слово «идея» понималось в различных значениях, отталкиваясь от понимания Платоном идей как первообразов сотворенных вещей в божественном уме и вместе с тем соответствующих им высших представлений человеческого духа. Философ предложил своеобразную трактовку понятия «идея», различая понимание ее как образа и взгляда. В первом значении идея определяется им по аналогии с органами чувств, устроенных так, что каждый из них приложим к принятию известного рода впечатлений. Соответственно практическая, по определению Карпова, идея есть такой орган деятельности ума (созерцания), в ходе которой душа получает впечатления как бы из недр собственной природы. Практическую идею философ называет «идеєю истины и добра, которых существо исключает всякую изменяемость и меру, всякое преемство и число, следовательно в душе является образом бесконечности и вечности».¹

Во втором значении идея, в понимании Карпова, становится приходящей уму не как образ, а как взгляд. Под идеей как взглядом философ понимает «стремление ума в бесконечном множестве и разнообразии частей предмета усмотреть единство его природы, созерцать душу его бытия и схватить нераздельную связь, которою держится его целостность и тождественность».² Понимаемая таким образом идея возникает из глубины души человека и бывает сознаваема им как его собственное, самодеятельно направляющееся к предмету создание. Карпов называет такую идею теоретической и в то же время подчеркивает, что это создание есть не что иное, как перевод, или приложение практической идеи истинного и доброго к созерцанию природы созданий Божьих.. Таким образом, хотя идеи, по Карпову, существуют в человеческой душе, они являются отражением реально-объективных законов природы, естественного порядка вещей, созданных Богом. И человек предрасположен к познанию этого порядка, в его уме есть стремление к поиску сущности созерцаемых предметов.

Голубинского также привлекало понимание идеи Платоном. Последний, по мнению православного мыслителя, яснее, чем предшествующие философы, раскрыл учение об идеях ума, определил их происхождение и область действия. В свою очередь, русский философ заявлял, что «в смысле Платона мы будем принимать идею о Бесконечном».³ Данная идея не есть ни ощущение чувственных предметов, ни общее понятие разума, составленное из чувственных представлений; равным образом идея отлична от форм чувственности и категорий

¹ Карпов В.Н. Систематическое изложение логики. СПб., 1856. С.18.

² Там же. С.23.

³ Голубинский Ф.А. Лекции философии. Вып.2. М., 1884. С.67.

рассудка. Идея Бесконечного, по Голубинскому, составляет главное начало и основание всякого индивидуального акта познания, будучи «насаждена от природы в нашем духе», в «высшей силе ума».¹

Голубинский также включал в свои философские построения платоновское положение о приоритетной роли идей истины, красоты и добра, которые, соответственно, должны проявляться посредством углубления человека в самого себя в трех «силах или способностях человеческой души» – «способности познания», «способности ощущения» (чувстве), «способности хотения» (воле).² Аналогично этому, утверждал философ, человек повсюду находит отражение премудрости, красоты и благодати Божественной, когда он обращается к познанию окружающего мира, углубляется в силы, законы и цели внешней природы.

В понимании Кудрявцева-Платонова идея «есть действительность, так как без нее невозможно действительное существование предметов».³ При этом познание идеальной основы чувственно постигаемых предметов осуществляется не эмпирическим путем, а через разум: идеи – это сверхопытная действительность. Соотношение идеи и предмета также рассматривается Кудрявцевым в русле следования платоновской философии: идея есть «постоянное, неизменное начало, иначе может быть названа сущностью в отличие от изменчивых выражений этой сущности – феноменов».⁴ Последние, по мысли русского философа, по отношению к идее (сущности) представляют собой нечто второстепенное и случайное не только по бытию, но и происхождению. Таким образом, у Кудрявцева-Платонова идея по отношению к предмету есть нечто первоначальное и основное, из чего следует, что идея служит целью развития феноменального бытия, а предмет существует для того, чтобы выразить или осуществить свою идею. Например, цель и назначение человека, отмечал православный мыслитель, заключается в осуществлении в своей жизни идеи или идеала человека как разумно-свободного существа.

Также в духе Платона философ рассматривал идеальную действительность как иерархию идей, многообразие мира которых он находит организованным согласно трем главным идеям – истины, добра, изящного (красоты). Эти идеи выражают известное совершенство вещей, каждая – в своей специальной сфере. Отсюда высшей и объединяющей

¹ Там же. Вып.1. М., 1884. С.72.

² Там же. С.38.

³ *Кудрявцев-Платонов В. Д.* Что такое философия? // *Кудрявцев-Платонов В. Д.* Соч.: В 3 т. Т.1. Вып.1. Сергиев Посад, 1893. С.27.

⁴ Там же. С.30.

все другие идеи, по Кудрявцеву-Платонову, должна быть идея совершенства. Данная идея есть идея совершенства абсолютного; это совершенство не мнимое, но действительно существующее. Таким образом, идеальный мир предстает у русского философа как восходящий по ступеням развития и завершаемый идеей абсолютного, которая служит объединяющей и связующей идеей всех прочих идей, образующих гармонический мир. В то же время абсолютная идея, совмещающая все свойства идеального бытия, выступает основанием всего существующего и последней целью бытия.

Необходимо отметить, что в данном случае, как и во многих других, Кудрявцев-Платонов развивал подход своего учителя, Голубинского, который, в частности, исходил из представления об иерархии идей. Голубинский признавал, что «идея о Бесконечном сама в себе одна, но из рассмотрения различных сторон, к которым обращена, представляется в различных видах».¹ Но различные виды одной и той же идеи о Бесконечном, составляющие многие идеалы, к которым стремится дух человека, не должны, по утверждению философа, рассматриваться как нечто отдельное от самой идеи. Они все соединяются в одной главной идее о Бесконечном и составляют нераздельное целое.

На сходных посылках строилась и концепция Карпова, который подчеркивал, что существует только одна идея – в значении безусловного-истинного и доброго в их единстве и тождественности, при этом данную идею философ понимал как выражение Божественной, полной идеи мира и его гармонии. Однако «одна истина и одно добро, ограничиваясь логическими формами, раздробляются на множество умственных и нравственных начал»,² так что «человеческий ум вместо одной идеи мира, имеет их множество, и все они таковы, что не обнимают его полноты, и потому не указывают существенной зависимости всех находящихся в нем творений».³ Частных идей образуется столько, сколько может быть понятий в категорических формах рассудка. В связи с этим Карпов подчеркивал роль философии в построении, гармоническом соединении идей. По его мысли, в основании философии должна быть идея, которая как основание идей находится выше опыта и не зависит от частных отраслей знания. Все остальные идеи вытекают из первой, следовательно, необходимо не построение, а развитие идей. Идея же, из которой должна быть развита философия, «не есть

¹ Голубинский Ф.А. Лекции философии. Вып.2. С.78.

² Карпов В.Н. Систематическое изложение логики. С.255.

³ Там же. С.109.

идеализация приобретенных опытом понятий, а непосредственное созерцание истины, сообразной с природой ума».¹

Рассматривая вопрос о роли философской системы Платона в развитии русской духовно-академической философии, следует иметь в виду, что для Карпова, Голубинского, Кудрявцева-Платонова, как и для других философов-теистов, воспринявших концепцию идей античного мыслителя, характерным является стремление к ее христианизации. Идея о Бесконечном у Голубинского, идея Абсолютного у Кудрявцева-Платонова, идея высочайшего Блага у Карпова есть не различные идеи абстрактно-абсолютного совершенства, но выступают в качестве идеи абсолютного совершенного Существа, которая находит свое осуществление в высшей и всеобъемлющей сфере проявления человеческого духа – в религии, где она является как идея Божества.

Влияние Платона ощущается и в теории познания православных философов. Русские философы-теисты использовали такой важнейший элемент платоновской теории, как усмотрение, созерцание умом – припоминание, по терминологии Платона, – сверхчувственных идей-сущностей. Так, Карпов выделял несколько видов созерцания, различая, во-первых, идеальное созерцание, при котором душа находится в состоянии страдательном, когда предмет созерцания действует на душу сам собой, а душа не сознает своей деятельности; и, во-вторых, умозрение как самодеятельную деятельность души, переносящую впечатления идеального созерцания в сознание. Первое осуществляется «умом практическим», второе – «умом теоретическим». Вместе с тем, будучи православным философом и высоко оценивая мысль Платона о созерцании действительной природы Существа Высочайшего, Карпов в качестве особого вида созерцания рассматривал духовное созерцание, связывающее человека с Богом.

Голубинский важнейшей частью учения Платона считал выделение в человеке высшей Богоподобной силы – ума, в котором скрываются высшие идеи о предметах сверхчувственных. Русский философ указывал, что у Платона можно найти верные понятия о деятельности ума. Особенно замечательно, на взгляд Голубинского, объяснение Платоном исторического происхождения и состояний духа, прежде всего такого состояния, когда дух находился в блаженном состоянии – непосредственном созерцании Божественных идей.

В свою очередь, Кудрявцев-Платонов отмечал, что Платон первым отличил ум как высшую способность человеческого духа, как лучшую, владычественную и божественную часть души, деятельность которой в «до-мирном состоянии души» состояла в созерцании чистых

¹ Карпов В.Н. Введение в философию. СПб, 1840. С. 38.

идеи самих по себе, а «в настоящем состоянии человека направлена главным образом внутрь самого себя и состоит в воспоминании идей и созерцании их».¹

Подчеркивая значимость данного положения теории античного философа, Голубинский и Кудрявцев-Платонов опирались на него при анализе познавательных способностей человека. Наряду со способностями к возникновению восприятий (представлений) и образованию понятий – чувством и рассудком – они выделяли в человеке особую способность к постижению сверхчувственного, которая обозначалась философами различными терминами – «ум» (Голубинский), «духовное» или «идеальное чувство», «способность к богопознанию», чаще – «разум» или «ум» (Кудрявцев-Платонов). Эта способность состоит в интуитивном познании сверхчувственного при помощи непосредственного восприятия или созерцания.

Вместе с тем следует иметь в виду, что восприятие платоновского учения русскими философами-теистами было далеко неоднозначным. Влияние Платона на духовно-академическую мысль во многом было опосредовано святоотеческим наследием. Поэтому для христианизированного платонизма духовно-академического философствования было неприемлемо отрицание Платоном подлинности существования феноменального мира, созданного Богом. Например, Голубинский, указывая на односторонность учения Платона, заявлял, что «существует не одно неизменяемое, но имеют также действительное бытие и все вещи, ограничиваемые пространством и временем».² А его ученик справедливо замечал: «Хотя Платон не отвергает совершенно реальности внешних предметов, но эта реальность по отношению к истинному бытию вещей есть какая-то несовершенная, полуистинная. Если мир идей есть бытие подлинно сущее, то мир явлений в сравнении с ним может быть назван чем-то не сущим».³

Кудрявцев-Платонов считал несомненной заслугой Платона то, что он первый поставил вопрос о значении общих понятий и отношении их к действительному бытию. Платон, как подчеркивал, русский философ, совершенно верно старался к субъективному понятию найти объективный его коррелят, определить, что соответствует ему вне человеческого ума. Вместе с тем православный мыслитель видел ошибку Платона в том, «что вместо того, чтобы искать этот коррелят в сущно-

¹ Кудрявцев-Платонов В.Д. Метафизический анализ идеального познания // Кудрявцев-Платонов В.Д. Соч. Т.1. Вып.3. С.346.

² Голубинский Ф.А. Лекции философии. Вып.2. С.8.

³ Кудрявцев-Платонов В.Д. Метафизический анализ эмпирического познания // Кудрявцев-Платонов В.Д. Соч. Т.1. Вып.2. С.73.

сти, заключающейся в самих же вещах, он олицетворил эту сущность в виде идеи, как предмета, существующего вне вещей и отдельно от них; другими словами, – в том, что он идеям приписал самобытное существование».¹

Таким образом, в отличие от Платона, русские философы-теисты исходили из действительности бытия не только идеального, но и предметного мира. Более того, общей линией московской теистической школы, к которой можно отнести Голубинского и Кудрявцева-Платонова, стало признание подлинности существования как материальной, так и духовной сторон бытия, их необходимости друг для друга и объединения в одном начале, находящемся над миром и отличным от мира. Данное положение обосновал в своем учении Голубинский, который полагал таким началом Бесконечное Существо.

Следуя своему учителю, Кудрявцев-Платонов также сделал попытку разрешить проблему дуализма духа и материи через обоснование понятия Абсолютного совершенного Существа (Бога) как лежащего над миром начала, возвышающегося и над духом, и над материей, обеспечивающего единство мира. Главные положения его философской системы, которую сам философ назвал трансцендентальным монизмом, сводятся к следующему: «существует мир духовный, существует мир физический, существует абсолютно совершенное Существо, совмещающее в себе полную истину бытия и знания, – Бог».²

Оригинальную концепцию разработал Карпов. В его трактовке мир делится на мир физический (мир явлений) и мир духовный (абсолютный). Первый необходимо обнаруживает свое бытие внешне и как явление может быть естественно или искусственно подведено под один из органов чувств; второй по самому свойству своего бытия не может и не имеет нужды проявляться физически, с существованием его философ связывает «полноту высочайших совершенств, от которых нельзя ничего отнять, и к которым нечего прибавить».³ Наряду с этим существует и третий мир – метафизический (сверхчувственный или мыслимый), слагающийся, с одной стороны, из абсолютного и чувствопостигаемого, с другой стороны – из субъекта и объекта. Таким образом, философская система Карпова приобретает характер синтетизма, поскольку она «рассматривает знание и бытие, идеальное и реальное в нераздельном и коренном существовании их, а не выво-

¹ *Кудрявцев-Платонов В.Д.* Метафизический анализ рационального познания // Там же. Т.1. Вып.3. С.5.

² *Кудрявцев-Платонов В.Д.* Об основных началах философского познания // Там же. Т.1. Вып.1. С.53.

³ *Карпов В.Н.* Введение в философию. С.29.

