



ΑΕΥΙ ΑΙ ΑΘ
ΘΟΝΝΕΤ Ε ΟΕΕΤ ΝΙ ΟΕΕ
Ε ΕΘΕΥΟΘΥ

16

СОЖЕРЖАНИЕ

ИССЛЕДОВАНИЯ И МАТЕРИАЛЫ	4
С. А. Воробьева. ИДЕЯ НАРОДНОСТИ В РУССКОЙ ФИЛОСОФСКО-ИСТОРИЧЕСКОЙ МЫСЛИ 30–60-Х ГОДОВ XIX ВЕКА	4
В. С. Никоненко. ПОНЯТИЕ ФИЛОСОФИИ В СИСТЕМЕ В. С. СОЛОВЬЕВА.....	22
А. Е. Рыбас. “ДИАЛЕКТИКА” ПОДПОЛЬНОГО ЧЕЛОВЕКА (Достоевский vs. Ницше).....	40
Л. Е. Шапошников, М. В. Фёдорова. МЕТАФИЗИКА СЕРДЦА И МЕТАФИЗИКА ЖИЗНИ В ПОИСКАХ ОСНОВАНИЯ: П.Д ЮРКЕВИЧ И В.И.НЕСМЕЛОВ О ФИЛОСОФИИ ИММАНУИЛА КАНТА	52
И. Д. Осипов. ФИЛОСОФИЯ ПРАВА И. А. ИЛЬИНА	64
Ю. М. Шилков. ЯФЕТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ЯЗЫКА Н. Я. МАРРА .	75
А. И. Бродский. КУЛЬТУРА И НЕВРОЗ. Комментарии к антропологии С.Н.Давиденкова	93
Безлепкин Н.И., Чупахина Н.А. А.Ф.ЛОСЕВ И Э.КАССИРЕР: ЛИНГВОФИЛОСОФСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ	103
МОНОГРАФИЯ В НОМЕРЕ	113
А. В. Малинов. К. Н. БЕСТУЖЕВ-РЮМИН: ОЧЕРК ТЕОРЕТИКО-ИСТОРИЧЕСКИХ И ФИЛОСОФСКИХ ВЗГЛЯДОВ.....	113
ПРЕДИСЛОВИЕ	113
ГЛАВА I. ПРЕДШЕСТВЕННИКИ И СОВРЕМЕННОСТИ	
БЕСТУЖЕВА-РЮМИНА.....	115
ГЛАВА II. ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ.....	126
ГЛАВА III. ИСТОРИЯ КАК НАУКА	146
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	168
ПУТЕШЕСТВИЕ В ПРОШЛОЕ	171
Ю. Н. Солонин. ИТАЛИЯ И ПАДУЯ В СУДЬБЕ ДВУХ РУССКИХ. П.В.ПОСТНИКОВ И ЕГО ИССЛЕДОВАТЕЛЬ Е.Ф.ШМУРЛО.....	171
ЛИТЕРАТУРНЫЕ ОПЫТЫ.....	209
А. Е. Рыбас. EX NIHILO.....	209
НОВОСТИ ЭТНОКУЛЬТУРЫ	230
Т. В. Ковалева. О ЧЁМ ВЕЩАЕТ КУКУШКА.....	230

НАУЧНЫЕ СООБЩЕНИЯ	240
Т. В. Чумакова. К ВОПРОСУ О РЕЦЕПЦИИ АРИСТОТЕЛЯ В ДРЕВНЕРУССКОЙ КУЛЬТУРЕ	240
М. Беккер. ВИЛЬГЕЛЬМ ГЁРДТ КАК ИСТОРИК РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ	254
В. А. Прохоренко. НАЦИОКРАТИЧЕСКАЯ УТОПИЯ СЦИБОРСКОГО	265
Л. Н. Пушкин. ПРОБЛЕМЫ МЕТОДОЛОГИИ ЭТНОЛОГИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ В ТВОРЧЕСТВЕ Л.Н.ГУМИЛЁВА	272
Ю. А. Стоянов. ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ В.А.СНЕГИРЕВА	277
ИНТЕРВЬЮ.....	286
ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ В ЛАБИРИНТАХ ПОВСЕДНЕВНОСТИ.....	286
ВЕСТИ С КАФЕДР	296
Э. Ф. Караваев. КАФЕДРА ФИЛОСОФИИ НАУКИ И ТЕХНИКИ	296
БИБЛИОГРАФИЯ	303
А.И.ВВЕДЕНСКИЙ В ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ	303

ИССЛЕДОВАНИЯ И МАТЕРИАЛЫ

С. А. Воробьева

ИДЕЯ НАРОДНОСТИ В РУССКОЙ ФИЛОСОФСКО-ИСТОРИЧЕСКОЙ МЫСЛИ 30–60-Х ГОДОВ XIX ВЕКА

Интеллектуальные разногласия в русской общественной мысли XIX века во многом были обусловлены различными трактовками идеи народности, которая возникает, начиная с 30-х годов, как попытка найти некий рациональный смысл отечественного национального самосознания. Учитывая социальные предпосылки, сложившиеся в России к этому времени, необходимо выделить два важнейших обстоятельства. Прежде всего, это Отечественная война 1812 года, которая вызвала общий подъем чувства национального достоинства. По словам Н.А.Бердяева, “чувствование России отделилось от бюрократического механизма и связалось с жизнью народной”, появилась потребность определить “дух России” не внешним образом, в светски-административной форме, а “по органической жизни народной, по святине народной”¹. Второе событие – это декабристское движение, которое со всей очевидностью поставило проблему дальнейшего развития России: либо в русле единства с другими европейскими народами, либо обособленно от Запада.

Сложившиеся настроения нашли отражение в трудах С.С.Уварова, у которого мы находим одно из первых значительных исследований проблемы народности. Уваров формулирует теорию исторического прогресса, в которой излагает идеи о “поступательном движении” в истории, действии в ней законов, близким законам ньютоновской механики, необходимом прохождении определенных стадий исторического развития всеми народами, что подчиняется замыслу Провидения, христианстве как цели общественного развития и некоторые другие. Будучи приверженцем монархической идеологии, он утверждает, что в Европе стадия “зрелости” государства связана с переходом от абсолютистской к ограниченной монархии. Кроме того, “зрелость” – это уровень государственного развития, который отождествляется им с политической свободой, а также с достижением достаточного уровня национального самоопределения народа. В России, по его мнению, существует собственный путь к прогрессу. Уваровская программа “органического развития” России включает его известную триаду: православие, самодержавие, народность. В России теория “официальной народности”, бесспорно, является, прежде всего, декларацией незыблемости режима Александра I и тех принципов, на которых он выстраивался. Народность в целом выступала как символ государственного правления, объединяющего нацию. Как министр просвещения и президент Академии наук, Уваров связывает народность или культурное самоопределение нации с уровнем ее образования. В данной связи, огромное значение придается изучению истории. Истинный историк, по его мнению, должен сделать “понятым” “смысл истории”. Распространяя “луч наук и

¹ Чаадаев П.Я. Сочинения. М., 1989. С.90.

просвещения”, он, тем самым, содействует становлению “народного духа” и “изящного характера” русских, что должно стать примером для подражания европейским народам. Для воспитания народности, прежде всего, требуется “бережное отношение к отечественной истории, литературе, обычаям”. В этом смысле, он предлагает ввести строгое цензурирование вообще и в исторической области, в частности. Именно в истории “благороднейшему писателю принадлежит право избрать достоверное и полезное и сообразить оное с предполагаемою целью Правительства”². Поэтому от историка требуется отделить “события от догадок”, “найти “высшую цель происшествий” с тем, чтобы гражданин мог лучше познать “права и должности свои”. История – это “наставница жизни” и основа культурного самоопределения зрелого общества. Таким образом, она становится исполнительницей “высоких намерений” правительства, его “орудием”.

Видя в истории замысел Провидения, Уваров рассматривает монарха как наилучшего его проводника, но для этого необходимы некоторые условия. “Закон поступательного развития” истории требует включения либеральных ценностей, западных социально-политических и научных достижений в пространство российских традиций. Прогресс, по его мнению, это “соглашение древних и новых понятий”, обязательное взаимодействие русских национальных и западных стандартов. Россия должна “разборчиво воспринимать западные течения”, чтобы не “удушить” национальное самосознание.

Апологет монархического правления Уваров весьма отрицательно относится к любым проявлениям революционности, рассматривая ее как проявление “наказания” Провидения. Он доказывает это на примерах разрушительного содержания европейских буржуазных революций. Поэтому западные преобразования, такие, как “быстрый ход наук и художеств, сильное распространение роскоши и общежития, направление к торговле”, сблизив европейские государства, искоренили их национальную самобытность и “готовили медленную пагубу всей Европе”. Необходимо очень медленное и планомерное введение западных реформ в России, с тем, чтобы они не исказили исконно русского начала. Гарантом гражданского порядка должен оставаться монарх. Уваров призывает к ограниченной, конституционной монархии, просвещенному абсолютизму. Поэтому в целом его концепция народности была провозглашением официальной идеологии, но сам пафос его мысли, стремление найти новые патриотические идеалы через синтез российских и западных ценностей выводили теорию из консервативного руслу и предвещали последующие исследования в этом направлении. Сама неоднозначность и некоторая эклектичность концепции была отражением общественных настроений того времени, поиска дальнейших путей развития России.

Исследователь славянофильства и его современник Н.П.Коллюпанов анализирует развитие проблемы русской народности и приводит несколько характерных, с его точки зрения, трактовок последней. Н.И.Полевой, по его мнению, “инстинктивно” сознавая и “угадывая потребность” народности у А.С.Пушкина, не понимал ее сущности, определяя с “чисто-внешней стороны” как особенности

² Уваров С.С. О преподавании истории относительно к народному воспитанию // Речь президента императорской Академии наук. СПб, 1818. С.7.

русского быта, описание в “Евгении Онегине”, например, петербургского театра, воспитания Евгения, поездки к тестю, похороны дяди и т.д. Далее отмечается, что Н.И.Надеждин “совершенно правильно смотрит на народность”, рассматривая ее как “познание народного духа и верность ему в изображении”. Но на “высшую точку зрения”, по словам Коллюпанова, удалось подняться только Д.В.Виневитинову, который явился предшественником славянофильской позиции. Связывая проблему народности с просветительской идеологией и подразумеваемая под последней особенностью исторического познания каждого отдельного народа, Виневитинов открывает тем самым исследование народности в более широком контексте³.

Своеобразный подход к проблеме предложило славянофильство. Идея народности у славянофилов является доминантой, сфокусировавшей достаточно большой круг проблем. Термин “народность” изначально признается многоплановым. И.В.Киреевский отмечает: “Народность в ее общем начале до сих пор еще нами не сознана и не выражена. Оттого понятия наши смешаны, требования необязательны и сочувствия неплодоносны”. И далее: “Самое понятие о народностях между нами совершенно различно. Тот понимает под этим словом так называемый простой народ; другой – ту идею народной особенности, которая выражается в нашей истории; третий те следы церковного устройства, которые остались в жизни и обычаях нашего народа и проч., и проч. Во всех этих понятиях есть нечто общее, есть и особенное. Принимая это особенное за общее, мы противоречим себе и мешаем правильному развитию наших понятий”⁴.

И.В.Киреевский указывает на различные смыслы самого понятия “славянство”, существовавшие в то время. Это, во-первых, “язык и принадлежность к нации”, во-вторых, противоположность всему европейскому в целом, в-третьих, отождествление славянства с народностью. Во всяком случае, совершенно недопустимо, считает Киреевский, смешивать народность с “простонародностью” или последнюю считать нормальным выражением первой. Под “простонародностью” он понимает понятия и вкусы простого народа, одностороннее преувеличение которых, по его мнению, может привести к принижению проблемы и невозможности плодотворного ее исследования. С другой стороны, абсолютизация народности, желание увидеть в ней “условие, так сказать, нашего спасения”, “возможность просвещения русского” также не оправдано и доказывает “неразвитость сознания”.

Задаваясь вопросом о “духе народном”, Киреевский исходит из антропоцентрических традиций, сложившихся в русской философии истории первой половины XIX века. Акцент на изучение конкретного человека в истории был связан, прежде всего, с шеллингианским принципом социальной гармонии, обусловленной стремлением к религиозному идеалу человека как созданию по образу и подобию Бога. В человеке пребывает “высшее” сознание, и человеческое назначение состоит в стремлении выйти за пределы материального существования и слиться с божественным. Осмысление истории происходит через познание рели-

³ См.: Биография А.И.Кошелева. Сочинение Н.Коллюпанова. В 2-х т Т.1. М., 1889. С.39, 41, 68.

⁴ Киреевский И.В. Избранные статьи. М., 1984. С. 322-323.

гиозного чувства человека. Но для русской историософии рассматриваемого периода были весьма характерны попытки более реального исследования человеческого фактора, создания целостной концепции человека, с учетом как естественных, так и идеальных факторов его бытия. В этой связи, необходимо отметить влияние Д.М.Велланского, который рассматривает человека в природно-физиологическом, гносеолого-психологическом аспектах, а затем переходит к историческому смыслу человеческого существования, определяя, таким образом, деятельное, сознательное начало истории. Подобно Велланскому, Киреевский ставит проблему цельности личности: это единство природного, социального и духовного начал. Только в этом смысле личность способна играть роль в историческом процессе. Духовное единство человека определяется наличием системы убеждений или комплекса жизненных воззрений. Киреевский формулирует эту систему как “коренные начала образованности”, существенно различающиеся между русским и западными народами. Русская “образованность”, под которой он, собственно, и подразумевает специфику культурной идентификации, отличается основными “началами”: восточным христианством, богословско-философским способом мышления и “разумной” государственностью. Западная же “образованность” характеризуется им Римским христианством, рассудочным мышлением, “искаженной завоеваниями”, “насильственной” государственностью. По сути, противопоставляется “разумность” русской культуры, основанной на православии, и “рассудочность”, “формальность” европейской, вытекающей из католицизма. Эти альтернативные особенности, по его мнению, обусловили основные составляющие народных характеров. Так, определяя приоритеты русского характера, он говорит об “уважении к святыне правды” как одном из основных принципов. Это уважение проистекает из “естественных, простых и единокорных” отношений, царивших в русской общине. Законы, выражающие эти отношения, утверждает Киреевский, не могли “иметь характер искусственной формальности”, так как “вся кровля общественного здания” на Руси – это множество общин, составляющих “согласие” и объединяющихся в областные, племенные общины, из которых и складывается русское общество. В таком общественном устройстве действовали, по его мнению, два основных источника: “бытовое предание” и “внутреннее убеждение”, на которых строились законы.