дит одного из другого и этот вывод почитает невозможным».¹ Значение синтетизма, по мысли Карпова, состоит в том, что он естественно и легко разрешает многие важные проблемы, признанные неразрешимыми, а именно те, которые имеют целью согласовать в человеческом представлении конечное с бесконечным, временное с вечным, бытие с познанием, сущность с явлением и т.д. Философский синтетизм «все эти крайности сводит в сверхчувственном или мыслимом, развивая его из реальных бытий: природы, человека и Бога».²

В плане раскрытия проблемы влияния платоновского учения на формирование концепций субъективности в русской духовно-академической философии важным представляется идущее от Платона противопоставление реального, объективного, существующего вне нашего ума мира, и субъективного, основанного на понятиях и ими выражаемого познания. Наиболее полно и глубоко понятие субъективности рассмотрел Кудрявцев-Платонов, который исходил из признания истинности как бытия субъективного, так и бытия объективного. Под первым философ понимал «существование своих представлений, мыслей, психических состояний, как «субъективных состояний своего «я», «бытие всех психических феноменов, подпадающих сознанию нашего я, – существование того, что мы называем субъективным миром». Субъективному бытию («наше я и его состояния») противопоставит объективное бытие («не я, или предметов, вне меня находящихся»)³.

Противоположность объективного и субъективного выявляется у Кудрявцева-Платонова и в производимом им метафизическом, по его определению, анализе трех ступеней познания – эмпирического, рационального, идеального. Суть данного анализа заключается в выявлении степени соответствия человеческого познания с познаваемыми предметами. Это, в свою очередь, предполагает рассмотрение как субъективных законов познавательной деятельности человека, так и объективного значения познания. Поэтому метафизический анализ форм познания у Кудрявцева-Платонова предстает как определение роли объективных и субъективных элементов в их содержании.

В несколько ином плане решал проблему субъективности Карпов, который рассматривал субъективное и объективное не только через их противопоставление (мыслящий субъект и мыслимый объект), но и через соотнесение (по определению одного из них определяется и другое) и взаимосвязь. Исходной точкой рассуждений философа является

¹ Там же. С.70.

² Там же. С.72.

³ *Кудрявцев-Платонов В.Д.* Об основных началах философского познания. С.49–50, 51.

положение о том, что «субъект есть начало мыслящее – человек; объект – то, о чем человек мыслит, то есть физическое и духовное».¹ Но духовное и физическое начала, полагал русский мыслитель, находятся во взаимной связи и выражаются в общих результатах, при этом первым результатом их взаимного ограничения выступает человек и его деятельность.

В трактовке Карпова физическое и духовное, входя в природу человека и его деятельности, существуют объективно, независимо от их участия в человеческом бытии. Но, будучи соединены в человеке, сделавшись единым нераздельным субъектом, сознающим себя как себя, они дают бытие миру сверхчувственному, отличному от физического и духовного. Таким образом, исчезает, по мысли Карпова, непосредственное соотношение как между физическим и духовным, так и между субъектом и объектом. Отсюда, делал вывод философ, «между субъектом и объектом существует новый мир, как условие взаимной связи их, – такой мир, который сам по себе не будучи не субъективным ни объективным, развивается из элементов того и другого».² Этот мир определялся им как метафизический или сверхчувственный.

Исследуя вопрос о воздействии наследия античного мыслителя на специфику подхода русских философов-теистов к решению проблемы субъективности, следует иметь в виду, что для русского философствования было характерным восприятие традиции платонизма не только в связи с учением Платона об идеях, но с идеализмом вообще (в историко-философском плане), с реализмом в споре об универсалиях, с априоризмом и рационализмом в теории познания, со спиритуализмом и телеологией в онтологии.³ В русле рассматриваемой проблемы заслуживает внимания обращение представителей духовно-академической философии к концепциям врожденных идей (Декарт) и априорных понятий (Кант). Как справедливо указывали Голубинский и Кудрявцев-Платонов, платоновское учение об идеях как припоминаниях можно рассматривать как первую мысль теории врожденных идей.

Следует отметить, что в современных историко-философских исследованиях принято различать понятия «врожденное знание» и «априорное знание». Первое понятие есть выражение позиции классического рационализма нового времени (Декарт, Лейбниц), который признавал врожденным, заранее заложенным в интеллекте само содержание знания. Раскрытие же сущности второго понятия необходи-

¹ Карпов В.Н. Введение в философию. С.101.

² Там же. С.31–32.

³ См.: Абрамов А.И. Платон в России // Русская философия: Словарь. М., 1999. С.378.

мо требует разграничения позиций Канта и предшествующих ему философов-рационалистов. Согласно Канту, доопытным, априорным является только форма, способ организации знания. Однако представители русской духовно-академической философии зачастую не делали различия между понятиями «врожденные идеи» и «априорные категории», те и другие рассматривались ими как доопытные формы знания. Например, Кудрявцев-Платонов заявлял, что в споре сенсуалистов и рационалистов занимает сторону последних, признавая «категории, по терминологии Декарта, врожденными, по терминологии Канта, априорными понятиями нашего рассудка».¹

Концепция врожденного знания привлекала внимание многих русских философов-теистов XIX века, хотя не все из них использовали термин «врожденные идеи». Так, Сидонский проводил разграничение между понятиями «умопроизводными» (a priori), образованными силой ума, и «бытопроизводными» (a posteriori), заимствованными из опыта. Вместе с тем он указывал на наличие в уме человека «известного настроения для правильного разумения природы» – нескольких таких представлений, тайных, важных мыслей, неразрывно связанных с разумной природой человека, «которые объемлют собой всю совокупность сущаго». Только посредством этих представлений, или идей, ум человека может постигнуть «образ бытия целого мира при всех слабых намеках на сей образ, какие дает жизнь предметов, взятых по частно».² Вышеизложенное позволяет сделать вывод о том, что Сидонский, по сути, признавал существование в душе человека врожденных идей, последние для него – это «чаяние Божества, убеждение в бессмертии, живое хотя темное чувство своей свободы»,³ которые сопровождают человека на всех этапах развития его мышления.

Что позволяет считать, что Карпов также исходил из наличия врожденных идей в душе человека? Во-первых, в одной из своих работ он высказывал несогласие с эмпиризмом Локка, который отвергал существование врожденных идей, вследствие чего должен был отвергнуть действительность внутреннего законодательства, направляющего стремления человека к истине и добру.⁴ Во-вторых, хотя, кроме указанного момента, Карпов не употреблял термин «врожденные идеи», ход его рассуждений свидетельствует о четко выраженной позиции

¹ Кудрявцев-Платонов В.Д. Метафизический анализ рационального познания. С.155.

² Сидонский Ф.Ф. Введение в науку философию. С.207–208.

³ Там же. С.302.

⁴ Карпов В.Н. Вступительная лекция в психологию // Карпов В.Н. Христианское чтение. 1868. №2. С.193.

философа. С точки зрения православного мыслителя, «в человеческой душе наперед уже есть общее, только не логическое или формальное, а метафизическое и реальное; так как человек по самой своей природе – метафизик». ¹ Этим общим, неизменным началом человеческого духа при всеобщей изменяемости во внешнем мире являются идеи ума. Как отмечал философ, «приобретая познания, мы измеряем их истиной, которой никогда не приобретали; а совершая поступки, поставляем их пред зеркалом добра, которого никогда не видывали». ²

Кудрявцев-Платонов выделял две стороны концепции врожденных идей – положительную и отрицательную. Положительная сторона, на его взгляд, заключается в том, что, согласно этой концепции, идея о Боге не может происходить ни из опыта, ни из рефлексии над данными опыта, но есть а priori принадлежащая человеческому уму идея. Заслугу Декарта русский философ также усматривал в утвердительном ответе на вопрос о степени достоверности коренных понятий человеческого ума и их соответствии действительному бытию.

Вместе с тем Кудрявцев-Платонов подверг критическому анализу концепцию врожденных идей Декарта. Отрицательную сторону ее он видел в стремлении объяснить сам факт априорности (доопытности) понятием врожденности. Философ был не согласен с Декартом и в том, что врожденность законов и основных понятий человеческого разума является достаточной порукой их достоверности. В результате, как отмечал Кудрявцев-Платонов, философы после Декарта ограничивались исчислением и определением данных понятий, оставляя в стороне вопрос об их происхождении и отношении к бытию.

Русский философ подчеркивал, что дело не в том, есть ли в человеке врожденное или природное стремление образовывать такие понятия, но в том, как они образуются и какое значение имеют; однако, по его мнению, теория врожденных идей ничего об этом не говорит. Если бы учение о врожденных идеях обосновывало бы только положение о том, что идеи не происходят от опыта или не создаются самодеятельностью рассудка, можно было бы, на взгляд Кудрявцева-Платонова, вполне принять его, хотя бы им и не решался вопрос, как же именно оно происходит. Но поскольку данное учение утверждает, что именно идеи существуют в нас в виде заложенных в уме определенных понятий, то оно, считает Кудрявцев-Платонов, неизбежно вызывает много вопросов, при этом главный из них касается того, что нужно понимать под врожденностью.

¹ Карпов В.Н. Систематическое изложение логики. С.253–254.

² Там же. С.254.

Таким образом, слабой стороной учения Декарта, по мнению русского философа-теиста, является недостаточная разработанность теории врожденных идей, так как в данном учении много неясного; нельзя, в частности, достаточно точно определить, какие именно понятия, кроме идеи Бога и нравственных идей, признаются врожденными и не происходящими из опыта. Для Кудрявцева-Платонова было существенным и то, что Декарт не дал определенного ответа на вопрос о первичной гносеологической форме врожденных идей; это позволяло думать, что он понимает эту врожденность в смысле существования в человеческом разуме ясных и определенных понятий.

Именно данное положение концепции врожденных идей стало основным объектом критики со стороны эмпиризма. Русский философ указывал на правомерность такой критики. Но, по мнению Кудрявцева-Платонова, эмпиризм был не прав в том отношении, что, отвергнув врожденность категорий в декартовском смысле, счел себя вправе отвергнуть существование каких-то ни было априорных элементов в познании.

В целом русский философ не принял концепцию врожденных идей. Кудрявцев-Платонов отмечал, что понятие врожденности есть по существу антифилософское понятие. Дело философии должно состоять в объяснении причины и способа образования идей, а понятием врожденности отсекается путь к дальнейшему исследованию причины их происхождения.¹ Исходя из этого, Кудрявцев-Платонов делал вывод о неправомерности названия «врожденные идеи». Однако философ считал возможным использование понятия врожденных идей при анализе им рациональной и идеальной ступеней познавательного процесса и стремился дополнить «недостаточное», по его словам, в теории, созданной Декартом и Лейбницем.

Как уже отмечалось, Кудрявцев-Платонов употреблял термины «врожденные идеи» и «априорные понятия» как тождественные. Основываясь на изложенном выше анализе концепции врожденных идей, осуществленным русским мыслителем, можно утверждать, что он, отвергая врожденность идей и понятий в картезианском смысле, признавал последние в качестве априорных элементов. Не случайно важной стороной учения Канта Кудрявцев-Платонов считал доказательство существования в познавательной способности человека независимых от опыта форм познания и априорных понятий. Преимущество Канта перед другими философами, полагал православный философ, состоит в том, что тот не остановился на одном внешнем признаке априорности,

¹ См.: Кудрявцев-Платонов В.Д. Об источнике идеи Божества // Кудрявцев-Платонов В.Д. Соч. Т.2. Вып.2. С.25.

но прямо указал на внутренние, существенные свойства этих понятий (всеобщность и необходимость) и на невозможность объяснить данные свойства из опыта.

Проводя анализ рационального познания, Кудрявцев-Платонов отмечал, что все люди без исключения имеют понятия о тождестве и противоречии, причине и действии, возможном и действительном и пр., и что они принимают эти понятия в одинаковом смысле, иначе было бы невозможно само мышление и познание, которое представляет факт всеобщий и необходимый. Но в то же время философ полагал, что категорические понятия принадлежат к числу самых абстрактных понятий рассудка и на них слишком заметна работа рефлектирующей философской мысли, чтобы они могли быть признаны первоначальным и всеобщим достоянием человеческого разума, врожденными понятиями в точном смысле. Отсюда философ делал вывод о необходимости признания возможности существования в душе человека априорных начал познания в форме не сознанных или, точнее, не познанных элементов знания, в их отличии от позднейших представлений и понятий.

Дальнейшее же преобразование первоначальных элементов рационального познания в определенные понятия обуславливается, по Кудрявцеву-Платонову, не только постоянным развитием самостоятельно действующей силы разума, но и опытом. При этом опыт философом понимался в самом широком значении этого слова: не только как совокупность внешних впечатлений, но и как усвоение различного рода понятий и познаний от окружающих нас лиц. Кудрявцев-Платонов не отвергал значение опыта в деле рационального познания. Отличие своей позиции от позиции эмпириков он видит в том, что допускает наряду с опытом другой источник познания – разум, с исключительно ему принадлежащим априорным содержанием.

Таким образом, применительно к рациональному познанию, врожденные или априорные элементы знания, утверждал философ, – это не более или менее отчетливо сознаваемые и определенные понятия о причине, субстанции, тождестве и пр., но первоначальные и присутствующие каждому мыслящему существу категорические воззрения, обуславливающие всю познавательную деятельность человека.¹

Анализируя идеальное познание, Кудрявцев-Платонов стремился следовать своему учителю, который полагал, что «идея о Бесконечном приобретает человеком не во времени, но первоначально прирожде-

¹ См.: *Кудрявцев-Платонов В.Д.* Метафизический анализ рационального познания. С.157–158.

на человеку».¹ Однако, в отличие от Декарта, Голубинский по-иному решал вопрос о первичной форме врожденных идей, отмечая, что «идея ума о Бесконечном есть только темное, тайное некоторое предчувствие Бесконечного, а не ясное созерцание Его, есть прежде-опытное, неисчерпаемое для определенных понятий разума, представление о чем-то неограниченном».² Следует заметить, что подобный взгляд на идею Бога высказывали и другие представители духовно-академической философии. Сидонский говорил о каком-то тайном предрасположении души к усвоению откровения, предчувствии души мыслить идею Божества. По мысли Карпова, глубоко сокрытое в душе человека, существующее как смутный образ идеальное единство истинного и доброго, осознается лишь в ходе деятельности рассудка, воплощается в формах мышления (понятиях и суждениях) и нравственного самоопределения.

Развивая данное положение, Кудрявцев-Платонов имел в виду, что врожденными являются не идеи, а способность идей, то есть ум или способность к познанию сверхчувственного, прежде всего идеи абсолютно совершенного Существа – Бога. Все возражения против теории врожденных идей, по мысли философа, «теряют всякое значение, как скоро мы станем признавать врожденным не какое-либо определенное понятие о Боге, в котором ясно выражается участие самодеятельности нашего разума, и не какое-либо определенное представление о нем, в котором видны следы деятельности воображения, но именно идею о Боге как некоторое априорное начало, возбуждающее деятельность нашего ума к произведению различных представлений и понятий о Боге».³

Представляется важным отметить также следующее «дополнение» учения Декарта, сделанное русскими философами-теистами. Осуществляя анализ идеального познания, Кудрявцев-Платонов указывал, что теория врожденных идей, допуская один субъективный элемент познания, – способность познавать сверхчувственное, упускает из виду другой – действие на эту способность познаваемого объекта.⁴ Отсюда, заключал философ, необходимо допустить действие реального объекта на данную способность. Здесь также следует иметь в виду, что и в этом положении Кудрявцев-Платонов развивал мысль, высказанную ранее Голубинским: идея о Бесконечном «не может родиться из ниче-

¹ Голубинский Ф.А. Лекции философии. Вып.2. С.83.

² Там же. С.68.

³ Кудрявцев-Платонов В.Д. Метафизический анализ идеального познания. С.286.

⁴ Кудрявцев-Платонов В.Д. Об источнике идеи Божества. С.27.

го, она происходит из соответствующего ей предмета, и следовательно сей предмет существует».¹

Непосредственным результатом влияния учения Декарта на русскую духовно-академическую философию можно считать не только осуществленную ее представителями оригинальную интерпретацию теории врожденных идей, но и их попытки рассматривать субъективное начало как исходный пункт философских построений. Так, Карпов, стремился определить начало философии в человеческом субъекте, под которым он подразумевал не частное лицо, а целое человечество. При этом, по мнению русского философа, ни чувство, ни мышление, ни постулаты закона, ни идея Бога не могут быть положены в основание философии, а все признаки ее субъективного начала (ясность и всеобщность) более всего могут быть отнесены к сознанию (положение: я сознаю). Как писал Карпов, «сознание, понимаемое в смысле теоретическом и нравственном (совесть), по всей справедливости может быть названо первою истиною; потому что все, входящее в сферу человеческой жизни, и являющееся в ней, как наше, делается таким единственно под условием сознания».² Таким образом, сознание рассматривалось философом как сила субъекта и условие субъективно-человеческой деятельности.

Вместе с тем понимание Карповым сознания как субъективного основания философии отличалась от трактовки субъективности в западноевропейском рационализме Нового времени. В последнем случае речь идет, как отмечают исследователи, о субъективности как абсолютном Я, чистом самосознании, теоретическом принципе логики.³ Карпов же рассматривал сознание как силу психическую. Психическое у него отождествлялось с нравственным, а сознание с совестью. Следует также заметить, что Карпов не отдавал предпочтения мышлению перед другими способностями человека. Основанием философии, на его взгляд, правильнее считать то, которое непосредственно известно не уму, а вообще человеку. При этом в духе охарактеризованного выше синтетизма сознание рассматривается Карповым конкретно, не только с его субъективно-формальной стороны, как психической силы, но и со стороны объективной или содержательной. Как отмечал философ, в человеке «невозможно ни сознание без сознаваемого, ни сознаваемое без сознания; эти элементы, не соединяясь взаимно, не существуют для человека».⁴

¹ Голубинский Ф.А. Лекции философии. Вып.2. С.84.

² Карпов В.Н. Введение в философию. С.54.

³ См.: Быкова М.Ф. Мистерия логики и тайны субъективности. М., 1996.

⁴ Карпов В.Н. Введение в философию. С.61.

Если же сознание в значении философского начала принимается как со стороны формы, так и со стороны содержания, то оно, по мысли Карпова, есть единственное начало всего, что человек мыслит, что чувствует, чего желает и к чему стремится. Через сознание же человек познает всякое бытие, а это означает, по Карпову, что сознание есть начало не только познания, но и бытия, поэтому его можно считать началом формально-реальным. Отсюда философ делал вывод о том, что истину, представляющуюся в сознании первой, непосредственно известной, ясной и всеобщей, необходимо считать и объективной стороной начала философии.

Не менее существенное влияние, чем учение Декарта, на духовно-академическую мысль оказала философская система Канта. Русские философы-теисты не могли не занять определенной позиции по отношению к кантовской теории познания. Они соотносили свои взгляды с воззрениями Канта, подвергая критике многие положения немецкого философа. Вместе с тем критическое отношение к кантовским выводам становилось для русских философов отправной точкой для построения своих собственных гносеологических концепций. Вслед за Кантом они обращались к исследованию познавательных способностей человека и соответственно ступеней процесса познания, применительно к чему ставились и решались следующие вопросы: соответствует ли познанию о вещах действительное бытие и в какой мере достоверно познание?

Внимание русских философов-теистов привлекало выделение Кантом объективного и субъективного элементов знания. Кудрявцев-Платонов признавал вполне обоснованным вывод немецкого философа о том, что образ внешнего мира складывается «из двух элементов – субъективного, нам принадлежащего, и объективного, привходящего извне путем впечатления», и что «мы имеем перед собой не предметы как они есть сами по себе, но произведение двух фактов: субъективного и объективного – произведение, не дающее в чистом виде ни того, ни другого».¹ Такой взгляд на познание оказался созвучным и философской позиции Карпова, согласно которому, во всех познаниях человека нет ничего только как со стороны мира объективного, так и со стороны субъекта; во всех субъективных формах умственной, нравственной и эстетической деятельности человека есть содержание, заимствованное им от внешней природы.

Но для русских философов-теистов было неприемлемым положение Канта о том, что внешний мир как познаваемый объект недоступен

¹ Кудрявцев-Платонов В.Д. Метафизический анализ эмпирического познания. С.83.

чувственному познанию. Так, Карпов критиковал Канта за то, что тот стремился отвергнуть авторитет чувства и расторгнуть тесную связь человека с внешнею природою без всякой уважительной причины» и «самые предметы чувственного усмотрения представлял как что-то неопределенное».¹ А Голубинский решительно возражал против вывода Канта о невозможности составить точного представления о предметах и полагал, что причина происхождения представлений находится вне человека, в действующих на органы чувств предметах, при этом последние по отношению к чувственным представлениям «есть не только причина их, но первообразы, которым они точно соответствуют».²

Таким образом, представители духовно-академической философии не принимали субъективизм Канта по отношению к чувственному познанию. Наиболее глубокую критику кантовского субъективизма дал Кудрявцев-Платонов, который замечал, что препятствием к тому, чтобы представление было верным отображением предмета, служит, по Канту, примешивание субъективного элемента к представлению и в целом всему познанию. Поэтому термин «субъективный» у Канта, как заключал Кудрявцев-Платонов, означает не только не происходящий извне, нам принадлежащий; но более того – не соответствующий действительности, не имеющий истины сам по себе. Следование данному положению неизбежно, по мысли русского философа, приводит Канта к следующему выводу: как скоро в акте познания есть субъективный элемент, то этот элемент, как не соответствующий истине, делает и самый этот акт также не соответствующим истинному бытию вещей.

Кудрявцев-Платонов, напротив, полагал, что субъективность того или иного элемента познания вовсе не означает его неистинность, а само название «субъективный» указывает только на способ происхождения данного термина – не от объекта непосредственно, а от познавательной способности человека. Вполне возможно, утверждал русский философ, что этот субъективный элемент совпадет с объективным, будет общим и познающему, и познаемому и таким образом будет выражением истинно сущего в вещах. Кроме того, Кудрявцев-Платонов, в отличие от Канта, признавал возможность разделения объективной и субъективной сторон в представлениях и соответственно формирования понятий о вещах, как они есть, следовательно, «несправедлива мысль, будто мы должны вращаться постоянно в заколдованном кругу наших субъективных представлений без всякого выхода

¹ Карпов В.Н. Философский рационализм нового времени // Христианское чтение. 1860. Ч.1. С.311.

² Голубинский Ф.А. Лекции философии. Вып.2. С.21.

из них к действительным вещам».¹ Таким образом, основное положение Канта о смещении в чувственном познании субъективного и объективного элементов не дает еще права, по мнению русского философа, делать вывод о полной субъективности человеческого познания и невозможности знать действительные предметы.

Представители духовно-академической философии критиковали субъективизм Канта и при рассмотрении рационального познания, в связи с чем высказывалось принципиальное несогласие с тезисом о субъективном значении рациональных понятий и идей. Согласно позиции немецкого философа, категориям как априорным понятиям рассудка нет ничего соответствующего в действительности, в самих познаваемых предметах, они есть не что иное, как чистые субъективные формы нашего рассудка, прилагаемые к представлениям, чтобы составить познание о них.

Кант, как указывал Карпов, через «допущение вышеопытных понятий рассудка, или категорий, приписал уже уму силу и право давать законы внешней природе, независимо от опыта, подчиняя ее самостоятельно полагаемому умом порядку, и даже едва ли не мыслить ее, как мир явлений, в себе самом».² Русский философ утверждал, что априорический элемент необходимо присутствует в мышлении, поскольку сила мыслящая (рассудок) и ее законы принадлежат душе самой по себе и имеют нужду только в возбуждении. В то же время нельзя исключать из мышления и сторону *a posteriori*, так как «в области силы мыслящей нет ничего, принадлежащего собственно ей, кроме ее готовности, по предписанию законов, взаимно соединять все, что получается; а этим она, при посредстве представлений, обязана миру внешнему и внутреннему».³ Таким образом, мышление, согласно Карпову, не может быть деятельностью чисто априорической, в своем полном и правильном виде оно есть деятельность рассудка *a priori* и *a posteriori*.

Аналогичную позицию занимали и другие философы-теисты. В трактовке Голубинского, например, законы, выражаемые категориями, существуют не только в размышлении, но и в самих вещах; и поскольку разум занимает середину между умом и чувственностью, которые непосредственно обращены к бытию – один к неизменяемому, а другая к изменяемому, то и каждая из главных категорий разума может иметь приложение частично к бытию феноменальному, частично к самой сущности вещей. Кудрявцев-Платонов утверждал, что, считая катего-

¹ Кудрявцев-Платонов В.Д. Метафизический анализ эмпирического познания. С.179.

² Карпов В.Н. Философский рационализм нового времени. С.311.

³ Карпов В.Н. Систематическое изложение логики. С.73.

рии чисто субъективными формами познания, Кант не считал возможным определение значения этих форм самих по себе; признавая их априорными, необходимыми условиями деятельности познавательной силы человека, он не хотел задавать себе вопроса: почему природа рассудка устроена так, а не иначе. Отсюда Кудрявцев-Платонов делал вывод: «Кант, сам того не сознавая, приходит к результатам прежней теории врожденных идей, которая отказывалась от исследования об их начале и взаимной связи под тем предлогом, что они врождены нам».¹

Как отмечал Кудрявцев-Платонов, в самой теории Канта нет еще основания для полного субъективизма, поскольку он исходил из той посылки, что человек не знает и не может знать, соответствует ли действительность его понятиям о ней. Это, в свою очередь, допускало различные возможности для толкования сути процесса познания: 1) что вещи имеют свои законы бытия, отличные от тех законов, которые налагают на феномены познающий субъект; 2) что законы, налагаемые на феномены познающим Я, сходятся с действительными законами бытия вещей самих по себе. Но Кант остановился лишь на первой возможности, в то время, как вторая возможность, допускаемая, а затем игнорируемая Кантом, имеет, на взгляд русского философа-теиста, веские доводы для ее признания.

Кудрявцев-Платонов выявил целый ряд противоречий в учении Канта. Так, немецкий философ, кроме априорных форм познания, признавал независимое от человека существование чувственного материала его познания, данного в ощущениях, источником которых служат неизвестные ему вещи сами по себе. Но это, замечал русский мыслитель, противоречит кантовскому положению о субъективном значении категорий, так как оказывается, что категорические определения переносятся на такого рода бытие, которое вовсе не подчинено законам разума. Чем, например, спрашивал Кудрявцев-Платонов, являются категории множества (количества) и различия (качества), причины и действия, бытия и небытия – субъективными формами человеческого познания или они выражают действительно существующее?

По мнению философа, правильным выходом из данного затруднения Канта должно быть согласование существования независимого от человека бытия с возможностью познания его по началам разума. Таким образом, субъективизму Канта в истолковании категорий Кудрявцев-Платонов противопоставлял понимание последних как реальных форм или определений не только знания, но и познаваемого при помощи мышления бытия. Он писал: «Я и не я, мир внутренний и внеш-

¹ Кудрявцев-Платонов В.Д. Метафизический анализ рационального познания. С.105.

ний, духовный и физический, представляя существенные отличия, не представляют однако же абсолютной противоположности между собой».¹ Между познающим Я и познаваемым внешним миром, полагал философ, должно находиться что-либо общее, их связывающее и объединяющее; этим объединяющим началом и служат категории.

Дав критическую оценку субъективизма Канта, Кудрявцев-Платонов изложил собственную трактовку априорности, которая базируется на том положении, что человеческое познание является результатом взаимодействия двух факторов: познающего и познаваемого, самостоятельной, по известным законам совершающейся деятельности разума и воспринимаемых душой объектов, на которые простирается эта деятельность. Отсутствие одного из этих факторов, отмечал философ, сделало бы невозможным и самое познание. Соответственно признаки Кудрявцевым-Платоновым априорности основных элементов рационального познания (категорий) вовсе не означают утверждение полной независимости этого познания от опыта, но лишь то, что «основание в категорических определениях находится в душе независимо от предметов опыта; но возникают они в нашем уме вместе с воздействием на нас этих предметов, по поводу их, хотя и не от них».²

Философ подчеркивал, что понимать априорность категорий следует не в психологическом смысле – как обозначение временного предшествования их опыту, как существование их в виде готовых форм или схем, которые затем накладываются на привносимое извне содержание. Психологически эти формы, по мысли Кудрявцева-Платонова, могут быть названы априорными лишь в том общем смысле, что каждому определенному познанию должен предшествовать производитель его – наше я с имманентными ему законами познания. Первый акт познавательной деятельности человека лежит за пределами его сознательной жизни и поэтому недоступен его самонаблюдению. Но поскольку деятельность внешних чувств обнаруживается с самого первого момента существования человека, а усвоение чувственных впечатлений составляет уже некоторый первоначальный вид опыта, можно предположить, указывал русский философ, что и в первоначальной, предсознательной стадии существования души категории возникают одновременно с опытом, а не прежде него. Таким образом, заключал Кудрявцев-Платонов, потенциально заключающиеся в природе человеческого разума категории получают свою актуальность посредством воздействия на него впечатлений извне, совокупность этих впечатлений философ называет опытом.