Эти законы не могли носить характер внешней формальности, ведь “единомыслие” народа способствовало справедливости, “святоści предания” и высокой нравственной чистоте: “внутренняя справедливость” была выше “внешней формальности”. Так, закон в России не “сочинялся”, а “записывался” после того, как создавался в народных понятиях, входил в народные понятия и быт. Киреевский, в традициях славянофильства, рассматривает общественное устройство России, главной особенностью которого считает так называемые общины или “миры”, которым принадлежал отдельный человек. Земельная собственность была принадлежностью такого общества. Но законы не принадлежали этим “мирам”, так как они были связаны между собой и управлялись “единообразным обычаем”, диктуемым церковью. Следовательно, распространялись “единообразные понятия об отношениях общественных и частных”. Понятия эти постепенно переходили в “общее убеждение”, убеждение – в “обычай”, который и заменял закон,

являвшийся общим “порядком жизни”. Поэтому право в западном смысле не существовало на Руси, утверждает Киреевский, более того, неизвестно было само слово. Его заменяли понятия “правда”, “справедливость”. Таким образом, Киреевский считает, создавались народные “убеждения”, основанные на “коренном единомыслии, твердости нравов, святоści предания и крепости обычных отношений”. Логические отношения в таком обществе, по его мнению, невозможны, он сравнивает их с “разрезом ножа в самом сердце общественного организма”. Логическое он называет “мнением” и абсолютно противопоставляет “убеждению”: “Мнение, убеждение” – особые “пружины” двух совершенно различных общественных устройств: “Мнение не тем отличается от убеждения, что первое минутнее, второе тверже; первое – вывод из логических соображений, второе – итог жизни; но в политическом смысле они имеют еще другое несходство: убеждение есть невыисканное сознание всей совокупности общественных отношений; мнение есть преувеличенное сочувствие только той стороне общественных интересов, которая совпадает с интересами одной партии и потому прикрывает ее своекорыстную исключительность обманчивым призраком общей пользы”⁵. Поэтому система отношений, основанная на мнениях, характеризуется возможностью насилия в государстве, если это предполагают партийные интересы, формальностью права и тому подобными явлениями. Общество, выросшее из начала внутреннего “убеждения”, менее подвержено “закону переворотов”, в силу “естественности” и “гармоничности” господствующих здесь отношений. Под последними он подразумевает “общежителные” отношения общинного землевладения. Бесспорно идеализируя, Киреевский противопоставляет их “раздробленности” общественных отношений и частных нравов западного человека, который стремится разделить такие сферы жизни, как религию, нравственность, искусство, “стремление к личной корысти” и другие, в отличие от русского, стремящегося к цельности всех сторон жизни, что определяется православной религией.

Необходимо отметить совершенно особое отношение славянофилов к религии. Киреевский указывает на “потребность сближения религии с жизнью” как на тенденцию, господствующую не только на Руси, но и в Европе. Религию он рассматривает не только в “умозрительном” смысле, но как доминанту “всей жизни народа”, определяющую и нравы, и отношения, и всю внутреннюю организацию общества. И в этом смысле убеждение каждого отдельного человека выражается в убеждениях всего народа, так как система религиозных ценностей диктует определенные приоритеты в сферах общественного сознания и далее в практической жизни народов. Киреевский полностью связывает духовную сторону человеческого существования с деятельностью “внешней”, преломлением духовности в практике народа. Православие определяется как духовный ориентир личности и народа в целом, выражающийся во всей “совокупности убеждений” народа, развитых в его правах, его обычаях, в его понятиях сердечных и умственных, в его религиозных и личных отношениях, одним словом, во всей полноте его жизни”. Именно “дух православия” определяет “крепость народного духа”, прояв-

⁵ Там же. С. 227.

ляющегося в высоких нравственных стремлениях, цельности знания, основанного на приоритете разума, “внутренней правде” всей системы общественных отношений. Не “совместное бытие” составляет народ, делает вывод Киреевский, но “общность сознания” этого народа, определяемая религией в смысле системы ценностных ориентаций во всех сферах жизни общества.

Нужно отметить, что для славянофильства в целом характерно противопоставление религии в смысле административно-церковной организации и веры как ведущего духовного фактора, детерминирующего человеческое существование. Киреевский полагает, что вера есть “непосредственное, живое и безусловное знание”, “зрячесть разума”. Логическая рассудочность должна быть согласована с законами мира духовного, т.е. необходимо “нравственное согласие” с “всесущим разумом”. Человек как центр бытия находится, по мнению Киреевского, в состоянии единства с богом и, следовательно, “пантеистического прозрения к Богу”. Поэтому достижение истины происходит не через рассудок, а через самосознание собственной духовной цельности. Только соединяясь с богом, человек обретает свободу и приближается к постижению сущности бытия. Без этой внутренней свободы жизнь отдельного человека и целого народа теряет смысл, нравственную высоту и цельность. Такое “естественное” отношение между человеком и богом свойственно, как полагает Киреевский исключительно православной религии, определяющей русскую духовность.

Развивает позицию Киреевского А.С.Хомяков, рассматривая веру в гносеологическом и историческом смыслах. По отношению к существованию человека, в характере и внутреннем смысле религии отражается склад человеческого мышления, индивидуального и общественного. С другой стороны, “народная вера” – главный предмет, на который должна обратить внимание историческая наука.

Именно вера определяет систему “духовных, нравственных и ценностных” основ любого общества, его идей и их практическое осуществление в общественных отношениях. Через вероисповедный элемент Хомяков характеризует суть “народного духа”, подразумевая под последним степень духовного единства народа. Религия есть не что иное как “крайний предел всего мышления человеческого”, “заключает полный и окончательный вывод из его духовной жизни”. В развитии верований Хомяков видит указания на “внутреннее развитие” мысли человечества. Таким образом, религии народов находятся в диалектической зависимости от характера их мышления. Вот почему такое большое значение он придает религиозному элементу в исследовании истории. В связи с этим, Хомяков полагает неслучайным сходство религиозных преданий и мифов у разных народов, что говорит об общности их исторического развития. Отношение Хомякова к предмету религиозной веры не ортодоксальное, а, скорее, рациональное. Он считает “отвлеченные вопросы веры” менее интересными и важными, чем “вопросы дипломатии и политики”. Имея глубокие знания в области богословия, мыслитель, следуя традициям русской философии, диалектически развивает религиозные догмы. Как подчеркивает профессор В.Певницкий, Хомяков не ставит задачу раскрытия богословских доктрин, но пытается выработать своеобразный “метод богословия” через сопоставление православия, католичества и протестантизма. Он занимается комплексным исследованием истории религий, пытаясь,

в конечном итоге, выработать ту логическую основу, которая и определяет исторические судьбы народов. Н.А.Бердяев называет Хомякова “гениальным богословом”, оригинально сформулировавшем русскую религиозную идею, в результате чего “православный Восток” осознал себя, выразил “своеобразие своего религиозного пути”. В противопоставлении нетрадиционного подхода Хомякова “школьному богословию” Бердяев видит близость его учения взглядам французского богослова XIX века Жозефа де Местра. Оба мыслителя исходят в своих богословских построениях из “живого религиозного опыта”, чем и объясняется их отход от “стандартизированной схоластики”⁶.

Пытаясь понять специфику разнокачественных уровней народности Запада и Востока, Хомяков рассматривает дихотомию западного и восточного типов вероисповеданий. Здесь он выделяет два аспекта. Первый касается чисто теоретической противоположности типов мировосприятия, определяемых рассудочностью и разумностью мышления и лежащих в их основе различных типов религиозных убеждений. Второй аспект связан с теми практическими признаками западного и восточного вероисповеданий, которые обусловлены противоположными типами мышления. Таким образом, традиционно трактуемая в богословии противоположность западного и восточного христианства, с данной точки зрения Хомякова, получает определенное теоретическое обоснование, некоторую системность. Критерием типологизации является философское осмысление Хомяковым соборности. Смысл православной церкви он видит в сочетании таких нравственных начал как единство, свобода и любовь. Единство рассматривается, по крайней мере, в двух аспектах: внутреннем и внешнем. Внутреннее единство – это неизменность церкви, суть ее духовного организма, которое проявляется в соответствующих внешних формах или практической стороне жизни. Это общинный быт и законы, внутренне ему присущие. Соборность или единство во множестве не мыслится вне свободы и любви, в которых Хомяков подчеркивает как формальные, так и содержательные стороны. Последние касаются взаимоотношений в общине, достаточно идеализированных и отвлеченных от реальности, согласно славянофильским подходам к этому вопросу.

Философский подход Хомякова к истории религий определяет теоретическую возможность их синтеза на ином качественном уровне. Поэтому он уверен в возможности объединения приоритетных ценностей Запада и Востока в смысле рассудочности и разумности всех сторон жизни. Диалектика подобного рода не мешает ему однозначно утверждать, что Запад со временем придет к православию. Важнейшее препятствие в этом он видит в “чувстве самолюбия” западной церкви, которое не допускает сознания “прежних заблуждений”.

Итак, принцип веры преломляется Хомяковым в системе реальных общественных отношений. Так, в политике это, прежде всего, отношения церкви и государства, которые мыслятся изначально противоположными на Востоке и Западе, исходя из различных форм христианства. “Истинная” церковь, основанная на внутреннем “единстве”, не должна унижать себя, по мнению Хомякова, участием в делах государства, иначе теряется ее духовно-разумная основа, вытесняемая

⁶ См.: Бердяев Н.А. А.С.Хомяков. М., 1912. С.11.

логико-юридическими законами общества. Ведь государство в своем изначальном смысле отождествляется философом с рациональным типом мышления, началом необходимым, вещественным, что и обуславливает его воплощение в светски-административных учреждениях, не имеющих ничего общего с церковным единством в свободе и любви как основным законом православного мира. Поэтому союз религии с “социальными тревожениями” Хомяков объявляет “глубоко фальшивым”. “Юридический рационализм” западной церкви определяет иной подход к вопросу отношения церкви и государства. Здесь объединяются изначально несовместимые понятия: государства и религии; христианство воплощено в государственную форму, что Хомяков считает абсурдным. Религия на Западе приобретает характер частной зависимости от общества и вне его не имеет значения. Поэтому она является, скорее, государственным учреждением, нежели верованием. Соотношение церкви и государства определяет и суть самого государства. На востоке, в соответствии с “живой цельностью” православия, народы объединяются в союзы на духовно-нравственных принципах, государство играет второстепенную роль и, следовательно, является сравнительно слабым в вещественном смысле этого слова, “невоинственным”, но сильным своими просветительскими началами, идущими от Византии. Западное государство характеризуется как реальная сила, способная управлять общественным развитием на началах материальных, необходимых. Политизация всех сфер человеческого существования рассматривается как приоритетное направление общественного развития, “обожествляется”. Политическая конфликтность, конфронтация общественной жизни – естественные следствия государственного объединения западного мира.

Противоположность политических основ Востока и Запада как закономерность, обусловленная альтернативными вероисповеданиями, является существенным фактором, детерминирующим другие сферы исторического бытия народов. Так, “стремление к юридической определенности”, пронизывая “внешнюю историю западной церкви”, определяет развитие частного быта, науки, просвещения, нравственности искусства, и других сфер общества. Восточное просвещение, например, рассматривается как “цельное и разумное”. В основе его – “полнота разума” или “духа человеческого”. Это то жизненное сознание, которое должно быть присуще любому народу, по мнению Хомякова; оно придает знанию общечеловеческий характер. При этом он отнюдь не отождествляет его с наукой; оно достаточно сильно уже по своей духовной сути, хотя может соединяться с наукой как достаточно существенный ее элемент. Если по “истинному” просвещению Западная Европа уступает России, то по наличию положительного знания превосходит ее. “Жизненное сознание”, лежащее в основе русского просвещения, “обширнее и сильнее” сознания формального и логического. Общее состояние европейского просвещения характеризуется “крайними пределами в вере”, что является следствием рассудочности, лежащей в основе западной религии, и соответствующей ущербностью всех ее духовных понятий.

Создается впечатление, что Хомяков, определяя противоположные основания разнокачественных типов народности, сознательно абстрагируется от конкретно-исторических особенностей реальной жизни, отнюдь не сводимым к тем образ-

цам, которые создает мыслитель. Как справедливо отмечает Б.Ф.Егоров, Хомяков, в частности, противопоставляет “идеальную Россию” “реальной Западной Европе”, с одной стороны, оставляя в тени существующие социально-политические противоречия, с другой – утрируя их⁷.

В дихотомии форм эстетического сознания, рассматриваемой Хомяковым, особенно наглядна зависимость от религиозного элемента. Суть народного духа характеризуется духовным началом, которое является, соответственно, и духовным фундаментом искусства. Определяя суть восточной церкви как закон любви, Хомяков рассматривает через него и тип искусства. Овладение “стройными законами красоты”, по его мнению, возможно лишь посредством целостной внутренней духовной деятельности. Любовь сама созидает творческие формы, а человек следует этому чувству, реализуя, тем самым, божественное откровение, потенциально определяющее цельность его духовной природы.

С этой позиции Хомяков раскрывает и проблему народности. Религиозный смысл искусства основан на том, что художник творит не сам по себе, но его направляет “высшая божественная сила”. Искусство не должно и не может не быть народным, утверждает Хомяков, ведь “духовная сила народа творит в художнике”. С другой стороны, искусство представляет наиболее естественную форму выражения духовной жизни народа и не может не развиваться, если сохраняется целостность внутренней духовной жизни. Такому определению искусства, характерному для мира Востока, Хомяков противопоставляет западное искусство. Последнее рассматривается как просто “приобретение материальных средств для успешнейшего выражения любимого идеала”, так что искусство превращается в ремесло, от которого “веет могильным холодом”. Лишение религиозного начала единства проявляется в отрешении искусства от народного духа, приоритете “личной отдельности”. Степень духовного единства народа определяет и возможности развития искусства. Так, Франция, где, как полагает мыслитель, никогда не было истинно народной жизни, характеризуется как “в высшей степени страна антихудожественная”. В связи с существованием в Англии народной саксонской стихии, не уничтоженной норманнами, он видит здесь определенную возможность “художества народного”.

Общая эстетизация концепции Хомякова приводит его и к рассмотрению “чувства художественной истины” как важнейшего принципа исторической методологии. Такой подход был органичен с общеметодологическими установками русской философии истории первой половины XIX века. Эстетическое познание исторического процесса противопоставляется сухому анализу истории; эмоциональному воздействию при изложении истории отводится центральное место. Соответственно ставится задача перед историком: он должен не просто описывать события или создавать их логическую схему. Но творить подобие художественного произведения, в котором читатели, слушатели могли бы почувствовать целостность народной жизни. Таким образом, религиозный элемент начинает приобретать в славянофильстве и роль некой ценностной установки, позволяю-

⁷ См: Егоров Б.Ф. Алексей Степанович Хомяков – литературный критик и публицист // Хомяков А.С. О старом и новом. М., 1988. С. 18.

шей идентифицировать исторические материалы, разрабатывать гипотезы, их объясняющие.