¹ Там же. С.167–168.

² Там же. С.157.

Однако, заявляя о роли опыта в образовании категорических понятий, Кудрявцев-Платонов имел в виду не внешний, но внутренний опыт, под которым он понимал «сознание наших собственных психологических состояний и самонаблюдений».¹ Именно данные такого опыта служат для разума теми фактами, посредством наблюдения и анализа которых у человека образуются первоначально определенные понятия о категориях. Например, указывал философ, через сознание своего Я, собственного существования человек получает самое близкое и непосредственное понятие о бытии; в то же время сознание своего Я как сущего возможно не иначе, как через отличие себя от чего либо иного, через противоположение себя не-Я. Если анализировать этот коренной факт самосознания, замечал философ, далее, то легко можно открыть в нем источник таких категорических понятий, как бытие и небытие, тождество и различие, утверждение и отрицание и т.д.

Следует иметь в виду, что русский философ исходил из признания необходимой роли опыта как в первоначальном происхождении категорий в человеческом разуме, так и в последующем образовании из них сознательных категорических понятий. В человеческом Я как существе живом и деятельном, замечал Кудрявцев-Платонов, присутствуют различные силы и способности, с помощью которых оно вступает в разнообразные отношения к окружающему его не-Я или миру внешнему. Отсюда сознание этих отношений как к своим собственным силам и способностям и приобретенному при помощи их содержанию психической жизни, так и к внешней действительности, служит, по мысли философа, источником дальнейших категорических понятий. При этом «по отношению к своим собственным способностям и силам, наше я сознает себя, с одной стороны, их началом и связующим единством, с другой, самые эти способности своими, себе принадлежащими».²

Таким образом, самосознание, внутренний опыт Кудрявцев-Платонов рассматривал как источник большей части категорических понятий, указывая при этом, что такое происхождение понятий из опыта вполне согласуется с учением об их априорности, поскольку этот внутренний опыт есть «сознательное и раздельное умопредставление или воззрение тех самых форм и природных элементов нашего разума, которые и прежде в нем находились, но в состоянии безотчетном и смешанном с предметным содержанием».³

¹ Там же. С.160.

² Там же. С.161.

³ Там же. С.162.

Таковыми же субъективными, как категории рассудка, формами познавательной деятельности признавались у Канта и идеи ума. Подвергая критическому анализу учение Канта об идеях, философы-теисты направляли главное внимание на его вывод о формально-субъективном происхождении и значении идеи о Боге, с чем православные мыслители были не согласны. Эта общую установку философов духовных академий наиболее последовательно выразил Кудрявцев-Платонов. Сам Кант, отмечал русский философ, допускает, что, возможно, идеям соответствуют реальные предметы, но человеку это не известно, это невозможно доказать. В связи с этим Кудрявцев-Платонов заявлял, что Кант не имеет права утверждать, что идеи имеют только формальное или регулятивное значение.

С точки зрения Кудрявцева-Платонова, оставаясь на позициях кантовского субъективизма, невозможно понять природу человеческого разума вместе с его априорными законами и понятиями; объяснить их происхождение и значение можно лишь через признание того, что этим законам и формам есть нечто соответствующее в реальном бытии. Соответственно одним из выводов критики Кудрявцевым-Платоновым кантовской теории идей стала мысль о том, что идея о Боге, как и прочие идеи, не будучи абстрактным понятием рассудка, не может быть только формальным или регулятивным началом, а priori принадлежащим разуму. «Само существование этой идеи в нашем духе, – по мысли Кудрявцева-Платонова, – предполагает действие на нас реального, вне нас находящегося, объекта этой идеи, а с нашей стороны, восприятие этого действия, тот опыт, который требовал Кант для удостоверения объективного характера этой идеи, но которого он не допускал благодаря своему, чисто субъективному воззрению на познание».¹

Подводя итог вышеизложенному, можно утверждать, что воздействие западных концепций субъективности на русскую духовно-академическую философию, с одной стороны, сводится к идущему от Платона противопоставлению объективного и субъективного в бытии и познании, рассмотрению проблемы субъективности в связи с понятием познания, а, с другой стороны, – к получившей развитие в классической европейской философии гносеологической традиции рассмотрения субъективности, а именно – к разрабатываемому там пониманию ее как необходимого условия объективного знания, объективности. При этом преобладающей тенденцией в исследовании понятия субъективности русскими философами-теистами является употребле-

¹ Кудрявцев-Платонов В. Д. Метафизический анализ идеального познания. С.256.

ние его в связи как с общим понятием познания, так и с анализом различных познавательных способностей человека. Существенно и то, что данное воздействие выражается также в формировании представителями духовно-академической философии трактовки субъективности как врожденного, а priori принадлежащего человеческому уму знания.

Вместе с тем следует отметить своеобразие развиваемых русскими философами взглядов на проблему субъективности, которое заключается, прежде всего, в ином, чем в западной философии, понимании связи субъективности и объективности. Русские философы-теисты были не согласны как с картезианским обособлением субъекта от внешнего мира, так и с кантовским выводом о субъективном характере всех форм человеческого познания и, соответственно, невозможности познания объективного мира. Положению Канта об абсолютной зависимости объективного знания от субъективности, они противопоставляли понимание процесса познания как взаимодействия его субъективной и объективной сторон.

Предпринятый в данной работе анализ идейных предпосылок решения проблемы субъективности в русской духовно-академической философии позволяет сделать вывод о необходимости дальнейшего исследования в этом направлении и освещения концепций субъективности иных представителей философско-теистической мысли России, равно как и их теоретических источников.

Г. Г. Филиппов

ЯЗЫЧЕСКАЯ ОБРЯДНОСТЬ КАК ПРОБЛЕМА ФИЛОСОФСКОЙ КУЛЬТУРОЛОГИИ

Изучение языческой обрядности уже давно стало достоянием философии культуры. В числе наиболее важных работ, посвященных изучению данной проблемы, можно упомянуть исследования А.Ф.Анисимова, Б.И.Шаревской, Л.Я.Штернберга. Обрядовая сторона язычества ими исследуется, главным образом, в контексте отражения в язычестве религиозной мифологии. Такой подход во многом ограничивает пространство мировоззренческой интерпретации языческих обрядов, поскольку большинство религиозных систем, в том числе и языческих, основаны на принципе дуализма, разграничении мирского и божественного начал. Между тем методологически важным для изучения язычества является необходимость соотнесения идеи сверхъестественного с реальными явлениями, с практикой. К сожалению, этот важнейший методологический принцип современного религиоведения, в настоящее время не занял должного места в философской культурологии, уступив своё место пониманию религии как чисто боготкровенного обрядоверия. При таком подходе на первый план выдвигается не изучение самой языческой обрядности, а понимание ее как разновидности религиозного обрядоверия.

Между тем изучение языческих обрядов дает богатый материал для понимания разных сторон народной жизни, «преимущественно древней», как отмечает Н.Ф.Сумцов в своем труде «Символика славянских обрядов».¹ Обращение к ним необходимо потому что в обрядах заключена целая система житейской мудрости народного мировоззрения.

¹ См.: *Сумцов Н.Ф.* Символика славянских обрядов: Избранные труды. М., 1996. С.6.

Нам представляется, что методология изучения языческой обрядности предполагает объяснение двух моментов:

а) обряд есть «мышление в действии», знание, претворенное в содержание деятельности человека;

б) идейно-мировоззренческая реконструкция значения обряда тождественна по своей форме систематизации понятийных категорий с той спецификой, что обряд на стадии формирования понятийного сознания предстает двойко: как действие вообще и как понятийный символ действия в частности. С данной дуализацией обряда начинается формирование предпосылок философского знания.

Обряды язычества в определенном смысле можно рассматривать в качестве содержательных элементов опытного чувственно-эмпирического познания. Этим объясняется то, что в некоторых философских системах (например, в конфуцианстве) обрядовые формы нередко выступают как в виде отражения способа действия, так и для понятийного обозначения действия. Такая нерасчлененность обряда-понятия вызвана особенностями религиозного сознания, обусловленного пантеистическим мировоззрением. Классические же религиозные системы, исходящие из принципа дуализма божественного – природного, создают формы понятийного мышления, являющегося началом свободного философствования.

Рассмотрение вопроса о соотносительности религиозного обряда с народным мировоззрением целесообразно начать с осмысления структуры религиозного мифа. В этой связи можно выделить два подхода в изучении мифологии. В первом случае под мифом подразумевается совокупность религиозных принципов, связанных с миром божественных идей и дифференцированной сверхъестественной силы. В другом же трактовка мифа включает пантеистический тезис об укорененности сверхъестественного начала в мире реальных вещей и отношений. Если в первом случае происходит дуализация мирского и божественного начал, осмысление общих тенденций религиозного сознания, то во втором на первый план выдвигается анализ земного содержания мифологического сознания, зачастую, опредмеченного в обрядах. Именно в этом значении необходимо исследовать связь обряда и мифа. Данная связь уже давно отмечена исследователями. «Обряд составляет как бы инсценировку мифа. А миф выступает как объяснение или обоснование совершаемого обряда, его истолкование».²

Рассмотрение исторических форм мифологии целесообразно начать с анализа античного язычества. В литературе справедливо констатируется, что древнегреческая религия целиком сосредоточена на

² Мифы народов мира. Энциклопедия. В 2 т. М., 1991. Т.2. С.235.

земном, когда даже «сверхъестественность» богов проявляется не в сущностной отстраненности их от мира, а в особом отношении к миру, в способности подчинять мир, лично присутствуя в нем. С одной стороны, это мировоззрение приводило к фатализму, а с другой – заставляло человека рассчитывать только на самого себя, опираться на свой разум. Именно своей природной стороной античное язычество повлияло на зарождение древнегреческой философии, которая доставляет богатый материал для интерпретации самого мифа. При этом у древних греков мифология не выходит за рамки простой аллегорезы, эстетической верификации логических форм.³ У эпикурейцев, стоиков мистические повествования понимаются как аналогии и персонификации природных сил. Персонификация природных сил и объектов обусловлена включенностью человека в природный быт, в систему реального природного бытия. Человек пока еще не отделяет себя от мира природы, он ее часть; поэтому осмысление природы и социальных отношений происходит параллельно с формированием самосознания человека, который в процессе познания мира, познавал и себя самого. У него нет иных отношений, кроме природных. Поэтому и обряды, в которых воплощались его отношения к миру, носили преимущественно природный характер. Этим обусловлен и природный характер мировоззрения язычника. Изучая его обряды, мы постигаем круг его представлений о мире и способы познания и понимания им мира.

Античность дала и другой пример интерпретации мифа – эвгемерический, для которого характерно отражение в мифических образах обожествленных исторических деятелей, возвеличивание царей, героев и мудрецов. В доказательство того, что все боги ранее были людьми, отличавшимися выдающимися дарованиями, Эвгемер приводит многочисленные истории об их жизни, дает описание их могил и гробниц. «Когда жизнь людей была неустроена, то те, кто превосходил других силою и разумом, так что они принуждали всех повиноваться их указаниям, стараясь достигнуть в отношении себя большего поклонения и почитания, сочинили, будто они владеют некоторой изобильной божественной силой, почему многими и были сочтены за богов».⁴

Прием аллегорического истолкования мифологии, разработанный античными философами, переносится христианами богословами и на осмысление сущности Священного писания. Но такова особенность этого метода: анализ смысловой структуры Библии приводил к эмпиризации богопознания, то есть формировал предпосылки мировоззре-

³ См.: Замалеева Т.М., Овчинникова Е.А. «От плода уст своих...». Свободолюбие и философия в Древнем мире. СПб., 1995. С.42.

⁴ *Секст Эмпирик*. Соч. В 2 т. М., 1975. Т.1. С.246.

ния. Этим объясняется отрицательное отношение Нового Завета к аллегорическому богопознанию. Аллегорический способ толкования мифов использовался греческой патристикой, в частности каппадокийцами и наиболее полно он представлен в «Шестоднев» Василия Великого, являющимся пространным толкованием ветхозаветной версии сотворения мира. В «Шестоднев» выделены два момента.

1. Учение о богах и природе эллинских философов.

2. Признание их языческой сущности.

Они язычники так как, «не умели» понять главное, а именно, что бог сотворил мир. С этой точки зрения к языческим представлениям относятся идея несозданности бесконечности бытия, а также идея несотворенности и единичности, уникальности человека, то есть идеи, которые сыграли важную роль в философии Нового времени.

Языческий контекст выявляется и в сочинениях древнерусских мыслителей-книжников. Именно на почве язычества возникло мировоззрение, которое отсутствовало в период господства монотеистической религии, противопоставлявшей языческому мировоззрению монотеистическую теологию. На отцов церкви ссылается Климент Смолятич, признавая необходимость философии для осмысления Священного Писания. Его метод философствования во многом сводился к аллегорическому толкованию библейских образов. Линию аллегорического рационализма продолжили далее Кирилл Туровский, а также Иосиф Волоцкий, стремившийся дать разумное толкование Священного Писания. Аллегорический метод позднее усваивается представителями просветительской философии. Феофан Прокопович, призывая понимать Библию «не в буквальном, но в аллегорическом смысле» высоко ценил отцов церкви – каппадокийцев и Иоанна Дамаскина, от которых он воспринял свою философско-богословскую методологию.⁵ Можно полагать, что аллегорический метод так или иначе служил двум господам: богословию, рационализируя способы богопознания, и мировоззрению, сближая богопознание с миропознанием. В этом выразился антиномизм политеизма и монотеизма, отражавший антиномическое противостояние мировоззрения и теологии в средневековье.