Мнение славянофилов относительно православия как основы русской народности опровергает К.Д.Кавелин, пытающийся определить собственную “формулу”, “общие основания” культуры “великороссов”. Православная религия, по его мнению, первоначально заменила на Руси “сознание народности”. Отсюда вытекал “государственный и политический характер” самой церкви. Первоначально она и представляла “народное единство”; церковное объединение нации предшествовало государственному. Но само православие, считает Кавелин,

было насильственно проникнуто языческими элементами, с которыми церкви приходилось постоянно бороться. Грубость и суеверие язычества преодолевались привнесением внешней, западной культуры христианства, которое уже достаточно проявило себя в других странах. Кроме того, полагает он, и состав служителей церкви обновлялся, в основном, из представителей западного богословия. Вследствие этого, делается вывод о “чисто внешнем” развитии русской культуры, восприятии западных ее образцов. Исконно русскую культуру Кавелин оценивает очень низко, считая, что “зачатки великоросского элемента” были привнесены переселенцами из западной России, смешавшимися с финскими и туземными племенами. Поэтому “новая ветвь русского племени” сложилась под влиянием истории ее происхождения, в частности, колонизации переселенцами других территорий. Именно последней Кавелин объясняет “чувство превосходства над инородцами”, которое весьма характеризует “великороссов”. Тяжелые климатические и социальные условия, в которые были поставлены переселенцы, определили близость его к “первобытному человеку” по степени цивилизации. Учитывая еще и “отсутствие” у первых великороссов зачатков “умственной и гражданской” культуры, несомненно, по мнению Кавелина, у них происходило, заимствование западных стереотипов просвещения и государственности. Православие имело различный характер в разные исторические периоды и далеко не всегда было истинным христианством, но смешивалось с язычеством и не давало возможность русским усваивать “духовное содержание” христианства, а “останавливалось” на внешней, “обрядовой стороне” и “приноравливалось” к “полуязыческим представлениям”.

Поэтому в основе русских общественных отношений на Древней Руси Кавелин полагает некий “прототип”, трактуемый им достаточно однозначно: обывательный быт, представленный “простейшей ячейкой оседлого общежития”, а именно “двор или дом, с домоначальником во главе, с подчиненными его полной власти чадами и домочадцами”. Это крестьянская семья, установившаяся как форма русского общежития и определившая “наклонность и способность славянского племени” к “общинной и артельной жизни”. “Дом” или “двор, т.е. тип “оседлого общежития” рассматривается мыслителем как “социальная единица”, которая лежала в основе русской общественности вплоть до Петра I; в ней, как в зародыше, заключались зачатки всех последующих отношений, в том числе социально-политических: крепостного права, монархической власти в государстве и других. Здесь Кавелин вполне согласен со славянофилами, идеи которых он во многом разделял. Расхождения с ними начинаются по вопросу о роли индивидуаль-

ного, личностного начала, с которым мыслитель и связывает подлинную народность. Духовный, нравственный элемент не в состоянии развиваться, по его мнению, в условиях такого типа общественных отношений. Государство и общество при таких “домашних” и “семейных” отношениях рассматриваются как что-то “постороннее”, “внешнее”, “чужое”. Пока у человека не выработалось “сознание” государства и общества как среды, связывающей людей не по внутренним общинным отношениям, а по “началам общественной пользы”, нельзя говорить о духовном развитии нации. Именно христианство вносит мысль о “безусловном достоинстве человеческой личности”, которую семейный и домашний быт не мог воспитать. Задача исторического развития русского народа заключалась, с точки зрения Кавелина, в подготовке личностного, индивидуального развития, которое и было заимствовано как западный стереотип. Первые идеи государства он относит к варягам, которые предложили ее “на нашей почве”, а, по сути, это начало он связывает с периодом петровских реформ.

Позиция Кавелина встретила резкий протест со стороны славянофилов. Так, Ю.Ф.Самарин совершенно не согласен с ним по вопросу отождествления народности с патриархальной общинностью. Он категорически опровергает мнение о том, что славянофилы соотносят петровские реформы с отрицанием народности и уничтожением “духа жизни”. Необходимо, утверждает он, учитывать “положительную сторону доктрины славянофилов”, которая состоит в историческом развитии проблемы русской народности. Современный период общественного развития, полагает он, требует прояснения этой проблемы, прежде всего, вследствие перемен, происходящих в мире Западной Европы и в России. Если на Западе осознаются некие новые ориентиры “Славянского племени”, возможности изменить мир, то в России также все более утверждается необходимость самобытного развития и направленность на общение с миром Запада в целях победы начал “общечеловеческих”. Европа, по словам Самарина, давно почувствовала присутствие у славян какой-то “новой силы”, для выражения которой она не находит “мерила”. России же пора определиться, “перестать казаться и начать быть”, иными словами, пора прекратить ориентироваться на европейский образ жизни и выработать самобытные национальные начала, которые позволили бы связать ее и с прошлым, без которого нет настоящего и будущего, и, с другой стороны, не замыкаться в рамках этого прошлого, учитывать исторические реалии. Что есть “национальное” и чем оно отличается от “человеческого”?- спрашивает Самарин, полемизируя с Кавелиным, противопоставляющим эти понятия. Русская национальность в своих исконных началах была оторвана, по мнению западников, от начал “человеческих” или цивилизации как таковой. Самарин же утверждает отсутствие внешнего признака, по которому можно было бы отличить человеческое от национального; ведь нет “свода человеческих начал”, норм, по которым можно было бы квалифицировать различные национальные идеи. Поэтому нужно определить “истину и достоинство” каждой идеи. Далее Самарин приводит позицию славянофилов относительно Древней Руси, высокая оценка которой связывается именно с выражением в ней тех начал, которые рассматриваются как “человеческие” и “истинные”. При формулировке этих начал и Самарин считает неприемлемым извращение взглядов славянофилов Кавелиным, ко-

торый не “взял на себя труд возвести спор до основных вопросов” и смешивает с “народностью славянский быт, обычаи, “сохранившиеся теперь только в простонародии”, то есть тот самый “прототип”, введенный Кавелиным. Самарин не согласен и с попыткой приписать славянофилам связь русской национальности с такими человеческими свойствами как смирение и любовь. Не отрицая последние и утверждая их как “нравственную обязанность” каждого человека, предполагающую “известное понятие об отношении человека к Богу и другим людям”, Самарин рассматривает их как “достоинства общечеловеческие” и не видит причин опровергать эти свойства как особенности, присущие русскому народу. Ведь Кавелин “не доказал противного”: нельзя судить об истории народа на основании “десяти строк”, примеров, “выхваченных из его истории”. Смысл народных начал Самарин усматривает в самобытном развитии России, в ходе которого происходит синтез национального и общечеловеческого, “будь оно Европейское или азиатское” в целях наилучшего развития нации. Поэтому эпоху преобразований, которая была пройдена Россией, он полагает “неслучайной”, за которую нельзя было “перескочить”. Сильное политическое и государственное устройство для страны необходимо, оно является “ручательством за внутреннюю силу народа”. Но петровские реформы оцениваются им весьма неоднозначно. С одной стороны, говорится об их необходимости, с другой – утверждается, как следствие, искажение “народной субстанции”. Так, в работе “Стефан Яворский и Феофан Прокопович как проповедники” Самарин заявляет о том, что изменение управления в государстве, общественной и семейной жизни, обычаев, языка, одежды привело в петровский период к ниспровержению народных устоев, всего того, “перед чем благоговел и что любил народ”. Была стеснена сфера церковного влияния, введен институт патриаршества, что очень отрицательно отразилось на религиозных устоях русских. Москва “утратила свое первенство” и перестала быть “народной столицей”. Все это, по его словам, не могло не исказить народной стихии. В более поздних работах, в частности, в статье “О мнениях Современника” Самарин опровергает эту позицию, считая “нелепым” приписывание этой мысли славянофилам в целом. По-видимому, можно говорить, в этой связи, об общей эволюции его воззрений на проблему народности, очевидно, во многом обусловленной появившимися публикациями на страницах “Москвитянина”, “Современника”, “Русской беседы” позиций западников: В.Г.Белинского, К.Д.Кавелина, Б.Н.Чичерина и других.

Б.Н.Чичерин поддерживает и развивает многие идеи Кавелина. Не признавая общинный быт в качестве исключительно национальной особенности русских, он полагает его общим состоянием любого народа, находящегося на ранних стадиях развития, в состоянии “младенчества”. В этот период действительно преобладает “общинность”, личность еще не определилась в смысле собственных интересов и прав. Патриархальная община не может не измениться, когда в нее вторгаются “новые стихии”, и это произошло на Руси при вторжении западных дружин. Дружина держалась на началах личных, корыстных интересов, индивидуальных целей, поэтому уже это говорит о разложении патриархальных устоев, с точки зрения Чичерина: в вотчинный период “из родовой общины развивается договорная. Последняя основана уже не на родственной связи членов, опреде-

ляющей все их общественные отношения, а на добровольном согласии каждого лица, точно так же, как и дружина... У нас княжеская власть сделалась единственным двигателем народной жизни, а вольная община исчезла, не оставив по себе и следа в истории”⁸. Чичерин считает себя приверженцем исторических фактов и упрекает славянофилов за превращение “фактического исследования” в “дело убеждения”. Русский народ, утверждает он, не нуждается в том, чтобы ему приписывали “лучшие формы общежития”. Необходимо “самосознание”, а не “самохвальство”. Он рассматривает родовые отношения в двух смыслах: общественном и частном. Общественный смысл рода характеризуется им через патриархальность, когда весь народ проникнут сознанием о своем “кровном единстве” и личность не имеет значения вообще. Частная сфера начинается с формирования личных интересов уже при семейных и родственных отношениях, хотя и в очень ограниченном плане (княжество, местничество). Именно в контексте частных отношений начинается гражданское право, которое он видит как необходимую связь людей, живущих в обществе и имеющих определенные потребности и, следовательно, права и обязанности. Так рождается семейное, имущественное, сословное, наследственное виды права. Гражданскому праву он противопоставляет право государственное. Оно предполагает не интересы отдельных лиц в частной сфере их жизни, а все общество как единый союз – государство. Здесь необходимы постоянные государственные законы, исходящие от верховной власти и обеспечивающие порядок во всем обществе. Таким образом, гражданское и государственное право Чичерин полагает противоположными областями. Государство рассматривается как “высшая форма общежития” и, следовательно, “высшее проявление народности” в общественной сфере. Опровергает неясные, с его точки зрения, определения народности, например, языковое единство или единство верований. Так, связь народности с религиозностью противоречит фактам. По этому признаку можно выделять, с его точки зрения, народность южных немцев, поскольку они являются католиками, и северных немцев как протестантов; можно было бы считать единым народом немцев, чехов, поляков, французов, итальянцев, ирландцев, то есть всех, кто проповедует католицизм. Народность в этом смысле Чичерин определяет как характерную особенность языческих религий, которые были достаточно индивидуальны; исключение приписывается буддизму как имеющему более общий характер. Христианство же рассматривается как религия мировая, “возвещенная для всех времен и народов”. Следовательно, “христианское” не может означать “народного”. Общинность Чичерин также не считает основой народности. В качестве примера приводятся бояре и слуги, которые не жили общиной, но не переставали, вследствие этого, быть русскими. Крестьяне, вышедшие из общины, поступавшие в холопы к боярину, “не делались через это немцами”. Поэтому Чичерин вводит собственное понятие идеи народности. Он считает, что народ может являться таковым только тогда, когда он собирается в “единое отечество”, а верховная власть служит репрезентатором общественной воли, причем независимо от образа правления: монархии или народного представительства. Государство дает возможность раз-

⁸ Чичерин Б.Опыты по истории русского права. М., 1858. С.10.

вития “разумной свободы”, ограждает права граждан от всевозможных посягательств, “возвышает внутреннее достоинство человека”. Гражданские же союзы служат для осуществления личных интересов. Самобытное существование духовно-нравственной личности возможно только в государстве; материальные формы существования связываются с господством личных интересов, которые осуществляются в гражданских союзах. Чичерин не делает исключения для русского народа, “дух” которого выразился именно в создании государства, откуда происходили все “основные начала его жизни”. Государственных понятий, или “юридического сознания”, подчеркивает он, не было на Руси до ХУ века. Именно “юридическое сознание”, точное определение прав и обязанностей составляет ту сторону общественной жизни, которая объединяет народ, придает ему общественный смысл. На Руси борьба за власть, не ограниченная таким сознанием, вела к слабости отдельных княжеств, поэтому Новгород, “мало развитый с юридической стороны, исчез, не оставив по себе и следа”. Первое возникновение “разумной силы” Чичерин видит в князьях-вотчинниках, раздробленные стремления которых постепенно покорились единому центру, из которых впоследствии и выросло государство, “крепость и могущество” которого позволили противостоять татарам и затем занять одно из первых мест в ряду цивилизованных государств и “решать своим мечом всемирно-исторические вопросы”. При Петре I начинается подлинное развитие русского государства, власть изменила форму “личной зависимости” на “характер государственной”, вследствие чего возник “целый мир понятий общественной жизни”, воплотивший государственные понятия, возникшие на Руси еще в ХУ веке в эпоху Московского государства. Таким образом, “государственное”, “юридическое” сознание – это истинное проявление народности, “смысла народа” в истории, по словам Чичерина. Именно оно обеспечивает “твердый порядок” в обществе, через который народ получает свое “отечество”, характеризуемое политическим единством. Общество получает возможность развиваться как единый организм, несмотря на смену руководства, поколений и тех отношений, которые устанавливаются между отдельными людьми. Закон теперь – не договор, который зависит от воли отдельных лиц, но отличается постоянством и объединяет народ на этой основе. Чичерин, как теоретик государства и права, обосновывает идею народности с позиций юридических отношений, сглаживающих, по его мнению, народ и способных реализовать его исторические стремления.

Самарин, анализируя исторические труды Чичерина, не соглашается, прежде всего, с теми источниками, которые использует последний: это “почти исключительно юридические памятники”, такие как “Акты Археологической комиссии, Румянцевское собрание, Полное Собрание законов и т.п.”; летописи упоминаются крайне редко, церковная литература, сочинения иностранных авторов о России также не принимаются во внимание. Чичерин приводит перечень того, что отсутствовало в допетровской Руси: “систематическое законодательство”, “юридические начала и юридическое сознание”, “теоретическое образование” и т.п. В связи с этим, Самарин указывает на неадекватность тех категорий, под которые исследователь подводит все многообразие русской жизни. Такие категории, как родовой быт, гражданское общество и государство, по словам самого же Чиче-

рина взяты из трудов немецких ученых Моля и Штейна. О неопределенности этих категорий говорил уже Кавелин, рассматривая гражданское право не только в частном, но и в общественном значении, что не позволяет резко разграничивать гражданское и государственное вообще. Родовой же быт, продолжает Самарин, всесторонне исследованный в трудах К.С.Аксакова, не применим к русской истории в той форме, в которой ее излагает Чичерин, указывающий на внешние особенности родового быта славян и не обращающего внимания на внутренние “семейственные” отношения, которые и были сутью “внутренней” народной жизни. Поэтому “отрицательность выводов”, к которым приходит Чичерин, есть следствие его нежелания понять причины своеобразия народных начал, считает Самарин. Необходимо понять смысл юридических источников, что предполагает более внимательное исследование летописей, которые несут “отпечаток народных преданий”, воспоминания самого народа, выражающиеся в убеждениях, представлениях, даже предрассудках. Только так можно, по его мнению, установить суть народной жизни, “произнести приговор” над ней. Самарин критикует Чичерина за попытку навязать России те государственные формы, которые несвойственны русской народности: “особенные народные начала” требуют совершенно других политических отношений, нежели в Западной Европе. Указывая на два принципиальных начала народности: православие и самодержавие, Самарин подчеркивает их нерасторжимое единство, основанное на глубоком влиянии церкви, лишенной светской власти, на общество. Это влияние рассматривается как “нравственное”, более могущественное, чем государственное, юридическое. Государственная идея начинается в России со времени основания Московского царства, воплотившего идею самодержавия, теократический смысл которой не допускал возможности каких-то “договорных” отношений между царем и народом, что ограждало общество, по мысли славянофилов, от “ужасов революции”, завоеваний, общественных волнений и т.д. Рассматривая в таком контексте государственную идею, Самарин не соглашается с упреками в адрес славянофилов относительно утверждения последними негосударственных форм жизни русского народа. Славянофилы пытаются только лишь создать особый тип государственных отношений. “Юридический рационализм” западной церкви определяет своеобразный подход к вопросу отношения церкви к государству. Здесь объединяются изначально несовместимые понятия: государства и религии, христианство воплощено в государственную форму, что славянофилы считают абсурдным. Религия приобретает на Западе характер частной зависимости от общества и вне его не имеет значения. Поэтому она является более государственным учреждением, нежели верованием. Наличие православной церкви славянофильство связывает с отстраненностью от политической жизни в целом. Эта церковь предполагает объединение людей на основе “истинной веры”; вещественная же общность или государство, в этом смысле, противопоставляется церкви. Так, например, Хомяков союз религии с “социальными тревожностями” объявляет глубоко фальшивым, а “сделки” церкви с общественными интересами, правительствами, народами ведут, по его мнению, к окончательному крушению западных вероисповеданий. В связи с этим, славянофилы противопоставляют “цивилизацию” и “просвещение”, подразумевая под этими понятиями западную и русскую формы

социально-политических отношений в целом. Причем “просвещение” как начало “разумное” должно соединяться с “рассудочностью” западных форм жизни. Именно в этом синтезе, предполагающем иной тип цивилизации, перестраивающем чисто рациональные начала и Запада и несколько “отвлеченные” духовные начала Востока, славянофилы видят возможности будущего возрождения общества. Таким образом, в славянофильстве декларируется принцип диалектического развития идеи народности в понятии “общечеловеческого”, под которым подразумевается своеобразный тип общественных отношений, совмещающий особенности западного и восточного форм общежития. Этот тип, бесспорно, представляет собой несколько искусственную конструкцию, не включающую все многообразие реальных исторических условий, а сама схематичность подхода является следствием принципа соборности и той триады, в рамках которой замыкается доктрина славянофилов: православие, самодержавие и народность. Тем не менее, в трудах Самарина, Хомякова, Киреевского идея народности приобретает контекст исторического смысла и не ограничивается патриархально-консервативной позицией. Народность рассматривается через историю, пересекается с пространством конкретных общественных отношений.

В славянофильстве также ставится вопрос о постижении через народность истории, ее “общечеловеческого” содержания. Масштабность и объективность в понимании исторических проблем в целом ставится в зависимость от наличия национальной точки зрения в вопросах исследования истории. Так, Н.П.Колюпанов отмечает, что славянофилы под словом “народность” понимали именно “самостоятельность научного исследования”. В этой связи, интересна полемика Самарина с Чичериным по поводу соотношения научной объективности и субъективно-национального подхода в истории. Чичерин придерживался позиции строгой объективности в науке, утверждая народность как “синоним исключительности, односторонности, а потому лжи”. Исходить в истории следует из фактов и выводить законы на основе эмпирического исследования: закон уже “заключается в факте”. Однако он признает существование у историка “чутья”, представляющего аналог разумной деятельности, но предшествующий ей. Это некий первый стимул к познанию, который “схватывает” общую мысль быстрее, чем познание идет путем “методического наведения”. Самарин, выражая общую позицию славянофилов в этом вопросе, вполне согласен здесь с Чичериным, но углубляет идею: последний, по его мнению, слишком мало уделяет внимания “самобытному русскому мышлению”, обрекая его лишь на разработку частных вопросов. Самарин пишет: “Мы сознательно избираем низшую, ограниченную точку зрения, потому, что она народна, далее... мы, познав ложность народных убеждений или предубеждений, а, следовательно, и, предвидев истинные начала, все-таки советуем держаться первых; наконец, ... в науке мы добиваемся не открытия истины, а обнаружения своей оригинальности, хотя бы в ложности и ограниченности выводов”⁹. Славянофильский исторический метод Чичерин называет “мистико-фантастическим”, откровенно обвиняя славянофилов в мистицизме по отношению к науке. Он считает реальными средствами познания толь-

ко фактические источники, сводя их, в основном, к юридическим. Даже летопись в его понимании имеет характер “проповеди”, “сливается с психологией, во многом обуславливается практическими потребностями данного момента, что существенно сужает рамки ее объективности и возможности служить реальным средством в понимании прошлого. Самарин также убежден, что летописи носят характер “народных преданий”, но в этом он видит скорее положительное, чем отрицательное свойство источника. Кроме таких составляющих исторического познания, как умозрение и опыт, Самарин постулирует так называемые “степени” и соответствующие им “условия” отношения исследователя к предмету изучения. “Степени ясности проблемы” заключаются, прежде всего, в искренности народа в самораскрытии исторического бытия, и, с другой стороны, в оценке его деятельности последующими народами, которые принимают его “умственное наследство”. Так, русские могут произнести справедливую оценку Греции, являясь ее преемниками, они “переросли” ее, видят тот горизонт, который был ей недоступен.

Самарин вполне согласен с Кавелиным, выдвигавшим три способа исторического изучения: подведение фактов под готовую схему, сравнение с другими историями и тот способ, который представляется ему наиболее правильным: “простое, непосредственное взглядывание в историю” и происходящее при этом отделение существенного от второстепенного. Этот последний способ и определяется Самариным как наличие народной точки зрения на предмет. Народность, продолжает он, это выражение народом смысла своего существования и использование его для последующего научного изучения.

Таким образом, идея или “элемент народности” формирует специфику национальных воззрений в социальных науках. К.С.Аксаков основанием для понимания истории объявляет “идею общей истины”, которая имеет определенное отношение к прошлому и постигается интуитивно. Это сближает историю с искусством, суть которого – в синтезе идей. Хомяков “чувство художественной истины” считает важнейшим принципом исторической методологии, “сущность бытия” постигается в вере, внешние отношения – логически.

В целом, обращение к психологическому элементу в русской философско-исторической мысли первой половины XIX века имело связь с идеей народности, требованием оригинальности, самобытности в составлении картины прошлого. Во многом это явилось следствием достижения апогея гегелевской схематизации исторического процесса и последующего критического анализа философии Гегеля в русской философии. Склонности и интересы конкретного народа становятся одним из важнейших предметов исследования. Исторический интерес детерминирует выбор культурных доминант и приводит к составлению своеобразных архетипов народного самосознания, которые выступают в качестве определенных методологических принципов исторического познания. Происходит некоторое сближение философии истории и искусства через установление регуляторов или канонов систематизации материала. Это не есть отказ от научной объективности и в целом от всеобщей философской основы картины прошлого, но представляет, по-видимому, пересечение идеологии и науки, поиск множест-

⁹ Самарин Ю.Ф. Сочинения. Т.1. М., 1900. С.146.

венности в общих законах истории, некой ценностной модели научной рациональности.

Различные подходы и неоднозначность трактовок проблемы народности в идейной полемике рассматриваемого периода говорит о намечавшихся тенденциях формирования национального самосознания, необходимости определения дальнейших путей развития России в контексте осмысления ее места и роли во всемирной истории. Плюрализм точек зрения по данному вопросу, попытка диалектического объединения либеральных и консервативных позиций говорит в пользу конструктивных путей в этом направлении, а отсутствие определенности в декларации национальных идей, которое просматривается русской общественной мысли, является скорее следствием вполне серьезного обозначения проблемы выбора идеологических координат исторического развития России.

В. С. Никоненко

ПОНЯТИЕ ФИЛОСОФИИ В СИСТЕМЕ В. С. СОЛОВЬЕВА

Соловьев был профессиональным философом. Поэтому все стороны его деятельности – поэтическая, публицистическая, общественная и научная были подчинены разрешению философских задач, объединенных в единое целое общим философским интересом. В связи с этим важно определить, как сам философ понимал философию, ее особенности и задачи.

Соловьев пытался построить *новаторскую* философскую систему и в связи с этим понимание им философии представляет особый интерес. Без уяснения подхода Соловьева к философии невозможно понять его систему. Мыслитель достаточно много внимания уделил раскрытию специфики своего понимания. Понятие или представление о философии является ключевым для любой философской системы. В этом понимании можно увидеть как сильные, так и слабые стороны системы, по крайней мере, здесь их истоки.

К раскрытию содержания своего понятия о философии Соловьев подходил с разных сторон. Он не ограничивается догматическим определением, а дает развернутое понимание философии в ее отношении к логике исторического развития общества и истории познания. Отсюда, у него мы видим несколько схематическое развитие гносеологического аспекта понятия философии, и достаточно обстоятельное раскрытие теоретического и практического аспектов.

Задачу анализа понимания философии Соловьевым облегчает то обстоятельство, что он придерживался на протяжении всей своей жизни практически тождественного взгляда на этот предмет.

Рассматривая философию относительно основных форм общечеловеческой жизни (деятельная воля, мышление, чувство), Соловьев относил ее ко второй сфере общечеловеческой жизни – к сфере знания. Эта сфера, по Соловьеву, состоит из трех степеней – положительной науки, отвлеченной философии и теологии. В положительной науке преобладает эмпирическое содержание, и главный интерес принадлежит фактической истинности. В отвлеченной философии мы имеем знание, определяемое общими принципами и целью которого является формальная истинность, или логическое совершенство. Теология имеет предметом и исходной точкой абсолютную реальность. “В положительной науке центр всего есть реальный факт, в отвлеченной философии – общая идея, в теологии – абсолютное существо”¹.

Философия в качестве отдельной степени мышления определяется Соловьевым как *отвлеченная*. Этот признак достаточно существен, так как, согласно Соловьеву, отвлеченная философия придает признак действительности фактическим знаниям и делает это только в суждениях разума. “Но разум в своих всеобщих и необходимых истинах (логических и математических), имеет значение только формальное, он указывает только необходимые условия истинного по-

¹ Соловьев В.С. Сочинения в 2 тт. М., 1988. Т. 2. С. 149.

знания, но не дает его содержания...”¹ – пишет Соловьев. Очевидно, что в качестве примера такой отвлеченной философии могут быть показаны философские системы Аристотеля, Декарта, Канта, Гегеля, то есть преимущественно традиция рационалистического идеализма. Однако, надо признать, такое определение отвлеченной философии является достаточно условным. Во-первых, такой отвлеченной философии в “чистом виде” никогда не существовало в реальности. Даже названные нами системы не сводились к формальному значению, даже панлогизм Гегеля представляет особенную логику, органично связанную с содержанием, с процессом мышления. Надо заметить, что в среде русского идеализма было распространенным упрощенное отношение к западноевропейскому рационализму. Такое упрощение можно оправдать только исключительно пропедевтическими или теоретическими целями, но нельзя согласиться с ними с точки зрения реально-исторической. Насколько сам Соловьев абсолютизировал свои схемы – это уже другая проблема, но в данном случае факт упрощения реального исторического факта налицо. Во-вторых, указанное упрощение чрезвычайно сужает содержание понятия философии, так как философия отнюдь не исчерпывается одной традицией или направлением, в ней есть учения нравственно-этические, эстетические, политические и т.п. Достаточно указать на Платона, Эпикура, Паскаля, Беркли и многих других философов, системы или идеи которых не носят формального характера. В-третьих, понятие отвлеченной философии, рассмотренное исторически и теоретически, не отражает действительного соотношения философии и других разделов сферы знания – теологии и положительной науки, так как последние, в особенности теология, всегда были органично связаны с философией, причем в содержательном аспекте. Даже в схоластике, на которую мог ссылаться Соловьев, значение философии не сводилось только к логико-формальным моментам.

Надо полагать, что Соловьев прекрасно осознавал узость данного им толкования философии, как “отвлеченной философии”. Поэтому дальнейшее движение его мысли шло по пути выработки действительного, реального, именно ему, Владимиру Соловьеву, присущего представления о философии.

Излюбленным и универсальным методом Соловьева был синтез противоположных и разнородных элементов в единое целое. Там, где другой философ ударялся в крайности, там, где ученый, богослов или философ отстаивали абсолютность своего раздела знания, Соловьев видел не только различие, но и сходство, не только многообразие, но и единство. В применении к положительной науке, отвлеченной философии и теологии этот метод показывал их принципиальное единство. Это единство заключалось не в понятиях, приемах и фактах, а в общей цели, к которой было направлено их развитие и которая является общей целью мышления человечества. Эта цель – *объективная истина* в ее полноте и абсолютности. Однако, имея в виду общую цель, наука, философия и теология имеют различные представления об истине и путях ее достижения. В то же время, положительная наука, опираясь на эмпирические факты, которые основаны на свидетельствах чувств, убеждается, что чувства могут и обманывать, что совокуп-

ность фактов еще не представляет признаков своей действительности, она убеждается, что объективная истина не дается внешним наблюдением реальности. В свою очередь, отвлеченная философия или всеобщий разум имеет значение только формальное, а “к тому же, как *наш* разум он может иметь только субъективное значение для нас как мыслящих”¹. И только теология занимается независимым от внешней реальности и от нашего разума абсолютным первоначалом всего существующего, которое как раз и определяет “настоящую” истину действительно или является этой Истиной. “Только это начало, – говорит Соловьев, – сообщает настоящий смысл и значение, как идеалам философии, так и фактам науки, без чего первые являются пустой формой, а вторые – безразличным материалом”².