Иная интерпретация языческой мифологии присутствует в немецкой классической философии. Гегелем миф понимается не просто как предрассудок или иллюзия, а как необходимая ступень развертывания Абсолютного духа. На почве аллегорического метода у Гегеля формируется диалектическое религиозоведение, являющееся отражением реальных земных отношений. Позднее эта традиция была продолжена

⁵ См.: *Замалеев А.Ф.* Лекции по истории русской философии (IX–XX вв.) Изд. 3-е, доп. и перераб. СПб., 2001, С.107.

Э.Д.Тайлором и Дж.Фрэзером. Другой представитель немецкой классической философии Шеллинг исходил из принципа равноценности науки и мифа, полагая, что «боги всякой мифологии суть не что иное, как идеи философии, но лишь объективно и реально созерцаемые». ⁶ Он утверждал, что миф всегда имеет скрытый монотеистический характер, так как «всегда представляет одному из многих богов место первого среди равных, и политеизм присутствует в мифе лишь в силу сменяемости божеств». ⁷ Далее Шеллинг утверждает, что миф всегда имеет скрыто монотеистический характер, потому что всегда представляет одному из многих богов место первого среди равных, и пантеизм присутствует в мифе лишь в силу сменяемости божеств. Шеллинг трактует миф как эстетический феномен и, по его мнению, мифология – это форма обожествления природных явлений посредством фантазии, символика природы. В целом для немецкой классической философии характерно выявление мировоззренческих аспектов языческой мифологии.

Впервые научный анализ мифологии был предпринят на базе эволюционизма и этнографии. Одним из тех, кто впервые применил принцип эволюционизма для изучения мифологии был Э.Б.Тайлор. Он отстаивал идею естественнонаучного эволюционизма в противоположность креационистской догме о неизменяемости мира и полагал, что все явления культуры, в том числе верования и обычаи, составляют виды, подобные растениям или животным, и точно так же они развиваются одни из других. Следовательно, по его мнению, появляется возможность изучить процесс вытеснения менее совершенного вида более совершенным, предварительно систематизировав и расположив виды в соответствии с эволюционными рядами. Согласно Тайлору «всякое систематическое изучение мифологии, опирающееся на обширное собирание фактов, обнаруживает в этих порождениях фантазии последовательный переход от одной стадии к другой и в то же время однообразие результата вследствие однообразия причины». ¹ Рассматривая возникновение мифа как необходимую сторону развития культуры, Тайлор предупреждает об опасности «отрывать какой-либо обычай от связанных с ним событий прошлого, относиться к нему как к изолированному факту и пытаться только путем догадок приходить к некоторому удовлетворительному объяснению его». ²

⁶ Шеллинг Ф. Философия искусства. М., 1966. С.68–69.

⁷ Шеллинг Ф. Введение в философию мифологии // Шеллинг Ф. Соч. В 2 т. Т.2. М., 1989. С.374.

¹ Тайлор Э.Б. Первобытная культура. М., 1939. С.30.

² Там же. С.31.

Тайлор ввел в науку понятие пережитков, как «живых свидетельств или памятников прошлого». Изучение пережитков открывало большие возможности для понимания мифологии. «Живые свидетельства» были свойственны более ранним стадиям культуры и в силу привычки оказались перенесены в более позднюю культурную стадию. «Устойчивость пережитков позволяет утверждать, что цивилизация народа, у которого обнаруживаются подобные пережитки, является продуктом какого-то более древнего состояния, в котором и следует искать объяснения ставших непонятными обычаев и воззрений».¹ Английский ученый впервые сформулировал принцип типологического сравнения разных историко-культурных феноменов и стал его успешно применять в рамках сравнительно-исторического метода. Данный принцип позволяет с определенной долей вероятности на основе этнографических данных моделировать феномены первобытной культуры и привязывать их к определенным ступеням исторического развития. Используя свой научный метод, Тайлор сравнивал различные по времени, но сходные по существу обычаи и верования, то есть определял направления и стадии их развития. В этой связи он ввел в этнографию понятие «первобытный анимизм», понимая под ним веру в духовные существа, составившую первоначальный «минимум религии». Заслугой анимистической теории является возможность ее применения для анализа позднейших религиозных верований и культов.

Английский ученый-этнограф Дж.Фрэзер внес серьезные коррективы в тайлоровскую теорию анимизма и противопоставил анимизму магию, в которой видел древнейшую универсальную форму мировоззрения. Сторонник сравнительно-этнографического метода, опирающегося на эволюционистскую концепцию, Фрэзер исходил из постулата единства человека и культуры, сопоставляя аналогичные культурные факты. В поисках общей идейной или психологической почвы для понимания мировоззрения первобытного человека, Фрэзер формулирует свою теорию «магии и религии».¹¹ Миф для Фрэзера выступал не как разновидность рационального объяснения окружающего мира, а всего лишь как простой слепок отмирающего магического ритуала, обряда. Такой подход к мифу способствовал распространению ритуалистической доктрины, основывающейся на тезисе о приоритете ритуала (обряд) над мифом.

Миф и обряд в древних культурах составляют известное единство – мировоззренческое, функциональное, структурное, в них проявляют-

¹ Там же. С.66–67.

¹¹ См.: *Фрэзер Дж.Дж.* Золотая ветвь: исследования магии и религии. М., 1980. Гл. III–IV.

ся два аспекта первобытной культуры – словесный и действенный, теоретический и практический. В науке отмечено, что многие мифы, например культовые, служат для разъяснения религиозных обрядов. Известно, что сторонники мифологической школы исходили из примата мифа над ритуалом. Признавая значимость аргументации приверженцев ритуально-психологической концепции и представителей мифологической школы, отметим, что односторонний вывод о первичности ритуала (обряда) и мифа затрудняет анализ их сложного взаимоотношения и взаимодействия. Следует подчеркнуть, что на почве эволюционистской теории со временем возникла археология культуры. То есть, эволюционизм оказался предпосылкой современной компаративистики, ставшей важнейшим научным сравнительно-историческим методом. Очевидно, что наиболее перспективное направление в изучении языческой мифологии связано с развитием компаративистской мифологии и со структурным изучением мифа и обряда.

Весомый вклад в эту научную область внесли русские исследователи языческой мифологии. Представители отечественной мифологической школы А.Н.Афанасьев, Ф.И.Буслаев, А.А.Потебня исходили из достижений сравнительно-исторического индоевропейского языкознания и ориентировались на реконструкцию индоевропейской мифологии посредством этимологических сопоставлений в рамках индоевропейских языков. Афанасьев видел в слове «единственный источник разнообразных мифических представлений» и потому полагал, что в основу мифологических исследований должно быть положено всестороннее изучение языка. Ученый исходил из того, что только путем сравнительного изучения языка можно выявить действительные корни слов и тем самым, следуя методологическому принципу признания органической связи языка и мифологии, «восстановить первоначальную форму преданий»,¹² ибо в слове заключена внутренняя история человека, его взгляд на самого себя и природу. По мнению ученого сравнительный метод выступает надежным средством для реконструкции древних нравов, обычаев и верований. С мифологией в органическом единстве находилась народная поэзия, представлявшая собой единое эпическое сказание, в основе своей мифологическое. На определенных этапах исторического развития из эпического сказания выделились все жанры народного творчества – от героического эпоса до пословиц и поговорок. Обрядовые песни вызывают особый интерес отражением старинных верований. «Из отдела народных лирических песен для исследователя старины особенно важны обрядовые, назван-

¹² *Афанасьев А.Н.* Поэтические воззрения славян на природу. В 3 т. М., 1994. Т.1. С.18.

ные так потому, что ими сопровождаются семейные и праздничные обряды. Это песни свадебные, похоронные, заплачки и причитания, колядки, веснянки, троицкие, купальские и т.п. Они служат необходимым прояснением различных церемоний и игрищ, совершаемых в том или другом случае, и сохраняют любопытные указания на старинные верования и давно отживший быт», – писал Афанасьев.¹³

Основоположник русской мифологической школы Буслаев учил, что «слово есть главное и самое естественное орудие предания. К нему, как к средоточию, сходятся все тончайшие нити народной старины, все великое и святое, все, чем крепится нравственная жизнь народа».¹⁴ Он отмечал, что «основной закон языка, проявляющийся в наименовании предметов по впечатлению, им произведенному на человека, лежит в основе как грамматического построения, так и мифических преданий, зарождающихся сообща с языком».¹⁵

Теория мифа А.А.Потебни – часть его общей концепции языка и мышления. Для него миф – это прежде всего специфическое слово. «При принимаемом мною определении мифа как словесного произведения, то есть (в простейшем виде одного слова) как совокупности образа (= сказуемого), представления (*tertium comparationis*) и значения (= психологического подлежащего, то есть того, что подлежит объяснению), для меня совершенно немислимо, как можно предполагать когда-либо существование мифа помимо слова и как, кроме первых, не достигаемых для нашей мысли ступеней человеческого развития, можно думать, что последующий миф мог создаться без помощи предшествующего мифа-слова».¹⁶ Потебня рассматривал три формы познания – мифологическое, поэтическое и научное, полагая при этом, что только для мифологического сознания свойственно полное тождество слова и бытия. Выделяя *именной* и *глагольный* строи мышления, исследователь отмечал, что имя существительное – это своего рода понятийная отвлеченность, наиболее *объективная* для индивидуально-го сознания. Именной строй мышления характеризует первоначальное, древнее познавательное отношение человека к миру.¹⁷

¹³ Афанасьев А.Н. Народ-художник: Миф. Фольклор. Литература. М., 1986. С. 248–249.

¹⁴ Буслаев Ф.И. Исторические очерки русской народной словесности и искусства. Т.1., СПб., 1861, С.1.

¹⁵ Там же. С.159.

¹⁶ Потебня А.А. Слово и миф. М., 1986. С.271.

¹⁷ См.: Замалеев А.Ф. Семестровый курс по истории русской философии // Русская философия. Новые исследования и материалы. / Проблемы методологии и методики/ Под ред. проф. А.Ф.Замалеева., СПб., 2001. С.151.

Исследование семантики – значения слов стало важной частью учения Н.Я.Марра – яфетического языкознания. «Основная область чисто лингвистических достижений яфетической теории, – писал он, – это семантика и палеонтология. Вопрос не в новизне терминов, а в новизне того, что пришлось под напором фактических данных уже вложить в их понимание, т.е. вопрос стоит об их реальном содержании. Это – строго закономерная изменчивость значений слов и строго закономерная устанавливаемость каждого из них не эмпирическим путем, зависящим от практики употребления их в той или иной среде, тем или иным автором, или в какой-либо мере случайной коллективной санкцией в быту, а от норм увязанности значений с хозяйственно-общественной жизнью и ее запросами, закономерно меняющимися на различных ступенях стадийного развития. Неразлучно с этим выступает палеонтология речи, вскрывающая семантические отклонения различных ступеней того же стадийного развития, с особыми нормами словопроизводства для каждого из них».¹ Яфетическая теория утверждает, что палеонтология речи связана с материальной реальностью творческих факторов языка, она знакомит с идеологическим построением звуковой речи и вскрывает ее обусловленность классовым производством, историей материальной культуры, хозяйства, слагавшихся на его основе общественных форм и определяющихся ими мировоззрений.

По мнению Марра, нельзя подходить к изучению процесса происхождения слова формально, необходимо обязательно исследовать этот процесс в связи с историей материальной культуры, общественности и мировоззрений в их генетической последовательности. Вопрос о рождении слова – это особо важная проблема, которая не может быть решена в рамках лингвистических изысканий. Развитие речи необходимо рассматривать в единстве с развитием надстроечных феноменов, следует считаться с «построениями изжитой доисторической человеческой культуры по данным археологическим, этнографическим и обществоведческим».¹⁹ А так как, по мнению Марра, в доисторических эпохах нет особой категории глаголов, нет синтаксиса, морфологии, то «единственной путеводной нитью может служить семантика. Сама же возможность разобраться в бесконечных ускользающих от нас теоретически идеоизлучениях архетипных слов нам обеспечивается не современными нам и вообще историческому человечеству натуралистически-реальными понятиями и соответствующей логикой, а палеонто-

¹ Вопросы языка в освещении яфетической теории. Избранные отрывки из работ акад. Н.Я.Марра. Л., 1933. С.389.

¹⁹ Там же. С.396.

логией мышления, сменой мировоззрений действительно первобытного человечества, нарастанием взглядов на казавшихся ему реальными богов, скатыванием в клубок слагавшихся постепенно, в длительном процессе многих десятков тысячелетий, в его мышлении представлений о человеке, впоследствии о себе и окружающем его мире, общественно неразлучном с ним, как о микрокосме, отражающем более ранние далекие космические восприятия в образах, тогда уже готовых для обозначения живых богов-оборотней, а не натуралистически воспринимаемых стихий или сил природы», – отмечал Марр.²⁰

Важным для исследователя языческой мифологии представляется сделанный Марром вывод о полисемантизме, то есть о многозначности слова, что целиком было связано с мировоззрением первобытного человека, обусловленным общественным строем и уровнем развития материального производства. Различные значения слова человек связывал приблизительно с одной и той же функцией хозяйственного характера. С развитием общества и изменениями в хозяйстве старые термины функционально стали переноситься на новые предметы и образовали целые ряды значений или семантические ряды, которые связаны с семантическими пучками. Можно утверждать, что палеонтологический анализ языка позволяет выявить особенности мировоззрения и мышления языческих славян. Так как звуковая речь и мышление в силу своего консерватизма не сразу отражали все изменения внутри общества, то палеонтологический анализ оказался в состоянии вскрыть некоторые особенности более позднего классового по своей структуре общества.