Вывод Соловьева о единстве положительной науки, отвлеченной философии и теологии имеет исключительно плодотворное значение, здесь мыслитель отразил результаты реального процесса человеческого познания. Правда, проблема соединения, связи эмпирического и теоретического, научного и философского знания – это центральная идея философии Гегеля и философии после Гегеля. Новизна подхода Соловьева состоит в утверждении принципиального характера связи не только положительной науки и отвлеченной философии, но и теологии.

Мало того, утверждение во главе иерархии теологии, как знания о трансцендентном, всеобщем и необходимом, переворачивало весь процесс познания, так как речь шла о постижении предсуществующего миру Сущего. Схема Соловьева оказывается верной, если, во-первых, мы признаем мир трансцендентного, и, во-вторых, если это трансцендентное будет истинно-сущим, дающим начало всему реальному. Объективный идеализм Соловьева предполагал положительное решение обеих этих вопросов, в то время как в философии Нового времени мы видим реально не троичное единство вышеуказанных форм знания, а, скорее, двоичное: либо философии и теологии, либо философии и науки.

Соловьев не ограничился констатацией единства теологии, философии и науки на основе общей цели; он пытается выработать и конкретную форму реализации такого единства в действительности. Для этого ему понадобилось рассмотреть исторический процесс познания применительно к отношениям указанных разделов знания. Здесь Соловьев прибегает к другому излюбленному приему своего метода – к взятому у Гегеля триадичному закону развития. В первом состоянии три момента находятся “в безразличии или смешении, так что каждая из них не имеет действительного отдельного бытия как самостоятельная, а существует лишь потенциально”³. На второй ступени происходит освобождение низших элементов из-под власти высшего и начинается борьба всех этих элементов между собой во имя безусловной свободы. Но в высшем элементе, теологии, происходит существенные изменения, она “вследствие этого процесса выделяется, определяется как такая, получает свободу и обуславливает, таким образом, возможность нового единства”⁴. Высшая степень уже не нуждается в подчинении низших, так как она “вследствие предшествовавшего времени, или обособления,

¹ Там же.

² Там же. С. 150.

³ Там же. С. 154.

⁴ Там же.

¹ Там же.

получила собственную независимую действительность и может служить для низших степеней началом *свободного* единства, которое для них необходимо”¹. В результате, возникает новое, “вполне органичное соединение, основанное на свободном, сознательном подчинении низших степеней высшей как необходимому центру их собственной жизни”².

В первоначальном периоде человеческой истории мы видим неособобленность всех сфер человеческой жизни. Все формы духовной и материальной жизни концентрировались в себе жрецы. Здесь же наблюдается синкретическое единство рода, государства и церкви, технического искусства, искусства и мистики. В области знания в древнейший период нет различия между теологией, философией и наукой – вся эта область представляет одно слитное целое – теософию. Особенность этого периода существования заключалась в том, что здесь подчиненные степени, не выделяясь из первой, не существовали актуально, как такие, и не могли служить высшей цели сознательно и свободно.

По логике гегелевского закона развития низшие (синкретические) состояния должны через противоречие прийти к высшему (органическому) состоянию. По Соловьеву, так и происходит – в сфере знания теология в гармоническом соединении с наукой и философией образует *свободную теософию* или *цельное знание*. В этом высшем состоянии самостоятельная философия, выработавшая собственные формы познания, и самостоятельная наука, снабженная сложными орудиями наблюдения и опыта и обогащенная громадным эмпирическим и историческим материалом, придут к сознательной необходимости обратить все свои средства на достижение общей верховной цели, определяемой теологией, а последняя, в свою очередь, перестанет регулировать средства философского познания и ограничивать самый материал науки.

Соловьев не ограничился раскрытием логической схемы перехода к свободной теософии. Для подтверждения необходимости перехода к свободной теократии он достаточно обстоятельно анализировал отношения церкви и государства на Западе, в особенности различия между отношениями церкви и государства на Западе и на Востоке Европы, борьбу между римской церковью и феодализмом, возникновение национальной государственной власти, отношение церкви и государства к земству и т.п. Вообще, этот анализ Соловьевым западноевропейской истории чем-то напоминает такой же анализ европейской жизни в работах Ивана Киреевского. Здесь сквозь логику истории проглядывает истина фактов, и в то же время, самая логика лишена конкретности. Возьмем, например, такое суждение Соловьева: “Народ или земство, восставшие на Западе против абсолютной церкви и абсолютного государства и победившие их в своем революционном движении, само не может удержать своего единства и целостности, распадается на враждебные классы, а затем необходимо должны распаться и на враждебные личности”³. Или: “В старой Европе жизнь человеческая получила свое идеальное содержание от католической религии, с одной стороны, и от рыцарского феодализ-

ма – с другой. Это идеальное содержание давало старой Европе ее относительное единство и высокую героическую силу... Революция окончательно отвергла старые идеалы, что было, разумеется, необходимо, но по своему отрицательному характеру не могла дать новых; она освободила индивидуальные элементы, дала им абсолютное значение, но лишила их деятельности необходимой почвы и пищи”¹.

Такой же характер носит и доказательство свободной теософии. Первоначально существовало разделение между знанием священным и знанием светским. В последнем в средние века еще не обозначились различия между философской и эмпирической наукой – обе они образуют одну философию. К концу средних веков философия освободилась от роли служанки теологии. Теология же оставалась схоластической и внутренним своим развитием приводила к рационализму, который и господствовал с XIV века. В качестве знания натурального философия в эпоху Возрождения побеждает теологию, но в самом натуральном знании происходит разделение на рационалистическое и эмпирическое направление. Эмпирическое направление все более примыкает к выделившимся из философии положительным наукам и вступает в борьбу с направлением рационалистическим или чисто философским (метафизикой). В результате, подобно как в сфере практической, развитие Запада на втором этапе приводит самое большее к господству идеи социализма, так и в сфере знания это же развитие приводит к идее позитивизма, под именем которого выступают положительные науки, заявляющая притязания на безусловное господство в области знания посредством соединения всех частных наук в одну общую систему. Мало того, “позитивизм не только отрицает теологию и философию и придает исключительное значение положительной науке, но и в самой этой науке хочет уничтожить различия между познанием причин и познанием явлений как таких, утверждая исключительно этот последний род познания”². В этом феноменологическом эмпиризме скрыта, по Соловьеву, главная односторонность позитивизма. Вследствие феноменализма позитивизм не может дать “никакого удовлетворения высшим требованиям человеческого ума, который ищет не фактического познания (то есть констатирования) явлений и их общих законов, а разумного их объяснения. Наука, как ее понимает позитивизм, отказывается от вопросов *почему* и *зачем* и *что есть*, оставая для себя только неинтересный вопрос, *что бывает* или *является*, тем самым признает свою *теоретическую несостоятельность* и вместе с тем свою неспособность дать высшее содержание жизни и деятельности человеческой”³. Для того, чтобы дать высшее содержание жизни человеческой, Соловьев разъясняет, что “нужно было бы ответить на вопрос, *что должно быть*...”⁴ Теоретическая необходимость теологии и метафизики, которые как раз и отвечают на последний вопрос, доказываются и фактом их “внутренней живучести” в сознании общества и индивидов. “Пока существует в человечестве религиозное чувство и философская пытливость, пока есть у него стремление к вечному и идеальному,

¹ Там же. С. 163.

² Там же. С. 167.

³ Там же. С. 167–168.

⁴ Там же.

¹ Там же. С. 155.

² Там же.

³ Там же. С. 162.

до тех пор и мистика, и чистое искусство, и теология, и метафизика, и церковь останутся непоколебимо...”¹

Что касается рассмотрения исторической аргументации Соловьева в пользу “свободной теософии”, то следует так же сказать, что здесь в общем виде схема нарисована верно, никто ведь не станет отрицать, например, крах схоластики, или отрицание теологии и метафизики позитивизмом. Но в деталях, в конкретном процессе все обстояло не так просто и прямолинейно. Прежде всего, Соловьев не совсем точно определял отношение разума и авторитета в схоластике. На это, а также на принижение Соловьевым теоретического уровня гегелевского рационализма указывал на защите магистерской диссертации Соловьева М.И.Владиславлев. Не совсем верно Соловьев показал отношение рационализма и эмпиризма в философии Нового времени. Эмпиризм примыкает к положительным наукам, но даже в форме позитивизма не сливается с ними, да и содержание принципов и понятий эмпиризма, как и позитивизма, не столь плоско, как это представил Соловьев. Его понимание отношения эмпиризма и рационализма напоминает точку зрения Герцена в “Письмах об изучении природы”. Однако решение проблемы Соловьевым и Герценом принципиально различно. Герцен решал проблему соединения “эмпирии” и “идеализма” посредством применения к эмпирическому материалу положительного познания “диалектической методы” и тем самым переходил на позиции реализма. Соловьев преодолевал односторонность “эмпирии” и “отвлеченной философии” посредством слияния их с теологией под эгидой новейшей теологии. Это был объективный идеализм совсем иного рода, чем “реализм” Герцена и абсолютный идеализм Гегеля. Самое утверждение коренного значения высших ценностей теологии в свободной теософии превращало принципы данной философской системы в откровенно догматические положения, а союз философии и теологии с положительной наукой только декларировался. Реализация данного союза в свободной теософии находилась для мыслителя за семью печатями. Единственный положительный вывод относительно связи теологии и положительной науки реально мог заключаться только в допущении теологией результатов положительной науки.

Понятие свободной теософии как органического синтеза теологии, философии и опытной науки или цельного знания выражает представление Соловьева о философии применительно к его системе. Однако при этом надо учитывать сугубо философский аспект свободной теософии. Дело в том, что, согласно Соловьеву, искомого синтеза можно достигнуть, отправляясь либо от теологии, либо от философии, либо от положительной науки, так как ни один из этих элементов в его “истинном” значении невозможен в отдельности от других. Философия становится свободной теософией, освобождаясь от односторонности. Соловьев прямо указывал, что он рассматривает свободную теософию как философскую систему, а себя лично как философа. Для этого есть свои условия. Дело в том, что только в сфере свободной теософии или цельного знания отдельный человек может быть настоящим субъектом и деятелем, а систематическое изложение тех

идей, которые должны лежать в основе цельного знания – это непосредственная задача философии.

Для того чтобы показать, что истинная философия необходимо должна быть свободной теософией, Соловьев рассматривает исторические типы философии. Это должно было в какой-то степени сгладить впечатление о догматизме философских принципов системы.

Имеется два понятия философии. По первому, философия есть только теория, она относится лишь к познавательной способности человека. Такая философия занимается исключительно теоретическими вопросами и не имеет никакой прямой внутренней связи с жизнью личной и общественной. Для занятий такой философией требуется только развитый ум. Будучи делом только школы, эта философия может быть названа школьной. По второму понятию, философия “есть более чем теория, есть преимущественно дело жизни, а потом уже и школы”¹. Она относится не исключительно к познавательной способности человека, а “отвечает также и высшим стремлениям человеческой воли, и высшим идеалам человеческого чувства, имеет, таким образом, не только теоретическое, но также нравственное и эстетическое значение, находясь во внутреннем взаимодействии со сферами творчества и практической деятельности, хотя и различаясь от них”². Для занятия философией жизни требуется не только развитый ум, но, кроме того, особенное нравственное настроение и еще художественное чувство и смысл. Философия жизни стремится стать образующей и управляющей силой жизни личной и общественной. Философию жизни можно назвать “любомудрием”, понимая под мудростью не только полноту знания, но и внутреннюю цельность духа.

О том, что философия не является исследованием исключительно познавательных способностей человека, что она не является только теорией, философы знали задолго до Соловьева. Понимание философии как “любомудрия” значительно расширяет предмет философии, и это может объяснить нам причины, по которым философия занимает особенное место в жизни человечества, вследствие такого понимания философия оказывается связанной с познанием, нравственностью, искусством, политикой, религией. Со времени Гегеля понимание философии как философии жизни приводит к созданию различных школ и направлений, как говорил А.С.Хомяков, происходит преодоление “бессубстанциональности” и “логицизма” Гегеля. Однако точка зрения Соловьева, отличается от этих попыток, потому что речь у него шла не о философии, раскрывающей становление действительности из какой-либо субстанции, а о положительной философии, объясняющей самую предсуществующую действительность. Это позволило ему создать синтетическое представление о философии, отправляясь, как было сказано, от исторических типов или направлений философии.

Соловьев называл три главных типа философии, имеющих место в истории. Выделение этих типов он осуществляет по их отношению к своему предмету и по источнику познания, то есть на основе онтологической и гносеологической

¹ Там же. С. 179.

² Там же.

¹ Там же. С. 165.

предпосылок. Два типа из троих составляют, в основном, содержание школьной философии. Это – натурализм (эмпиризм) и идеализм (рационализм). При этом Соловьев признавал чисто теоретический характер такого подразделения.

Натурализм полагает основной предмет философии во внешнем мире, а настоящим источником познания считает внешний опыт. Натурализм, полагая быть философией, должен искать всеобщую и неизменную истину, которая отличалась бы от простой совокупности внешних явлений. С целью критики этой философии Соловьев последовательно раскрыл противоречия стихийного материализма, гилозоизма и атомизма. Натурализм, обратившись к необходимости разработки теории познания, неизбежно обращается в механистический атомизм, то есть в материализм. Утверждение материализма, что все существующее в мире состоит из силы и вещества, не снимает противоречия учения о всеобщем субстрате как совокупности атомов. Самое главное противоречие материализма состоит в том, что все качества вещества сводятся к ощущениям, и вследствие этого, атомы представляются уже не как эмпирические частицы вещества, сводимого к нашим ощущениям, а как безусловно неделимые реальные точки, которые “существуют сами по себе, независимо от всякого опыта и, напротив, своим действием на субъект обуславливают всякий опыт”¹. Такие метафизические атомы не могут быть найдены эмпирически, а их предположение должно иметь логические основания. В то же время субстанциональность атомов должна быть динамической, атомы являются не составными частями вещества, а производящими вещество силами. “Итак, – делает вывод Соловьев атомы или совсем не существуют, или суть невещественные динамические единицы, живые монады”². Механистический материализм, опираясь на внешний опыт исключительно, допускает в то же время внеопытные атомы и в конце концов приносит в жертву эмпиризму существенность атомов. Он становится эмпиризмом, который изучает исключительно явления. Но изучение явлений есть дело положительных наук, к которым и сводится последовательный натурализм.

Гносеологией натурализма является эмпиризм. Эмпиризм все сводит к ощущениям, в нем теряется противоположение внутреннего и внешнего опыта, а сам познающий субъект в конце концов сводится к состояниям своего сознания, “но это нелепо, – пишет Соловьев, – так как мое сознание уже предполагает меня”³. Эмпиризм запутывается в противоречиях: существуют явления сами по себе, представления сами по себе, все сводится “к какому то безразличному и никакого отношения к другому (так как другого нет) не имеющему бытию...”⁴

Второе направление школьной философии – идеализм – признает, что познающий субъект обладает не феноменальным, а абсолютным бытием, есть не явление, а истинно-сущее. Идеализм признает существование предмета философии во внутреннем мире, в мышлении. Идеи как всеобщие и необходимые доступны только априорному мышлению чистого разума. “...Идеализм относительно

¹ Там же. С. 183.