В основе структурного метода Клода Леви-Строса стоит задача выявления структуры как совокупности отношений, инвариантных при некоторых преобразованиях. Ученый прежде всего рассматривает структуру мифологического сознания под углом зрения развития логического мышления. Структуралистское истолкование мифа можно охарактеризовать следующим образом: миф представляет собой код, который должен быть расшифрован. Расшифровка может быть удачной тогда, когда в многочисленных вариантах мифа обнаруживаются определенные и постоянно повторяющиеся образцы, которые имеют и логическую природу. Эти повторяющиеся образцы служат для распределения и различения многообразия при помощи образных схем, которые в сфере мифического заменяют собой понятия.

Основатель структурной антропологии, исходя из признания своеобразия мифологического мышления, показал, что оно способно к обобщениям, классификациям и логическому анализу. Миф, таким об-

²⁰ Там же. С.400.

разом, оказывается уже не выражением непосредственного, иррационального уровня развития культуры человечества. Напротив, в структурализме миф обладает специфической отчетливой рациональностью. Очевидно, что структурализм, имея дело в основном с логическими формами, на основе которых миф отражает действительность, задается вопросом не об истинном содержании мифа, а о том, в чем состоит его внутренняя логическая связь и тем самым его рациональность. «В мифе имеет место тот же логический процесс, что и в науке... человек всегда мыслил равно хорошо; совершенствование связано не с якобы имеющим место прогрессом человеческого духа, а с открытием новых областей, к которым он применяет свои постоянные и неизменные силы».²¹ Знакомство с трудами Леви-Строса помогает понять специфику его подхода к мифу, выявить силу и слабость этого подхода. Ученый рассматривает миф как инструмент первобытной логики, и поэтому вопреки здравым и тонким соображениям о методах структурного анализа мифа, его исследования представляют собой анализ структуры не мифического повествования, а мифического мышления».²²

Особую важность для понимания языческой образности представляют исследования В.Я.Проппа. Пропп, искавший жанровую специфику волшебной сказки, рассматривает структуру повествования и анализирует развертывание его во времени, и следовательно, синтагматику с выяснением значения функции каждой синтагмы в рамках данного сюжета.²³ Анализ синтагматической структуры, по его мнению, не только необходим для изучения общей структуры сказки, но он непосредственно служит для определения специфики сказки, описания и объяснения ее структурного единообразия. «Путем вхождения в материал, а не путем абстракций, родился очень простой метод изучения сказки по поступкам действующих лиц, их действия я назвал функциями, – пишет Пропп, – обнаружилось, что в конечном итоге все сюжеты волшебной сказки основаны на одинаковых функциях, что все волшебные сказки однотипны по своему строению».²⁴ По мнению исследователя «метод изучения повествовательных жанров по функциям действующих лиц может оказаться продуктивным не только в применении к волшебным, но и другим видам сказки, а может быть и к изучению произведений повествовательного характера мировой литературы вообще».²⁵

²¹ *Леви-Строс К.* Структурная антропология. М., 1986. С.206–207.

²² Структура волшебной сказки. М., 2001. С.174.

²³ Там же. С.174.

²⁴ Семиотика. М., 1983. С.569.

²⁵ Там же. С.570.

Далее Пропп отмечает, что применив в книге «Русские аграрные праздники» тот же самый метод, что и в «Морфологии сказки», он обнаружил, что «все большие основные аграрные праздники состоят из одинаковых элементов, различно оформленных».²⁶ Важной представляется мысль Проппа о том, что «только после изучения формальной системы сказки и определения ее исторических корней окажется возможным объективно и научно раскрыть заложенный в сказке интереснейший и весьма значительный мир народной философии и народной морали в их историческом развитии. В этом отношении сказка показала бы слоистое строение, наподобие слоям геологических отложений. В ней сочетаются древнейшие пласты, наряду с более поздними и современными».²⁷ При выявлении мировоззренческих аспектов языческой обрядности важным является замечание Проппа о том, что мифы могут принять форму художественного рассказа, и различные виды таких рассказов могут быть изучены. «Есть мифы, которые строятся по той же морфологической или композиционной схеме, как и сказка».²⁸ Мифы иногда вплоть до деталей соответствуют той композиционной системе, которая изучена в «Морфологии сказки». Таким образом, есть случаи, когда миф и сказка по формам могут совпадать. Согласно Проппу, знание и понимание морфологических систем и умение их различать необходимо как для установления сходства между сказкой и мифом, так и для выявления их различий, а также для решения вопроса об их относительной древности и возможности или невозможности их сосуществования. «Если в космогонических мифах ворон, норка и антропоморфное существо или божество могут выступать в одинаковой роли создателей мира, это означает, что мифы не только могут, но даже должны изучаться теми методами, что и волшебная сказка»,²⁹ — пишет ученый.

Итак, исследование мифов в научной философии культуры не только существенно конкретизировало и углубило представление об особенностях формирования мифологического мирозерцания, но и дало возможность понять культурные явления, собственно не относящиеся к мифологическому мирозерцанию. Сквозь призму изучения мифа стали более понятны глубинные пласты культуры, так как структура мифа отражает структуру социума.

²⁶ Пропп В.Я. Структурное и историческое изучение волшебной сказки. // Семиотика. С.571.

²⁷ Там же. С.580.

²⁸ Там же. С.581.

²⁹ Там же. С.583.

М. С. Каган

**НЕДОУМЕННЫЕ ЗАМЕТКИ
О СТАТЬЕ БОРИСА ПАРАМОНОВА
«ПУШКИН – НАШЕ НИЧТО»**

Признаюсь, прочтя и перечитав статью Бориса Парамонова в посвященном 200-летию А.С.Пушкина номере журнала «Звезда», я не мог решить, серьезное это исследование в модном ныне постмодернистском духе или же пародия на подобные философические сочинения... Вроде бы, весь арсенал научных приемов в ней использован – и обильные цитаты из различных «авторитетов», от Надеждина до Якобсона и от Спинозы до Сартра, и философские понятия «бытие», «ничто», «свобода», «отношение», но все это только для того, чтобы доказать недоказуемое – будто Пушкин был формалистом, «свободным человеком, ничему и никому не учившим», умевшим всего лишь «хорошо делать свое дело и не напрягаться», а «дело» это – плетение рифмованных кружев вокруг «пустоты», ибо именно «пустота – содержание Пушкина», сослался наш философствующий эстетик на Синявского, разъяряя от себя, что эта «пустота» есть «внеположность искусства общественной пользе, любому мировоззрению, так называемому содержанию», и что «великим следует называть поэта, который лучше других складывает стихи»...

Каковы же аргументы, приводимые для доказательства данного тезиса? Это – отождествление содержания “Евгения Онегина” и “Графа Нулина” и “Домика в Коломне”, со ссылкой на “авторитет” Писарева; это – несколько произвольно вырванных суждений Гоголя, вне исторического контекста и вне их соотнесения с множеством иных его оценок творчества боготворимого им Пушкина; это – полное умолчание о мнении о Пушкине Достоевского – он, видимо, не числится в “авторитетах” у Парамонова, тем более, что само название его статьи откровенно полемично по отношению к суждению автора “Речи о Пушкине”, который Пушкиным измерял мирозерцание русского на-

рода, его “всечеловечность”; это – игнорирование того, как сам Пушкин осмыслял содержание и историческое значение завоевывавшейся им свободы творчества – хотя бы только в “Памятнике”; это – умолчание о роли “бессодержательной” поэзии Пушкина в воспитании мировоззрения декабристов; это – пренебрежение тем, как “формалист” Пушкин изучал историю России, осмысляя “безмолвие” народа в эпоху Бориса Годунова и преодоление этого безмолвия в пугачевском бунте, “бессмысленном и беспощадном”, и тем, как изучал он одновременно историю Европы в “Маленьких трагедиях”; это, наконец, отсутствие даже попытки объяснить, как соотносится провозглашаемое в этой статье представление о Пушкине с ролью, которую творчество поэта реально играло и продолжает играть в отечественной культуре XIX–XX веков – просто неловко сообщать высокообразованному автору “философского комментария” к творчеству великого нашего поэта факты, которые он, конечно же, знает не хуже меня, но которые он позволяет себе игнорировать во имя провозглашения из заокеанского далека очередной концепции, способной эпатировать консервативно мыслящих россиян.. Для такой возвышенной цели можно, конечно, пренебречь и элементарными правилами конкретно-исторического подхода к тому, о чем пишешь – и к Гоголю, и к Писареву, и к Шкловскому, – и, ничтоже сумняшеся, оперировать от своего имени, то есть от имени современной эстетики, наивными оппозициями эстетической мысли прошлого столетия – “красота – польза”, “тема – мастерство”, “мировоззрение – стихосложение”, и пытаться возродить в наши дни давно уже отброшенное самими опоязовцами представление об искусстве “как приеме”!

Несостоятельность всех этих ссылок на “авторитеты” состоит в том, что Писарев вершил свой суд над Пушкиным совсем не из озабоченности объективного осмысления его творчества, а делая этот суд приемом идеологической борьбы – это было отчетливо ясно современникам и тем более должно быть очевидно историкам; точно так же опоязовцам ссылки на творчество Пушкина нужны были только для иллюстрации их общей литературоведческой концепции, и потому они останавливались перед тем, например, чтобы утверждать тождество сюжета “Евгения Онегина” и ...басни Крылова о журавле и цапле – сначала она его хочет, а он ее не хочет, а потом наоборот... Несомненно, что “роман в стихах” Пушкина насквозь ироничен, но можно ли не видеть в нем ничего, кроме этой иронии, лишать ее глубинного, социального и культурного смысла и безоговорочно соглашаться с юношески-парадоксалистскими и вполне в духе того времени суждениями В.Шкловского, будто “Евгений Онегин” – это “пародийный роман,

причем пародируются не нравы и типы эпохи, а сама техника романа”, будто “это не история Онегина и Татьяны, а игра с этой фабулой”, будто Пушкин не плакал над Татьяной, а “шутит”, вопреки тому, как воспринимали этот образ “русская литература с Достоевским во главе”... Да ведь и не одним “Онегиным” вкупе с “Нулиным” вошел Пушкин в историю русской литературы – что же не демонстрировал нам Парамонов свою трактовку его бессодержательного “ничтожества” на примерах столь далеких от пародийности “Бориса Годунова”, или “Медного всадника”, или “Пиковой дамы”? Конечно, Пушкин был великим мастером формы – кто станет с этим спорить? Но не видеть в его творчестве ничего, кроме этого мастерства, значит быть либо эстетически слепым, нравственно глухим и непонятливым философски, либо хотеть прослыть столь же остроумным парадоксалистом, каким был некогда создатель теории “остранения”.

Хорошо известны слова К.С.Станиславского, что нужно “любить искусство в себе, а не себя в искусстве”. Обращенные к художникам театра, они имеют гораздо более широкого адресата – и во всех других видах искусства, и в иных сферах культуры, в частности, в философии. Впрочем, эта же мысль прекрасно выражена в известной русской поговорке о людях, способных не пожалеть родного отца ради красного словца...

С точки зрения психологической, я назвал бы “феномен Парамонова” – потому, что позиция эта свойственна, особенно в наш век, далеко не ему одному! – “затянувшимся детством”; каждому родителю хорошо известен период в жизни его ребенка, когда он становится “мальчиком наоборот”: ему говорят “сейчас холодно, одень пальто”, а он: “а вовсе и не холодно, даже жарко!”; ему говорят “у тебя грязные руки, пойдй помой их”, а он: “ничего и не грязные, совсем чистые!”. Таков и нехитрый способ мышления нашего философствующего пушкиниста: хрестоматийными стали слова “Пушкин – это наше все!” – а вот и нет, “Пушкин – наше ничто!”; история русской – да уже и не только русской! – культуры оценила Пушкина как великого мыслителя – а вот и нет, он был всего лишь мастером версификации; каждому читателю произведений Пушкина, и поэтических, и прозаических, очевидна свойственная им поразительная, моцартовская, как он сам ее осознавал, гармоничность содержания и формы – а вот и нет, нет в них никакого содержания, есть лишь демонстрация “приемов”; и так далее, все в том же духе... Но не пора ли было мальчику повзрослеть – он ведь давно уже вышел из возраста “наоборотности”...

А страдает от этого нежелания повзрослеть наш несчастный юбиляр – чего только не вытворяют с ним поклонники! Мало ему издева-

тельства, учиненного над “Евгением Онегиным” центральным телевидением, так вот и петербургский журнал вносит в торжества свою лепту. Правда, основания этих акций существенно различны, даже противоположны – на ТВ элементарное эстетическое понимание великого творения Поэзии принесено в жертву вульгарному популизму, а в “Звезде” жертва принесена иному богу – эстетскому нарциссизму. Разумеется, свобода творчества дает литератору полное право осуществлять приписываемый им Пушкину идеал плетения философического кружева вокруг мировоззренческой пустоты, но должен ли серьезный, уважаемый петербургский журнал публиковать плоды такого, бесконечно далекого от науки, рукоделия, даже если учесть, что наш кружевник является членом редколлегии журнала? Но ведь не единственным...

А может быть, это и в самом деле пародия на современное литературоведение, и по вине технического редактора в заголовке раздела “Философский комментарий” просто выпало это уточняющее характер жанра слово? Или редакция рассчитывала на сообразительность читателя, способного самому об этом догадаться ?

ИЗ ИСТОРИИ КНИГОИЗДАНИЯ В РОССИИ

Дацюк И.В., Сидоров И.Н.

Колесов В.В. Философия русского слова. – СПб.: ЮНА, 2002. 448 с.

Интерес к родному языку, к слову у отечественной читающей публики давно перерос рамки сугубо лингвистического его восприятия, совершив поворот в сторону философского осмысления «взросления мысли в категориях языка». Русская философия языка основательно и самодостаточно заявила о себе в последнее время как о важном научном направлении со своей историей, традициями и школами.

Выход в свет новой книги профессора филологического факультета Санкт-Петербургского государственного университета В.В.Колесова «Философия русского слова» уже своим названием демонстрирует приверженность автора традициям русской философии языка, разработке проблематики которой посвящена и предыдущая его работа.¹ Новая книга из разряда тех явлений культурной жизни российского общества, которые становятся событием для достаточно широкой аудитории, проявляющей интерес к русскому дискурсу, проблемам возрождения отечественной духовности, стремящейся осмыслить закономерности развития и смен культурных парадигм в общественной жизни и заботящейся о чистоте русского языка.