² Там же. С. 184.

³ Там же. С. 188.

⁴ Там же.

способа познания есть необходимо чистый рационализм”¹. Идея, которая познается чистым мышлением, является общим понятием. Истинно-сущее есть чистое понятие, а следовательно, все существующее должно быть его развитием. Чистое понятие не содержит в себе никакого конкретного бытия, а следовательно, ничем не отличается от ничто. Высшим развитием чистого рационализма является абсолютная логика Гегеля, в которой все имеет подлинную действительность только в самом понятии, и познающий субъект есть ни что иное, как понятие. “Все есть чистая мысль, то есть мысль без мыслящего и без мыслимого...”² Эмпиризм и рационализм, подчеркивал Соловьев, сошлись в своих крайних значениях; ощущение, которое есть все, не есть уже ощущение, и понятие, которое есть все, не есть уже понятие. Эмпирический натурализм и рационалистический идеализм сводятся к нулю, вследствие их односторонности, их саморазрушение заключено, показывает Соловьев, уже в посылках, а именно в большой посылке эмпирического натурализма, утверждающей, что истинно сущее находится во внешнем мире и что способ его познания есть внешний опыт, и в большей посылке рационального идеализма, утверждающей, что истинно-сущее находится в нашем разуме и что способ познания его есть чистое рациональное мышление. При последовательном развитии этих начал эмпиризм и рационализм приходят к отрицанию данных посылок и к собственному разрушению.

Исходя из данных обстоятельств, Соловьев говорит о третьем типе философского умозрения – мистицизме. Согласно этому воззрению, истинно-сущее имеет собственную абсолютную действительность, и оно не заключается ни в реальном бытии внешнего мира, ни в идеальном бытии нашего разума, а напротив, оно сообщает этому миру его реальность, а нашему мышлению – его идеальное содержание.

Истина для мистицизма не заключается ни в логической форме познания, ни в эмпирическом содержании, она не является исключительно теоретической, и должна согласовываться с другими сферами духовного бытия, то есть соответствовать воле блага и чувству красоты. “...Истинным в настоящем смысле этого слова, то есть самою истиной, может быть только то, что вместе с тем есть благо и красота”³. Эта истина является цельной и живой и включает в себе и свою действительность, и свою разумность, и сообщает их всему остальному. “Предметом мистической философии есть не мир явлений, сводимых к нашим ощущениям, и не мир идей, сводимых к нашим мыслям, а живая действительность существ в их внутренних жизненных отношениях; эта философия занимается не внешним порядком явлений, а внутренним порядком существ и их жизни, который определяется их отношением к существу первоначальному”⁴. Живая истина, о которой говорит мистическая философия и есть, в действительности, живой бог, обладающий собственной трансцендентной действительностью абсолютного первоначала. Отсюда, подчеркивал Соловьев, мистическая философия не смешивает сущее и бытие, она знает, что всякое сущее есть лишь образ представления

¹ Там же. С. 189.

² Там же.

³ Там же. С. 191.

⁴ Там же. С. 192.

сущего, а возможность знания о сущем следует из причастности человека миру сущего. В то же время, мистическая философия, будучи философией, а не безотчетным мистическим чувством или мистическим созерцанием, тоже движется в идеях и мыслях, но не преувеличивает значения этих форм. Источником познания истинно-сущего в мистической философии служат умозрительные интуиции сущего.

Положения мистической философии очень близки Соловьеву. Однако, его понимание философии, как свободной теософии или цельного знания, не тождественно мистической философии. Последняя составляет третий тип философии и, будучи взята в своей исключительности и односторонности, не может нас удовлетворить вследствие признания в ней только непосредственного знания, или упомянутых выше интуиции, имеющих форму внутренней безусловной уверенности. Истинное знание должно не только обладать этой уверенностью (что присуще мистицизму), но для того чтобы быть цельным, оно должно еще подтвердиться рефлексией разума и получить подтверждение со стороны эмпирических фактов. Таким образом, Соловьев опять обращаясь к гегелевским идеям диалектического синтеза и триадичной формуле развития, замечает, что истинная философия должна включать в себя не только мистическое знание, но и объективное содержание рационализма и эмпиризма. Широкому синтезу философии с теологией и наукой “должен предшествовать соответствующий ему более тесный синтез в сфере самой философии, а именно между тремя ее направлениями: мистицизмом, рационализмом и эмпиризмом”¹. Мистицизм, в силу своего абсолютного характера, в этом синтезе “имеет первенствующее значение, определяя верховное начало и последнюю цель философского знания”². Таким образом, свободная теософия или цельное знание “не есть одно из направлений или типов философии, или должна представлять высшее состояние всей философии, как во внутреннем синтезе трех ее главных направлений – мистицизма, рационализма и эмпиризма, так равно и в более общей и широкой связи с теологией и положительной наукой”³. В историческом развитии движение к этой высшей форме философии Соловьев показывает посредством перехода философии от первичного состояния, которое может быть названо теософией, через второе состояние, в котором эти направления были в борьбе и противостоянии, к состоянию свободного единства – свободной теософии. Раскрытие основных начал свободной теософии составляет основную задачу системы Соловьева и фактически должно было завершить мировой философский процесс.

Удалось ли Соловьеву реализовать поставленную задачу в смысле реализации философских начал цельного знания или свободной теософии как высшего синтеза трех исторических типов философии? Думается, что достигнутый результат в данном отношении немного отличается от результатов попытки развить философию как высший синтез теологии, философии и науки. Положительной стороной синтеза метафизики, идеализма и эмпиризма является положительная

критика рационализма и эмпиризма, указание на то, что истина не является только теоретическим знанием, таким образом, устанавливается органичная связь теоретической и практической философии. Особое значение имеет указание на сущее как идеал и цель. В применении, например, к идее подход положительной философии Соловьева дает нам представление об идее как содержательном начале, причем это содержание не является результатом только абстракции или обобщения. Если абсолютно сущее является корнем бытия, то идеи как материя сущего являются “семенами вещей”, “семенными логосами бытия”, о чем впоследствии говорил Флоренский. К тому же всеобщее в свободной теософии, по мысли Соловьева, должно было быть не только конкретно-всеобщим, но и потенцией, мощью бытия. Как положительное качество понимания философии и ее понятии Соловьевым следует указать, с одной стороны, их актуальность, а с другой – их потенциальность, их динамизм или жизненную силу. Последнюю сторону философии Соловьева активно разрабатывали последователи и современники мыслителя – Н.Я.Грот, П.А.Флоренский, С.Н.Булгаков, С.Л.Франк и др.

Однако, подход Соловьева к синтезу мистицизма, рационализма и эмпиризма в единой системе заключал в себе и большие противоречия, что вызвало неизбежно кризис философских замыслов мыслителя. Прежде всего, несмотря на констатацию необходимости такого синтеза, реального синтеза достичь не удалось. Повторилась история с попыткой синтеза теологии, науки и философии. Если Соловьеву, можно сказать, удалось соединить мистицизм и рационализм, посредством разработки философии религии, то относительно эмпиризма синтез можно считать осуществленным чисто условно. Соловьев много говорил об опыте и значении его в познании и жизни, но под опытом он прежде всего разрабатывал мистический опыт. Известны его доказательства необходимости такого опыта, причем Соловьев мог ссылаться только на случаи откровения и на религиозный опыт. В данном случае он повторял точку зрения богословов и философов-теистов, а также наших славянофилов, в частности, Хомякова, который говорил о “православном опыте Востока”, или Киреевского, писавшего о “православно-мыслящем разуме”. Эмпирия, как содержание положительной науки, и эмпиризм, как философия и способ получения положительного знания, то есть то понимание, которое как раз и утвердилось в позитивизме и реализме и о котором, на первый взгляд, говорил Соловьев, остались вне системы. Отсюда, Соловьев не мог принципиально преодолеть догматический взгляд в философии, и хотя он подчеркивал значение диалектического метода в логике, но диалектика служила только соединению положительного содержания, полученного в результате анализа и синтеза уже ранее существующего содержания. Поэтому все основные понятия, а также их движение в логике и метафизике носит у Соловьева, мягко говоря, “допустительный” характер или получены “по аналогии” с индивидуальным мышлением. В свое время Хомяков критиковал Гегеля за подмену понятий. Гегель говорил о понятии и его движении, но, в действительности, имел в виду мышление как реальный процесс. Согласно Хомякову, нарушение “чистоты” гегелевского логизма происходило за счет введения понятия об отрицании, природа которого имеет онтологический, а не логический характер. Соловьев решал проблему Гегеля утверждением истинно-сущего или Бога, который органично

¹ Там же. С. 193.

² Там же. С. 194.

³ Там же.

содержит в себе волю, мышление и чувство. Однако, если мы посмотрим на имманентное движение в природе истинно-сущего или Абсолюта, и на отношения между центрами сущего, то мы увидим, что Соловьев воспроизводит известную еще от немцев структуру логического самоопределения понятия.

Соловьев констатировал единство рационализма и эмпиризма посредством введения трансцендентного предмета философии, для постижения которого служит мистический опыт. Однако гносеологически разрешить данный вопрос ему не удалось. За пределами философского анализа оставался эмпирический опыт положительной науки, и, таким образом, теория не выросла из эмпирии, а эмпирия не объяснялась из теории. Нам кажется, что точка зрения философского реализма русского мыслителя Герцена на отношение эмпирии и теории (мышления, идеализма) была более перспективной. У Герцена эмпирия и “идеализм” оказывались органично соединенными посредством “методы”, которая понималась как “эмбриология самой истины”. У Герцена начала бытия, основные идеи мышления тоже имеют укорененность не только в мышлении, но в бытии мышления и природы. Конкретное содержание их раскрывается либо через “деяние”, либо через практику познания. Как раз такого деяния относительно эмпирии положительной науки у Соловьева и не достает, оно имеет значение для него только относительно нравственности.

Определив свободную теософию как высшую форму философской системы, основанной на внутреннем синтезе мистицизма, рационализма и эмпиризма, находящейся в общей связи с теологией и положительной наукой, поняв ее как цельное и в то же время положительное знание, связав предмет философии с трансцендентным и реальным, Соловьев раскрыл содержание основных элементов свободной теософии как теософического познания, то есть дал ее характеристику по следующим отношениям: 1) по предмету познания; 2) по цели; 3) по общему материалу; 4) по форме; 5) по деятельному источнику или производящей причине познания; 6) по исходной точке; 7) по методу развития или построения.

Предметом свободной теософии является истинно-сущее в своем объективном выражении или идее. В этом отношении свободная теософия отличается как от эмпиризма, который полагает предметом познания явления, как и от рационализма, который признает предметом философии “не сущее как идею, а идею саму по себе”¹, так и от одностороннего мистицизма, который утверждает сущее как предмет истинного познания, но доступное только вере, игнорируя при этом объективное развитие сущего как идеи. “Свободная же теософия, по определению своего предмета признавая вместе с мистицизмом безусловную первичную действительность сущего, выводит из этого признания то, что в нем логически заключается и что игнорируется мистицизмом, а именно, что если сущее имеет действительность безусловную и есть абсолютное, то есть всецелое, то оно не может исключить никакого содержания, следовательно, ни содержания нашего разумного, ни содержания наших опытов...”²

Цель свободной теософии вытекает из наличия у человека общей высшей потребности абсолютной жизни. Эта абсолютная вечная жизнь возможна только вне каких-либо внешних определений. Но обладать такой свободой человек может лишь соединяясь с истинно-сущим, то есть в истинной религии. “...Осуществление истинной религии ... есть действительная цель всех нормальных человеческих деятельностей, а, следовательно, и истинной философии, которая, таким образом, не подчинена каким-нибудь частным деятельностям, а вместе с ними служит одной абсолютной цели... Цель истинной философии – содействовать в своей сфере, то есть в сфере знания, перемещению центра человеческого бытия из его данной природы в абсолютный, трансцендентный мир, другими словами – внутреннему соединению его с истинно-сущим”¹.

Определив таким образом целью свободной теософии соединение человека с истинно-сущим, посредством познания истины, Соловьев должен был подчеркнуть недостаточность понимания философии как исключительно теоретического знания. Так как настоящая всецелая истина необходимо есть вместе с тем и благо, и красота, и могущество, то истинная философия неразрывно связана с настоящим творчеством и с нравственной деятельностью, он не может быть отделена от других духовных сфер. Будучи теоретическим знанием, философия предполагает органичную связь с жизнью, с практической деятельностью. С одной стороны, таким образом, Соловьев подчеркивал относительную автономность философского знания, а с другой стороны, указывал на специфическую особенность философского знания его качественное отличие от знания положительных наук. И хотя представление о всецелой истине у Соловьева достаточно расплывчато, практически находится на уровне чувственного воображения, однако принципиальное утверждение единства в этой истине собственно истины, блага, красоты, могущества должно было служить основанием единства теоретической философии и нравственности, теоретической философии и эстетики, теоретической философии и практики во всех многообразных формах ее проявления. Это и обуславливает то очень важное обстоятельство, что, будучи необходимым членом общечеловеческого целого, свободная теософия “своим собственным частным развитием и совершенством обуславливает совершенство этого целого, от которого, в свою очередь, сама зависит”².

Материал свободной теософии дается опытом. Особенность позиции Соловьева заключается в данном вопросе в том, что он воспринимает единство трех главных родов явлений: физических, психических и мистических. При этом явления мистические, как наиболее центральные и глубокие, имеют первостепенную важность. Если односторонний мистицизм не выходит за пределы своего субъективного чувства, то в свободной теософии мистицизм для полноты абсолютного бытия проводит божественное начало “во все человеческие и природные вещи, не уничтожая, а интегрируя и дух, и материю”³.

¹ Там же. С. 198–199.

² Там же. С. 199.

³ Там же. С. 203.

¹ Там же. С. 197.

² Там же.

Познание мистических, физических и психических явлений в их непосредственной частности еще не образует философии; они должны сосредоточиться в универсальных идеях, получить форму всеобщей истины. Идея для Соловьева как сосредоточение частных опытных знаний не является плодом абстракции, она нетождественна отвлеченному понятию, так как в таком случае ее содержание было бы беднее опыта. Универсальные идеи, материально связанные с явлением, должны иметь свое собственное, независимое от явлений, бытие, и для познания их необходимы, по Соловьеву, умственные созерцания или интуиции. Эти умственные созерцания составляют первичную форму цельного знания. Причем умственные созерцания идей предполагает чувственное созерцание явлений. Соловьев не хотел повторить Канта и Гегеля. В этих условиях отвлеченное мышление выполняет функцию отрицания явлений и указания идеи, оно не является конкретно всеобщим. Введение умственного созерцания или интуиции в качестве основы философии является совершенно необходимым, если отказаться от саморазвития понятия в идею и понимать идею как обладающее изначально полнотою сущее. Однако, в действительности, вопрос не разрешался (его бы разрешили таким образом Гегель и Герцен), он просто подменялся вопросом о содержании и форме интуиции. Гносеологически обосновать необходимость содержания умопознательного созерцания оказывается невозможно, оно слишком субъективно и неопределенно. Поэтому неудивительно, что Соловьев существование идеальной интуиции доказывает фактом художественного творчества. Для создания художественных идей недостаточно наблюдения и размышления, а требуется “внутреннее соединение совершенной индивидуальности с совершенной общностью”¹, то есть предметом искусства может быть только цельная идея или интуиция. В противовес школьной философии, пишет Соловьев, которая чуждается всякой интуиции, “философия как цельное знание, предмет которого лежит за пределами, как наблюдаемых явлений, так и отвлеченно мыслимых понятий, может основываться только на умственном созерцании как первичной форме истинного познания и в этом отношении представляет существенную близость с искусством”². Правда, в отличие от искусства, философия имеет предметом не отдельную идею, а “весь идеальный космос, то есть общую совокупность идей в их внутреннем отношении или взаимодействии, как объективное выражение истинно-сущего”³. В то же время, будучи человеческим познанием философия ограничивается только центральными идеями. Более того, находясь на периферии данного космоса, человеческий ум может иметь только вторичное, рефлексивное, чисто логическое познание трансцендентных отношений. В связи с этим Соловьев делал очень важное замечание относительно своей философской системы. Мы, говорил он, могли познавать трансцендентные отношения только по аналогии с имманентными, отсюда “хотя основное идеальное содержание истинного философского познания дается необходимо лишь умопознанием идей, но приведение этого содержания в одно целое или воспроизведе-

¹ Там же. С. 205.

² Там же. С. 205–206.

³ Там же. С. 206.

ние идеального космоса возможно для нашей философии только по самой общей, чисто логической схеме”¹.

Признание умственного созерцания в качестве основной формы истинного познания, приводит к оригинальному решению Соловьевым вопроса об истинном источнике философского знания. Дело в том, что такое умственное созерцание трансцендентных идей должно зависеть от внутреннего действия на нас существ трансцендентных. Различие сущего от его реальных и идеальных форм позволяет говорить о действии на человеческий дух идеальных существ, как раз и производящих в нас умопознательное познание их идей, и это действие называется вдохновением. Вдохновение есть деятельный источник или производящая причина свободной теософии. Здесь, нам кажется, Соловьев впадал в определенное противоречие. Выше было отмечено, что для философского занятия требуется личное сознание идеи, только в философии отдельный человек является настоящим субъектом, и в этой области обязан трудиться всякий, кто сознал нормальную цель человеческого развития². Признание вдохновения как источника философского знания значительно ограничивает возможность данного интеллектуального развития сознания. В данном вопросе Соловьев близок точке зрения Шеллинга. Само по себе такое понимание источника истинного философского познания подчеркивает понимание философии как теоретического знания, прежде всего, и роднит его с любыми формами объективной деятельности и объективного познания, но в то же время здесь выделена и специфика философского познания, очень похожего и на научное знание, и на художественное творчество, и даже на религиозное откровение, и в то же время не являющегося ни тем, ни другим, ни третьим в их отдельности.

Предмет свободной теософии как цельного знания есть истинно-сущее, как в нем самом, так и в его отношении к эмпирической действительности. Отсюда Соловьев разделял свою философскую систему на три философские науки: логику, метафизику, этику, которые он называет для отличия от традиционных наук органическими. Органическая логика “рассматривает абсолютное начало в его собственных общих и необходимых (следовательно, априорных) определениях”. Органическая метафизика “рассматривает абсолютное начало как производящее или полагающее вне себя конечную действительность – момент распадаения”. Органическая этика “имеет своим предметом абсолютное начало как воссоединяющее с собою конечный мир в актуальном синтетическом единстве”. Цельную философию можно представить с точки зрения каждой из этих наук как целое. Логику наиболее обстоятельно Соловьев разрабатывал в «Философских началах цельного знания», этику – в «Оправдании добра» и «Критике отвлеченных начал». Что касается метафизики, то систематической разработки этого раздела у Соловьева нет, если не считать некоторые моменты в «Чтениях о Богочеловечестве», где речь идет об элементах духовного и чувственного миров и их отношении к Абсолюту.

¹ Там же.

² См.: Там же. С. 178.

Исходной точкой органической логики является понятие сущего, из этого понятия она должна логически вывести все существенные определения сущего самого по себе. При этом органическая логика отличается и от исторически существующих и от критической логики Канта, и от формальной логики Гегеля.

Формальная логика занимается общими формами мыслительного процесса в их отвлеченности и является, по существу, грамматикой мышления. В отличие от нее «логика философская занимается объективным характером мышления как познающего, и является учением о познании. Критическая логика Канта оказалась неспособной соединить реальность чувственного восприятия с всеобщей необходимостью априорной формы. «Наука логики» Гегеля, которая утверждает, что всякая действительность безусловно определяется логическими категориями, а последние суть диалектическое саморазвитие чистого понятия самого по себе, является процессом “постоянного творчества из ничего”¹. Если мы примем логику эмпиризма, то нам никак не доказать всеобщность и необходимость познания. Отсюда Соловьев делал вывод: “Элемент эмпирический и чисто логический суть два возможные образа бытия, реального и идеального, третье абсолютное начало не определяется ни тем, ни другим образом бытия, следовательно, вообще не определяется как бытие, а как положительное начало бытия, или *сущее*. Это различие сущего от бытия имеет важное, решающее значение не только для логики, но и для всего мироздания...”²

Конечно, попытка рассмотреть в качестве настоящего предмета философии, в том числе логики, сущее в его предикатах составляет основной принцип философии Соловьева. Однако фактическое разделение сущего от бытия, есть ничто иное, как с точки зрения гносеологической отделение сущности от явления, и тем самым фактическое повторение точки зрения Канта, только, правда, не под углом трансцендентализма, а под углом трансцендентности. На наш взгляд, от указанного гносеологического противоречия не спасает утверждение Соловьева о том, что “мы познаем истинно-сущее во всем, что познаем; но мы не могли бы различить его от этого частного познаваемого, от этой его явленности, если бы оно не было дано нам еще как-нибудь иначе, само по себе... Будучи единым истинно-сущим, то есть субстанцией всего, оно есть первоначальная субстанция и нас самих... Возвышаясь над всем бытием и существованием, мы чувствуем непосредственно эту абсолютную субстанцию, потому что становимся тогда ею”³.

Не имея цели подробно исследовать гносеологию Соловьева и его понятие об Абсолюте, заметим только, что различие сущего от бытия и рассмотрение сущего как онтологической основы бытия, позволило мыслителю в качестве логической системы представить основные догматы христианства, прежде всего, догмат о тринитности Бога.

Методом органической логики является диалектика, что обусловлено необходимостью логического выведения в ней из абсолютного первоначала всех существенных определений сущего самого по себе. Свою диалектику Соловьев назы-

вал положительной, она отличается от рационалистической диалектики Гегеля тем, что “отождествляет себя (наше чистое мышление) с логосом сущего лишь по *общей сущности* или *формально*, а не по *существованию* или *материально*; она признает, что логическое содержание нашего чистого мышления тождественно с логическим содержанием сущего...”¹ При этом утверждался совершенно объективный характер диалектики сущего. Положительная диалектика отличается от диалектики Гегеля также тем, что она признает за исходную точку всего развития сущее и вследствие этого является содержательной. И последнее, она, будучи мышлением, не исчерпывает всего проявления сущего, и таким образом, логика не исчерпывает всего философского познания.

Методом органической метафизики является анализ, как “такое мышление, которое от данного конкретного бытия как факта восходит к его первым общим началам”². Конечно, такое понимание анализа как метода не предполагает обычного расчленения и рассмотрения, на котором базируются эмпирические науки. В данном случае речь идет о другом, а именно, о рассмотрении конечной действительности как произведения абсолютного начала. Только при таком уточнении анализ может рассматриваться как философский метод, как метод метафизики.

Органическая этика опирается по преимуществу на метод синтеза, под которым понимается “такое мышление, которое, исходя из двух различных сфер конкретного бытия через определение их взаимных отношений, приводит к их высшему единству”³. Под “сферами конкретного бытия” понимается абсолютное начало и конечный мир. Как видим, метод органической этики предполагает не только единство противоположностей (что было характерно для Шеллинга и Гегеля), но предполагает нравственный характер этого синтеза как высшую гармонию или Добро.

Подводя итог рассмотрению понимания философии Соловьевым, следует сказать, что в данном случае мы действительно имеем замысел нового понимания философии, или как говорит сам Соловьев, третий тип философии. Эта философия призвана была синтезировать предшествующую философские направления и положительные философские учения, в ней органически рассматривались вопросы о предмете, материале знания, источнике и методе и т.д. Однако реализация даже в философском мышлении данного замысла не всегда была успешной, разрешение противоречий нередко декларировалась. Что же касается практической стороны философии Соловьева, то он писал, что “действительное значение цельного знания, возведенного в систему ... может быть показано только на самом деле, то есть реализацией этой системы”⁴. Когда мы говорим о практической стороне, то разумеем, прежде всего, идеальное содержание философии Соловьева, как истинного познания существа вещей. Как известно, Соловьев не завершил свою систему, а в доказательство ее принципов сумел в основном привести логические и гносеологические аргументы. В свою очередь, определив мистицизму статус необходимого источника цельного знания, Соловьев придал

¹ Там же. С. 227–228.

² Там же. С. 227.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 208.

¹ См.: Там же. С. 215–216.

² Там же. С. 221–222.

³ Там же.

существенное значение для своей философии вере. Как раз это и позволяет определить его философию как религиозную.

А. Е. Рыбас

“ДИАЛЕКТИКА” ПОДПОЛЬНОГО ЧЕЛОВЕКА (Достоевский vs. Ницше)

Так уж сложилось в истории русской публицистики и литературной критики, что имена Достоевского и Ницше стали восприниматься как имена мыслителей, близких друг другу не только в отношении тем и сюжетов, но и в отношении обозначенной ими философской проблематики. Повод к такому сближению дал сам Ницше, когда, познакомившись в конце жизни с повестью «Хозяйка», а также – отчасти – с «Записками из подполья» и «Записками из мёртвого дома» Достоевского, назвал последнего единственным психологом, у которого он мог кое-чему научиться. В конце XIX в. Н.К.Михайловский, представляя русским читателям основные идеи немецкого философа, сравнил их с парадоксальными выводами человека из подполья, подчеркнув при этом, что “подпольный человек не просто подпольный человек, а до известной степени сам Достоевский”¹. Вслед за Михайловским правомерность подобного сопоставления обосновывали, каждый на свой лад и со своими оценками, ряд других писателей (достаточно вспомнить, к примеру, Д.С.Мережковского, Н.Д.Тихомирова, Л.Н.Андреева, А.И.Куприна, Н.Я.Грота). Окончательно эту тенденцию закрепил Лев Шестов, который в своей работе «Достоевский и Ницше: философия трагедии» утверждал, что двух мыслителей сближает и даже роднит одинаковость внутреннего опыта, вследствие чего Достоевский и Ницше “без преувеличения могут быть названы братьями, даже братьями-близнецами”². В последние десятилетия, после второго открытия Ницше в России, такое утверждение получило, как кажется, дополнительное подкрепление в результате исследовательской работы современных философов и литературных критиков³. Однако вряд ли его можно считать вполне доказанным: за единодушным желанием отождествить проблематику размышлений Достоевского и Ницше скрывается, быть может, страсть к редукции; последняя, быть может, и является причиной столь удивительной согласованности выводов и стабильности поисков определённым образом заданных “созвучий”⁴.

«Записки из подполья» открывают новую эпоху в творчестве Достоевского, они же являются ключом к пониманию его философских взглядов. Все “большие” романы писателя («Преступление и наказание», «Бесы», «Братья Карамазовы» и др.) уже полностью продуманы здесь, в этом сравнительно небольшом, но

¹ Михайловский Н. Литературная критика. М., 1967. С. 226.

² Шестов Л. Достоевский и Ницше: философия трагедии // Избранные сочинения. М., 1993.

³ См., например: Дудкин В.В. Достоевский – Ницше: проблемы человека. Петрозаводск, 1994; Давыдов Ю.Н. Два понимания нигилизма: Достоевский и Ницше // Вопросы литературы. 1981. № 9; Скворцов А. Достоевский и Ницше о Боге и безбожии // Октябрь. 1996. № 11.

⁴ Под “поиском созвучий” подразумевается известная практика анализа творчества Достоевского, о которой идёт речь в статье А.Козырева «Новый альманах о Достоевском», опубликованной в журнале «Новый мир» №12 (1996): сопоставление героев Достоевского с персонажами иных эпох и литератур с целью выявления архетипов литературного процесса. Результатом такого поиска стало, в частности, отождествление В.В.Дудкиным Великого инквизитора Достоевского и Жреца Ницше.

насыщенном смысле произведении, и особенно в его первой части – «Подполье». Подпольный человек сам – без помощи и посредства автора «Записок...» – рекомендует себя читателю, самостоятельно пытается проанализировать свои воззрения, прояснить парадоксальность выводов и найти причины, обусловившие их закономерность. Размышления подпольного человека, его *исповедь* далеко неоднозначны; во всяком случае, они заслуживают самого пристального внимания. И не только для того, чтобы, как предлагал В.В.Розанов, “решить, наконец, вопрос: верна ли данная мысль, или она ложна, и почему? и решить это совокупными усилиями, решить обстоятельно и строго, как это доступно только для науки”¹. Вопрос об истинности и ложности слишком прост и прямолинеен: прост, потому что отказывает читателю во множестве “промежуточных” решений, призывая его довольствоваться *формулой* вместо *беспрерывности процесса достижения*; прямолинеен, потому что не понимает, о чём, собственно, идёт речь. Очевидно, что подпольные мысли не могут быть ни истинными, ни ложными – но разве не на этом основании они-то и считаются мыслями?

Крамольные умозаключения «Подполья» завораживают своей “обратной” логикой: из данных посылок следует совершенно неожиданный вывод, противоположный тому, который должен бы быть; рассуждение движется вспять, разрушая исходные положения, превращая основания в то, что ещё требуется доказать, и т.д. до бесконечности. Что это: следствие расстроенности, болезни духа, – “патология”, как считал Михайловский² (ведь признаётся же сам герой, что он *человек больной*, что у него *болит печень*), или же нам следует согласиться с Шестовым, что мышлением подпольного человека “владеет сила бесконечно более могучая, чем он сам”³? Очень трудно решить, насколько то, о чём говорит в своей исповеди бывший коллежский ассессор, продумано им, насколько одно утверждение согласуется с другим, пусть даже и противоположным, утверждением. А вдруг здесь вообще нет никакой связи? – и, следовательно, никакой философии? Вполне может оказаться, что нас просто решили *языком подразнить* или только *кукиши в кармане показывают*, уверяя, что *рассуждают серьёзно*. Выход здесь, кажется, только один: не спешить признавать подпольного мыслителя *сумасшедшим* и не торопиться объяснять его парадоксы иррациональностью человеческой природы, а попытаться связать все его разрозненные утверждения в одно целое, с тем чтобы эксплицировать открытые для него философские проблемы.