Междисциплинарный характер исследования позволяет автору существенно восполнить картину исторического развития русского языка, выявить существенное и необходимое в его эволюции, что имеет важное значение для уяснения места слова в отечественной культуре, в её сохранении и развитии. Рецензируемая книга – это исследование в области русского духа, с его тяготением к сакральному и мистическому. Поэтому выбор автором в качестве предмета изучения концепта, явленного в русском слове как образ, понятие и символ, – это лучший способ, с одной стороны, передать своеобразие русской мен-

¹ См.: Колесов В.В. «Жизнь происходит от слова...». – СПб.: Златоуст, 1999.

тальности, а, с другой – раскрыть механизм оформления мысли в русском слове.

Здесь уместно отметить, что проблема культурных концептов, посредством которых только и может быть понята национальная языковая картина, уяснены архетипы национальной культуры, весьма актуализировалась в последнее десятилетие. Термин «концепт», впервые употреблённый русским философом С.А.Аскольдовым в работе «Концепт и слово» (1928 г.), в наше время приобрёл значение основной единицы ментального плана, а проникновение в сущность концепта, по мысли В.В.Колесова, составляет основное содержание классической русской философии язык (с.6).

В философском дискурсе конца XX– начала XXI вв. происходит осмысление многих принципиально важных для русской языковой картины культурных концептов. Современные исследователи обращаясь к понятию “концепт” как гносеологически важному средству познания особенностей национальной ментальности. Только за последние десять лет вышли такие работы как: «Логический анализ языка. Культурные концепты» (1991), Д.С.Лихачёв «Концептосфера русского языка» (1993), А.Вежбицкая «Язык. Культура. Познание» (1997), В.В.Колесов «Жизнь происходит от слова...» (1999), О.А.Корнилов «Языковые картины мира как производные национальных менталитетов» (2000), Ю.С.Степанов «Константы: Словарь русской культуры» (2001), где данный термин позиционируется чаще как общекультурный, чем собственно лингвистический. При известных расхождениях в трактовке понятия концепта общим в перечисленных работах является его трактовка как сгустка культуры в сознании человека, как того, в виде чего культура входит в ментальный мир человека, и, наоборот, это то, посредством чего человек сам входит в культуру. Концепт, который по Аскольдову, всегда «есть своя национальная субъективность», служит, по мнению автора рецензируемой работы, главным признаком национальной идентичности человека во времени и пространстве её существования (с. 6).

В значительной своей части книга профессора В.В.Колесова «Философия русского слова» посвящена историческому развитию концепта, которое, как полагает автор, имеет давнюю традицию, имеющую своё начало в философии славянофилов.¹ Между тем в работе вполне обоснованно отмечается, что уже «древнерусская философия есть в

¹ К сожалению, автор не исследует постановку и решение проблемы концепта в философии славянофилов, хотя обращение, например, к лингвофилософским работам К.С.Аксакова позволило бы представить обширный материал по данному вопросу.

прямом смысле любомудрие, иначе – всеохватывающая мудрость, которая своим предметом имеет идею в отношении к вещи, но ищет эту связь в слове» (с. 395). Исследуя философские основания «трёх южнославянских влияний» на развитие русской культуры и философии, В.В.Колесов приходит к вполне логичному выводу, что последовательное развитие содержательных форм русского слова происходило на протяжении всей русской истории не посредством заимствований, а путём «отталкивания от противоположных концептов других культур, в результате чего очередное внешнее «влияние» оказывалось концептуально переработанным обогащением русского слова» (с. 394). Таким образом, отмечает исследователь, историческое освещение развития концепта позволяет выявить «жёсткий контур концептуального ядра культуры», который обеспечивает самобытность русской ментальности и в то же время его способность воспринимать внешние влияния «всего лишь как восполнение до цельности нового культурного синтеза» (с. 394). Солидная философская эрудиция автора и профессиональное использование обширного лингвистического материала позволило представить исчерпывающую научную картину развития русского концепта.

Излагая знание о концепте, достигнутое современной наукой, В.В.Колесов сосредотачивается на различных подходах к его пониманию. Вниманию читателя предлагается обширный обзор точек зрения, которые сложились как исторически – мистическая, богословская, универсалистская, диалектическая, логическая, методологическая, так и те, что приняты в современной науке – культурологическая, семиологическая, коммуникативная, лингвистическая. Суммируя этот обзор, автор справедливо отмечает, что все представленные точки зрения в той или иной мере являются философскими, поскольку они затрагивают проблему концепта в предельно широком значении. Сам автор также последовательно придерживается философского подхода к определению данного понятия. Он обоснованно полагает, что проблема концепта, равно как и слова, может быть исчерпывающим образом исследована только с философских позиций. «Постижение концепта составляет естественную цель философии, как бы ни называли сами философы свои поиски абсолюта сущности. Для полноценного философствования, – пишет В.В.Колесов, – у философа нет ничего более глубокого, чем сам его язык» (с. 406).

Автор, прибегая к апофатическому (от противного) определению концепта, выстраивает определённый ряд признаков, характеризующих данное понятие. В.В.Колесов определяет концепт как «зерно первосмысла» (с. 51), как «чистое бытие», у которого нет ни времени, ни

пространства (с. 61), как инвариант смысла, значения и ценности словесного знака (с. 81), как исходную точку завершения понятия, т.е. как «потенциальное понятие», не оформленное никак понятие (с. 101). Признавая, что «понятием не истолковать концепта», автор «плетением словес» достигает своей цели, подталкивая мысль читателя в нужном направлении.

Задача тем более важная, что в новейший период истории в научных исследованиях вместо концепта значительно чаще дискурс является целью и предметом изучения, обуславливая соответствующие изменения в культурном пространстве. На примере смены культурных парадигм В.В.Колесов показывает, как происходит преодоление сначала образа, затем понятия, а в наши дни и символа – путем отторжения, отчуждения, потребления соответствующей концептуальной формы. Результатом разрушения традиционных концептов стало, как отмечает автор, развитие в XX веке «бессодержательного образа у модернистов», а современное искусство, считает он, всё более напоминает чистую игру, поскольку лишено присущего ему в прошлом полурелигиозного статуса, наука, в свою очередь, утрачивает идеально теоретический характер и всё более сводится к практическим, прикладным моментам (с. 430).

Между тем автор совсем не пессимист и в исчезновении образа из области духовного и в переосмыслении роли понятия в современной ментальности не видит «конца света», он верит в силу бессмертного слова-логоса, который и обеспечит восхождение субъекта на новую ступень в данной культуре. Поэтому задачу классической русской философии языка В.В.Колесов связывает с глубоким проникновением в сущность концепта, энергия которого, постоянно возобновляя содержательные формы словесного знака, преобразует культурные парадигмы в соответствии с требованиями времени и задаёт национально специфичную форму их существования.

Прогностический характер мысли автора подкрепляется при этом экскурсом в историю. Профессор Колесов справедливо отмечает, что исходной точкой развития концепта является момент «начала», в котором в свёрнутом виде содержится это качество, развёртывающееся в дальнейшем в определённом направлении. Развитие предстаёт как «экспликация качеств, – считает автор, – которые определились исходной системой (парадигмой) и обеспечивают поступательный ход изменений» (с. 188). Вот почему обозначая в качестве главной цели своего исследования – историческое развитие концепта, автор рецензируемой книги реализует её на фоне рассмотрения исторических

предпосылок развития русской духовности, начавшейся с момента принятия христианства.

Несомненным достоинством книги является также то, что исторический экскурс в историю языка и русской ментальности не ограничивается филологическим описанием, а сопровождается философско-культурологическими обобщениями. В частности, гносеологически содержательны сформулированные автором общие законы ментализации, подтверждая тем самым известное положение о неоспоримой роли истории языка в развитии теории познания. Особое внимание в книге уделяется языковому аппарату познания: изменению принципов классификации объектов, особенностям создания научного и художественного текста, решению проблемы соотношения слова и знака, значения и понятия, рационального и чувственного в духовном мире человека.

На каждом этапе раскрытия сущности и роли концепта автор подробно исследует историю рефлексии над словом-логос. Это обстоятельство во многом определило успех в установлении не только сущности данного понятия в его содержательных формах, но и раскрыть те методологические основания, с помощью которых выстраивался в тот или иной исторический период концепт. Тексты, избранные для иллюстрации преобразований, происходящих в культурной парадигме, – труды Иоанна Экзарха Болгарского, переводы «Ареопагитик», сочинения Григория Сковороды, а также обращение к творчеству Кирилла Туровского, Илариона Киевского, Аристотеля, Иоанна Дамаскина и др. позволяют автору полно и предметно представить номинализм, реализм и концептуализм в качестве исходных методологических позиций для раскрытия сущности концепта.

Анализ текстов – от Иоанна Экзарха до Григория Сковороды, – в рецензируемой книге имеет своей целью, помимо исследования философских оснований развития концепта, уяснить особенности русской ментальности, которая в отечественной традиции чаще именуется соответствующей категорией духовности. По определению профессора Колесова «ментальность есть мировосприятие в категориях и формах родного языка, соединяющее интеллектуальные, волевые и духовные качества национального характера в типичных его свойствах» (с. 260). Автор обоснованно отстаивает тезис о взаимосвязи языка и национального характера, воплощении в языке и национальной идеи, и национальных идеалов. Именно через язык, и автор в этом прав, народ получает энергию духовности. Не случайно, что ещё славянофилы видели в словесности важнейший фактор и средство пробуждения национального самосознания.

Роль языка в развитии духовности общества весьма существенна. Представление о языке как субстрате, на основе которого создаётся сама нация, впервые сформулированная славянофилами, не потеряла своего значения и в наше время. Отношение к языку выступает мерилем зрелости национального самосознания, духовной жизни общества. В этой связи русский историк культуры П.М.Бицилли писал: «Именно потому, что “народ” пользуется национальным языком механически, не отдавая себе отчёта в том, какие сокровища мысли и чувства отложились в нём, он... из озорства, из оригинальничания, а то и просто по невежеству смело обновляет язык, коверкает слова и формы, затемняет синтаксис, вообще не догадываясь о том, что у языка есть своя “душа”, что он – сама душа нации, всячески мудрит и измывается над его плотью, словно бы это была бездушная и безжизненная “материя”. Усмотрев это, сможем свести наше противоположение “народа” и “нации” к следующей формуле – по признаку отношения их к национальной культуре: для “народа” она есть “материя”, для “нации” – духовное начало».¹

Книга профессора Колесова последовательно и с научной основательностью разворачивает в историческом контексте роль язык в формировании национальной духовности. То обстоятельство, на которое сетовал А.С.Пушкин в отзыве на статью А.А.Бестужева (Марлинского) «Взгляд на русскую словесность в течение 1823 года», что «метафизического языка у нас вовсе не существует», лишний раз указывает на самобытный характер русской философии, не нуждающейся в особой научной терминологии и чаще прибегающей к метафоре, к образу, символу, чем к понятию. Рецензируемая книга дополняет наши представления о характере русской философии, её основополагающих концептах. Философская по существу, книга В.В.Колесова с лингвистической точностью передаёт особенности языка русской философии.

Знание отечественной философии, которое демонстрирует автор, гарантирует в известном смысле «чистоту» исследования, предостерегает от смещения акцентов в философском анализе в сторону сухих рационалистических схем. Автор прав, заключая, что в своих поисках сущности русские философы, уравнивая образ с символом, как бы преодолели понятийный уровень познания. Понятие как момент развития смыслового содержания слова не занимало их внимания. Смысл понятия они понимали так, что понятие омертвляет вещь, и она тем самым исчезает из «жизни», поскольку она уже понята, т.е. схвачена мыслью

¹ Бицилли П.М. *Нация и народ // Бицилли П.М. Избр. труды по филологии.* Б/м., 1996. С.77.

в своей отвлечённости и перенесена в сферу пустых логических операций (с. 61).

Подытоживая рассмотрение наиболее главных, на взгляд рецензента, проблем книги В.В.Колесова «Философии русского слова», представляется вполне обоснованным согласиться с мнением автора о существовании русской классической философии языка, в корпусе сочинений которой достойное место займёт и рецензируемая книга.

Н.И. Безлепкин

**Шапошников Л.Е. Очерки русской историософии XIX–XX вв. –
Нижний Новгород: Нижегородский гуманитарный центр, 2002.
241 с.**

Как театр начинается с вешалки, так книга начинается с обложки. За редким исключением модных издательств, тиражирующих интеллектуальную «попсу» в рекламно броских упаковках, в науке сформировался спокойный (если не сказать пресный, безликий) стиль оформления книг. Особенно это касается «дешевых» изданий. Микроскопические тиражи, серая бумага, ризографская печать... Никаких излишеств. Одним словом, академический аскетизм. Над такой книгой остается не плакать, не смеяться, а понимать. Под влиянием этих мыслей я взялся за книгу нижегородского профессора Л.Е.Шапошникова «Очерки русской историософии XIX–XX вв.», выпущенную Нижегородским гуманитарным центром в 2002 г. и допущенную, как гласит титульный бюрократический гриф, «учебно-методическим объединением по направлениям педагогического образования Министерства образования Российской Федерации, в качестве монографии для магистров и аспирантов высших учебных заведений». На синем фоне ламинированной обложки белела фотография церкви Покрова на Нерли, позади которой серым пятном нависал готический собор, правда, несколько уменьшенный в масштабе по сравнению с православной церковью. Фамилия автора также оттенялась ее латинским двойником, а на последней странице обложки смотрел с фотографии «на документ» и сам автор, награжденный, между прочим, как уверяла помещенная тут же краткая автобиографическая аннотация, орденом святителя Иннокентия митрополита Московского и Коломенского III степени. Двусмысленная обложка и многоэтажное министерское благословение настраивало (пишу это без всякой иронии) на серьезный лад. И то правда, Л.Е. Шапошников был мне известен как серьезный ученый, автор работ по истории православного богословия и религиозной философии. Новая книга, тринадцатая по счету (согласно аннотации), органично дополняет уже проведенные исследования.

Новым является лишь «акцент», «разворот» темы – историософия, в которой выявляются «основные тенденции, лейтмотивы» (с. 3). По историософией понимается «религиозная интерпретация истории», она поясняется как «религиозно-теистический вариант философии истории, зависящий и от конфессиональных особенностей, и от национальных и культурных традиций того или иного народа» (с. 4). К компетенции же философии истории, согласно автору, относится комплекс проблем, включающих и трактовку прошлого, и возможность

познания этого прошлого, и движущие силы исторического процесса, и социальный идеал, и конечную цель развития общества» (с. 3). Историсофия, таким образом, – часть, отрасль, отдел философии истории. Русская историсофия как «узкая» философия истории, в добавок отягощенная национальными чертами, неизбежно наталкивает на мысль о ее особенностях. Вот, как они видятся Л.Е.Шапошникову: «Самобытность отечественных традиций, выразившаяся в особом значении духовных ценностей и эстетических оценок в жизни людей, в онтологизме, стремящемся реализовать истину в истории, в соборных принципах, в громадной роли государственного начала как в нашем прошлом, так и в настоящем, отразилась в русской историсофии, обусловила ее своеобразие» (с. 13).

Последующее изложение уточняет и конкретизирует эту формулировку, иллюстрирует ее многочисленными концепциями. Среди персонажей монографии фигурируют П.Я. Чаадаев и славянофилы, В.С. Соловьев, Н.Я. Данилевский, К.Н. Леонтьев, П.Е. Астафьев, В.В. Розанов, Н.А. Бердяев, П.А. Флоренский, С.Н. Булгаков. Материал книги, по сути, состоит из трех содержательных блоков, разбитых на пять глав. Первый из них – собственно историсофские учения П.Я. Чаадаева, славянофилов, В.С. Соловьева, Н.А. Бердяева, П.А. Флоренского и С.Н. Булгакова. Им посвящены три главы из пяти. Это справедливо и изложение их взглядов составляет основу всего исследования. Доминирующий историсофский материал дополняется, с одной стороны, консервативной философией истории (Н.Я. Данилевский, К.Н. Леонтьев, П.Е. Астафьев, В.В. Розанов), а с другой, православными интерпретациями истории в изложении «мелкотравчатых» (как выразились бы в XVIII в.) мыслителей-богословов. Причисление двух последних направлений к историсофии не столь очевидно. Первое из них менее религиозно, второе – менее философично. Включение их в контекст данного исследования оправдывается многоплановостью и разнородностью самой историсофии.

Изложение историсофской части начинается с «религиозной философии» Чаадаева, при этом автор подчеркивает, что «историсофская проблематика, в отличие, например, от гносеологической, неразрывно связана с определенными аксиологическими установками, которые у последователей часто не совпадают» (с. 15). Правовверные последователи Канта, возможно, и не согласились бы с категоричностью такого противопоставления. Но это дело «партийных» пристрастий. Сильной стороной научных изысканий Л.Е.Шапошникова (что лишний раз подтверждает рецензируемая работа) всегда был хороший библиографический тыл, обеспечиваемый знакомством с основной

исследовательской литературой. Это позволяет автору удачно вплетать в ткань повествования критические элементы. Его замечания по поводу существующих интерпретаций служат примером уместной и корректной научной полемики. Правда, сюжетная пестрота и несистематичность многих историософских построений, анализируемых Л.Е.Шапошниковым, не всегда позволяет дать им однозначную оценку. Так, например, у Чаадаева можно найти как основания для «гносеологического оптимизма» (с. 30), на что и указывает автор, так и прямо противоположные взгляды. Историософия славянофилов видится Л.Е.Шапошникову как итог их богословских и философских обобщений, представляющих собой «творческий процесс философизации религиозных положений» (с. 34). Большая и обстоятельная глава посвящена Соловьёву. В ней, так же как и в главе о славянофилах, автор удачно сопоставляет историософские наброски Соловьёва с его религиозными поисками и попыткой «выработать современные принципы построения религиозного мировоззрения» (с. 102). Свободное владение богословской проблематикой позволяет исследователю высветить дополнительные детали описываемых концепций, представить их в новом ракурсе. Наиболее удачно этот подход реализовался в главе «Историософские интуиции в религиозной философии XX века», особенно в разделах, посвященных Флоренскому и Булгакову. Их историософские взгляды раскрываются в общем богословском контексте эпохи. «Пафос историософии Флоренского, – подытоживает ученый, – заключается в утверждении жизненности религиозных начал, они не могут оставаться только в сфере чистой мысли, а призваны преобразовать весь тварный космос и индивидуальную жизнь людей» (с. 180). В оценке творчества Булгакова несомненный интерес представляет восприятие его официальными богословами, особенно изменение отношения к его софиологической концепции.

Глава «Консервативные подходы к интерпретации истории» включает разделы как о ставших уже «классиками» отечественного консерватизма Данилевском и Леонтьеве, так и о редко привлекающем внимание исследователей, но от этого не менее интересном мыслителе, Астафьеве. Здесь же анализируются взгляды Розанова. Надо признать, что Розанов трудноуправляемый автор для историко-философских классификаций. Непостоянство его взглядов и непоследовательность позиций, дополняющиеся фрагментарностью и разрозненностью его философской прозы, не позволяют однозначно вписать его в заготовленную историко-философскую рубрику. Строго говоря, консервативная публицистика Розанова ограничивается 1890-ми годами (со времени переезда в Петербург до выхода в отставку). Содержа-

тельно консервативная историософия, как отмечает Л.Е.Шапошников, сводится к теории локальных цивилизаций, признанию значения православия и сильной государственной власти для русской истории и культуры, поиску собственного пути исторического развития и сохранению национального своеобразия сложившейся культуры.

В главе «Историософские темы в православном богословии» на примере таких православных мыслителей как Б.В.Титлинов, А.И.Булгаков, И.И.Покровский, П.Я.Светлов, М.М.Тареев, а также официальных постановлений и решений Архиерейских соборов Русской православной церкви, рассматриваются основополагающие положения православного взгляда на историю. В рамках православного богословия выделяются три течения: консерватизм, новаторство и модернизм. При этом автор отмечает, что «историософская проблематика представлена прежде всего в экклезиологии» (с. 205). Надо отметить, что особая ценность этой главы состоит в привлечении редкого для историка философии материала, что обеспечивает новую и оригинальную интерпретацию проблем философии истории.

В заключении историософских экскурсов Л.Е.Шапошников закономерно приходит к вопросу о национальной идее. «На наш взгляд, – пишет он, – можно предложить следующее понимание национальной идеи. Россия является евразийской цивилизацией, которая не отрицает достижений Запада и Востока, но синтезирует их сохраняя при этом коренные начала собственной истории и образа жизни» (с. 240). Можно не соглашаться с этим выводом или оспорить существование самой евразийской цивилизации, но с ним трудно полемизировать, учитывая более чем двухсотстраничную предшествующую аргументацию.

А. В. Малинов

Исаев И.А. *Politica hermetica*. Скрытые аспекты власти. – М., ЮРИСТЪ, 2002. 411 с.

Среди вышедших в последнее время книг монография известного ученого привлекает внимание своим названием. Критикуя позитивистское понятие власти, автор исследует ее скрытые характеристики, которые существовали в разных культурах и в различные эпохи. «Само понятие власти, по его мнению, меняется вместе с её структурами, институтами и субъектами. Каждая эпоха и каждый мыслитель формулирует собственные представления о власти. А власть продолжает действовать. Поэтому естественным является стремление найти её некие непреходящие, внеисторические черты» (с. 119). Исследование ведется на основе анализа широкого круга источников: трудов античных мыслителей, сочинений гностиков, масонов, астрологов, апологетов церкви и это представляется правомерным, поскольку адекватно отражает природу столь сложного феномена как власть. В монографии рассматриваются также и институциональные признаки власти, выступающей в качестве государственного института. Метальный и институциональный проявления власти опосредуют друг друга, раскрывая специфику власти, отраженную, в частности, в противостоянии светской и духовной властей, государства и гражданского общества, царства Бога и царства Кесаря.

Как показано в монографии людей издавна волновала таинственная природа власти и уже в древнегреческом общества она связывалась с космической основой человеческого бытия. Уже в античную эпоху сплав религиозно–мифологических и философских знаний лежал в основе объяснения генезиса власти, и они эти объяснения были предпосылкой деятельности государственных институтов. Исходя из этого к власти, по убеждению автора, нельзя относиться только как к прагматическому инструменту человеческой политики, видеть в ней только проявления рациональности человека. Скрытые аспекты власти до сих пор продолжают оказывать серьезное влияние на политику и политическую теорию. Они, продолжая существовать в иной реальности, в «параллельных мирах, воздействуют оттуда незаметно, но весьма внятно». (с. 411). И данная ситуация не меняется с появлением науки, поскольку её категории, несмотря на всю претензию на ясность и логичность сохраняют символическое понимание власти.

Одной из наиболее важных и интересных проблем, поднятых в монографии, является проблема определения сущности власти. Как отмечается в древнегреческом понятии архе отражена символика власти. и тайное искусство властвования, отличное от управления: архе

отличается от кратоса, тем, что первое базируется на первоосновах власти, а второе предполагает наличие технологии управления. Принцип власти – целостность-начало консервативное. Порядок, справедливость, норма Анаксимандр, Гераклит. Интерес мыслителей Древней Греции Пифагора к востоку объясняется наличием существенных сторон в понимании феномена власти. Знаки власти – мистика ее вполне понятно предполагает аллегорическое символическое толкования. Автор блестяще раскрывает – это пожалуй лучшие разделы книги – символику власти в разных эпохах и культурах. Скажем такие символы как круг в квадрате. Принцип единства и расчлененности власти, мистика числа–справедливость. данная символика отразилась как в античной культуре. Власть как источнику управления множеством явлений мироздания. «Присущий власти дуализм, порожденный сочетанием в ее природе слепой необходимости и творчества, волеизъявления ведет к неразрешимому противоречию ее устремлений. Власть хочет оставаться единством, абсолютом, вершиной, сакральной точкой – она в принципе неделима и всепроникающа. Вместе с тем она неизбежно подвержена дроблению, убыванию, призвана рождать иерархию, перманентно воссоздавать свои субструктуры» (с. 101). Так и в эпоху возрождения и в Новое время. В числе достигалось совмещение единства и множественности, сочетание противоположности (с. 32). И дальнейшем мистика сохраняет своё значение работах масонов, тайных сектах. Гностицизм, манихейство, ереси, масонство, алхимия. Астрология наука Нового времени. Гностицизм выработал понятие предопределение – презумпцию, под воздействием которого человеческая воля как субъективный автор утрачивает своё значение. Метафизическая юриспруденция закладывала основу для принципа объективного вменения (с. 220). Ренессансное мышление, придавая огромное значение индивидуальности и стремясь осуществить синтез заложенных схоластикой начал номинализма и реализма, положило в основание этого синтеза идею динамизма, развития, становления (с. 319).

Власть как иерархия.

Политическое пророчество как жанр определился в ходе сложного процесса борьбы двух принципов: политического прагматизма и мистической одержимости. (с. 177).

Вторая проблема – закона. Закон после власти. Закон ветхозаветный – соотношение закона и благодати как исходный и неустранимый контекст бытия. С каких бы методологической или идеологической позиции мы ни подходили к проблеме власти и закона, очевидно, что в них присутствует некая глубинная субстанция, проявляющаяся в разных ипостасях и в разные моменты времени, но всегда сохраняющая

собственную неосознанную до конца суть; эта субстанция развивается по собственным законам, отличным от законов человеческого мышления и существования». (с. 192).

В книге происходит определённое отождествление политической власти и власти как первоначала культуры. трактовка власти как всеобъемлющего начала. Эта экстраполяция заметна в трактовке темы просвещения. Власть – сила, воля. Власть – свобода. Власть – право. В меньшей степени получила раскрытие тема власти как управления. власти как компетенции, хотя она также существовала в Древней Греции

Книга дает представление о наиболее сложных аспектах власти, права, раскрывает определённую вневременность и вечность содержания власти, автор убеждает в том, что несмотря на изменения языка культуры, существует те пласты культуры, определённые в том числе коллективным бессознательным, которые существуют и проявляются в современной культуре. Она, несомненно, полезна для всех интересующихся данными проблемами.

И. Д. Осипов

К альманаху «ВЕЧЕ» (№ 13)

Воспроизводим пропущенные сноски к статье В.С.Федорова «Духовный герметизм и общественное служение (Платонов и Зошенко)».

13. Интересной попыткой дешифровки зошенского герметизма является исследование профессора Университета Южной Калифорнии (Лос-Анжелос) А.К.Жолковского «Михаил Зошенко: поэтика недоверия» (М., 1999).

14. Об одной вредной повести / В.Горшков, Г.Баулин, Л.Рутковская, П.Большаков // *Большевик*. 1944. № 2. С.56–57.

15. Личность М.Зошенко по воспоминаниям его жены (1929–1958) / Публ. Г.В.Филиппова и О.Ю.Шилиной // Михаил Зошенко. Материалы к творческой биографии. Кн.3. СПб. (в издательстве).

16. *Тихонов Н.* Отечественная война и советская литература // *Большевик*. 1944. № 3–4 (февраль). С.35.

17. *Бахтин М.М.* Проблемы поэтики Достоевского. М., 1979. С.3.

18. *Платонов А.П.* Государственный житель: Проза, письма. М., 1988. С.555.

19. *Белый А.* Символизм как миропонимание. М., 1994. С.137.

20. *Иванов Вяч.И.* Родное и вселенское. М., 1994. С.291.

21. *Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины. М., 1990. Т.1. Ч.1. С.73.

22. *Бахтин М.М.* К философским основам гуманитарных наук // Его же. Эстетика словесного творчества. М., 1979. С.411.

Объявление

Доводим до сведения читателей, что опубликованный в трехтомной «Антологии русской философии» (СПб., 2000) *Биографический словарь русских философов* принадлежит проф. С.В.Корнилову. Фамилия автора выпущена по вине издательства. Это тем более досадно, что включение данного текста в Антологию, по признанию самого составителя, при том количестве имеющихся недостатков, «представляется... весьма комичным». Вот и выходит: автор смеется, издатель рыдает. Что же остается делать читателю?