Многие интерпретаторы творчества Достоевского указывали на наличие определённой последовательности в рассуждениях подпольного человека, предполагая тем самым существование соответствующей философской позиции, тщательно продуманной и аргументированной. Так, Н.А.Бердяев называл его мирозерцание “диалектикой”⁴, Розанов – “гениальной диалектикой”⁵,

А.З.Штейнберг – “симфонической диалектикой”¹, а Шестов считал «Записки из подполья» настоящей «Критикой чистого разума», утверждая, что Достоевскому удалось превзойти самого Канта. “Диалектика Достоевского, – писал Шестов, – как в «Записках из подполья», так и в других его произведениях, может быть свободно поставлена наряду с диалектикой какого угодно из признанных европейских философов, а по сложности мысли – я этого не боюсь сказать – едва ли многие из избранных человечества сравняются с ним”². Казалось бы, можно охотно поверить Шестову и согласиться с другими философами, сузив задачу прочтения «Записок...» до уяснения содержания диалектической философии подполья. Настораживает, однако, одно обстоятельство: то, что эти же авторы высказывались в пользу утверждения о существенной близости философской проблематики Достоевского и Ницше. Нужно, поэтому, сопоставить воззрения этих двух мыслителей, чтобы сделать вывод как об их отношении друг к другу, так и о философии Достоевского в целом.

На первый взгляд, в «Подполье» представлена целая экспозиция философских понятий и тем Ницше. Это – сразу же – “злость”, “болезненность”, “месть”, “Я” (как предмет разговора *порядочного человека*), деление людей на “непосредственных” и “думающих”, разрушение “оснований”, в том числе и собственной субъективности, критика “логистики” и рационализма, противопоставление “жизни” рассудку, даже своего рода “волюнтаризм” – признание невозможности рассчитать “каприз” человека согласно “законам природы”, и т.д. Кроме того, нельзя не заметить и внешнего сходства размышлений подпольного человека и Ницше: это и постоянная самоирония, и отказ от систематического изложения мыслей (*порядка и системы заводить не буду; что припомнится, то и запишу*), и столкновение формально противоречащих друг другу утверждений (*Итак, да здравствует подполье!.. К чёрту подполье!*), и постоянное дистанцирование от сказанного, боязнь определённости (*я ни одному, ни одному-таки словечку не верю из того, что теперь настроил! То есть я и верю, пожалуй, но в то же самое время, неизвестно почему, чувствую и подозреваю, что я вру как сапожник*). Созвучны философии Ницше и издёвки над “идеализмом”, ставшим причиной появления *мертворождённых общечеловеков*, и призыв к человеку быть человеком, т.е. не стыдиться *собственного тела*, а также понимание справедливости как непосредственной мести. При желании перечень точек соприкосновения проблематики Достоевского и Ницше можно продолжить. Хочется, пожалуй, даже сделать вывод, что русскому писателю действительно удалось сформулировать и продумать те проблемы, которые волновали немецкого философа, – и, к тому же, предложить удовлетворительное их решение (чего, как известно, Ницше сделать не удалось). А если принять во внимание последующие произведения Достоевского, то как не согласиться тогда с Н.Я.Гротом, авторитетно утверждавшим ещё в конце XIX в. в редактируемом им журнале «Вопросы философии и психологии», что Ницше лишь повторяет сказанное до него героями Достоев-

¹ Розанов В.В. О легенде “Великий Инквизитор” // О великом инквизиторе. Достоевский и последующие. М., 1991. С. 96.

² Михайловский Н. Литературные воспоминания и современная смута. СПб., 1900. Т. 2. С. 464.

³ Шестов Л. На весах Иова (Странствование по душам). Париж, 1929. С. 34.

⁴ Бердяев Н.А. Мирозерцание Достоевского. Прага, 1923. С. 52.

⁵ Розанов В.В. О легенде “Великий Инквизитор”. С. 89.

¹ Штейнберг А.З. Система свободы Ф.М.Достоевского. Берлин, 1923. С. 35.

² Шестов Л. На весах Иова (Странствование по душам). Париж, 1929. С. 49.

ского и апеллирует к тем положениям, несостоятельность которых давным-давно уже доказана¹?

Однако при более внимательном прочтении подпольных размышлений обнаруживается не только их отличие, но и принципиальная несовместимость с философией Ницше. То, что так похоже друг на друга внешне, оказывается противоречащим друг другу по существу, и причём так, что в результате экспликации этого противоречия утрачивается всякая возможность даже отдалённого сближения данных мыслителей. Чтобы обосновать этот вывод, рассмотрим несколько ключевых положений подпольной философии в их сравнении с философией Ницше.

В набросках к роману «Подросток» Достоевский позволил себе прямо высказаться относительно существа мышления подпольного человека: «Причина подполья – уничтожение веры в общие правила. *“Нет ничего святого”*.» Как тут не вспомнить известную фразу Ницше, которой открывается его «Воля к власти»: «Что обозначает нигилизм? *То, что высшие ценности теряют свою ценность. Нет цели. Нет ответа на вопрос “зачем?”*»², и не сравнить подпольного человека с ницшевским нигилистом? По форме эти высказывания очень похожи друг на друга, а слова Достоевского, выделенные курсивом, содержательно тождественны словам, которые выделил курсивом Ницше. Однако не будем спешить вырывать фразы из контекста и посмотрим на то, что говорится дальше. Достоевский объясняет нам, что подполье трагично, потому что попавший в него обречён на страдание, самоказн без малейшей надежды на лучшее: нет ни награды (*не от кого*), ни веры (*не в кого*). В такой ситуации человек думающий, по мысли Достоевского, неминуемо становится преступником: «Ещё шаг отсюда, и вот крайний разврат, преступление (убийство)». Следовательно, подполье, т.е. состояние отказа от святости как смысла и меры существования, является причиной греха, аморальных действий. Другими словами (вспоминая знаменитую фразу Ивана Карамазова), если Бога нет, то всё дозволено, причём под этим «всё» следует понимать «всё дурное, преступное»³.

Разумеется, такой вывод не может не казаться странным. Если же теперь обратиться к Ницше, то легко будет убедиться и в несостоятельности подобного умозаключения. Действительно, отсутствие общих правил (правил вообще) и святости как ценности, определяющей осмысленность поступка (любого поступка, в том числе – и прежде всего – «аморального», «преступного», ибо на каком

¹ См.: Грот Н.Я. Нравственные идеалы нашего времени: Фридрих Ницше и Лев Толстой // Вопросы философии и психологии. № 1. 1893. С. 148.

² Ницше Ф. Воля к власти. М., 1994. Стр. 36.

³ Удивительно, что внутренне противоречивая фраза «Если Бога нет, то всё дозволено» стала широко распространённой аллюзией для указания на пагубность атеистического мировоззрения. Между тем очевидно, что здесь нельзя говорить ни о какой импликации, потому что тот же вывод следует и из противоположной посылки. Фраза «Если Бог есть, то всё позволено» так же истинна, о чём свидетельствует, например, Великий инквизитор Достоевского: католический первосвященник не отрицает существование Бога, более того – он знает это, но данное обстоятельство никак не мешает ему арестовать пришедшего в мир Иисуса и собирать казнить его. А подпольный человек тут бы добавил, что свобода человека в том и состоит, чтобы иметь право желать себе наихудшего.

основании мы назовём его греховным, как не на основании сравнения с идеалом святости? где найти *черту*, чтобы её *переступить*, или *последнюю стену*, чтобы её разбить?), может привести только к бездействию, к невозможности что-либо совершить – как «плохое», так и «хорошее». Ситуация, характеризующаяся резким поворотом назад от «Бог есть истина» к фанатической вере «Всё ложно», предполагает, по Ницше, «буддизм *дела*», «стремление в ничто»¹, в котором уже нет ничего определённого, морального. Очевидно, что чтобы совершить *преступление*, и тем более *убийство*, нужно всё ещё оставаться достаточно моральным человеком и, следовательно, удерживать *святость* в качестве ориентира своих поступков. Да и разве самые страшные преступления, какие только знает история, совершались не во имя и не от имени святости? И не потому ли мост, соединяющий *преступника* и его *перерождение*, оказывается не только возможным, но и достаточно крепким, чтобы по нему пройти (один из любимых сюжетов Достоевского)?

Ницше, оставаясь последовательным и продумывая ситуацию нигилизма в её существе, а не с априорной уверенностью в её порочности, приходит к совершенно противоположным выводам. Крайнюю форму нигилизма – взгляд, что «*всякое верование, всякое признание чего-либо за истинное неизбежно ложно*,» – он называет «*божественным образом мысли*»². Любое положительное утверждение – это уже клевета на жизнь, подмена её существованием, редукция. Разумеется, без такой клеветы человек не сумел бы прожить и дня, потому что он сам – как человек (человек культурный, сознающий себя субъектом, обладающий именем и смыслом своего существования) – появился в результате слепой веры в мораль и является, по сути, этой же клеветой. Человеческое в совокупности составляющих его смыслов представляет собой опыт систематической лжи, и только вырвавшись из-под её опеки, можно позволить себе мыслить честно. А это, как известно, уже привилегия богов: падение морального мироистолкования и внезапное откровение, что «*всё лишено смысла*»³, убийственны для человека. Но не могут, вопреки мнению Достоевского, побудить его к *убийству*. Нигилизм – это «*наичестнейшая и сострадательнейшая эпоха*»⁴.

Тень Заратустры, уставшая бежать за ним, так объясняет причины своей усталости: очень трудно скитаться по свету *без цели* и *без родины*, руководствуясь лишь одним убеждением, что «нет истины, всё позволено»⁵. Эта максима *вольнодумца* и *странника* позволяет сначала избавиться от благородной лжи – изогавшейся невинности добрых, а потом благословляет на всё *запретное, дурное* и *дальнее*. Она же даёт *право* на преступление, объявляя единственной добродетелью *не бояться никакого запрета*. И вот, пограничные столбы свалены, идолы опрокинуты, самые опасные желания осуществлены, не осталось ни радости, ни счастья, ни любви. А взамен – пустота и бездомность, бесконечность движения без последней пристани, принципиальная лишённость места и *усталое, дерзкое*

¹ Ницше Ф. Воля к власти. Стр. 35.

² Там же. Стр. 42.

³ Там же. Стр. 35.

⁴ Там же.

⁵ Ницше Ф. Так говорил Заратустра // Сочинения в 2 тт. Т. 2. М., 1990. Стр. 197.

сердце, беспокойная воля, разбитый хребет. Нет ни награды, ни избавления, а только *вечное везде, вечное нигде, вечное напрасно.* Как тут не почувствовать тени Заратустры и как не сравнить её участь с печальной судьбою подпольного человека? Да и разве могло быть иначе: чрезмерно завышенное самомнение, гордыня – без боли падения и разочарования, презрение к другим – без потери любви к себе, а преступление – без наказания? И разве не говорится об этом в романах Достоевского?

Чтобы ответить на этот вопрос, следует внимательнее прислушаться к жалобам тени. Она говорит: “Слишком часто, поистине, следовала я по пятам за истиной: и она давала мне пинка. Много раз думала я, что лгу, и только тогда прикасалась я – к истине”¹. Итак, истина оказывается принципиально недостижимой как предмет знания, т.е. как то, благодаря чему знающий получает возможность объективно судить о происходящем, называть вещи своими именами и т.д. Любое “открытие” или “постижение” истины основано на фальсификации, сознательной или наивной, что приводит к изменению статуса суждения: оно становится осуждением и не допускает альтернативных решений. И не важно при этом, о какой “открытой” истине идёт речь: что известна сейчас, или станет известной в будущем, или в принципе может быть известной (пусть даже и не человеку, с его несовершенным аппаратом познания, а Мировому Разуму, Богу и т.п.). *Нет истины* – это значит, что её нет как истины, оторванной от человека, противопоставленной ему в качестве цели познания, смысла жизни, меры красоты и добра, эталона поведения. Отсюда следует, что *всё позволено.* Вседозволенность, однако, не является синонимом порочности или брутализма: она мыслится не в этическом, а в метафизическом плане. Преступление оказывается невозможным, потому что истина находится не за пределами человеческого, а внутри его, будучи одним из фундаментальных его элементов, а значит – ложью, состоявшейся фикцией. Вот почему тень Заратустры признаётся ему, что *прикасается* к истине лишь тогда, когда *лжёт*: честно лгать и утверждать истину суть одно и то же.

Что же отвечает Заратустра своей тени? Он понимает, что все её стенания обусловлены тяжестью отсутствия смысла – утратой, которая кажется невозместимой, серьёзной, трагической. И действительно, тень слишком серьёзно относится к потере истины – так серьёзно, что незаметно для себя превращает своё убеждение “нет истины” в утверждение, в догму, т.е. в Истину. Заратустра советует тени не сокрушаться об утрате, а *прошутить* её: в противном случае придётся погибнуть, или сойти с ума, или – что хуже – попасться в сети какой-то *узкой вере, жестокому заблуждению.* Наихудшим заблуждением из всех возможных как раз и является *вера* в то, что *нет истины*, – это кредо *пассивного* нигилизма, замечающего бессмысленность сущего и сохраняющего смысл за ничто, в результате чего оно (ничто) ускользает от мысли и руководит ею, выхлещивая её. Нужно поэтому дистанцироваться от ничто, *преодолеть* его – и тогда отрицание сущего сменится его утверждением, угрюмость – весёлостью, отсутствие цели откроет бесконечное множество целей, и пугающее поначалу

¹ Там же.

своей откровенностью “всё позволено” станет залогом положительного творчества. Под прикрытием ночи Заратустра убегает от своей тени, чтобы *веселиться* и *танцевать*; ночь – это тоже тень, но уже не человека: в глубине этой ночи *светло*, и поэтому спать нельзя, нужно оставаться всегда *на ногах.* Танец ночью, когда тень человека спокойно отдыхает в пещере, – это способ выйти за пределы человеческого, слиться с Первоединым. В достижении такого экстатического единства и заключается, пожалуй, основная задача человека мыслящего, каким его видит Ницше.

Такие ли задачи ставит перед собой подпольный человек, несчастный обладатель *усиленного сознания*? И может ли он вообще их поставить? Разумеется, нет. Метафизический мирок Достоевского, в котором живут и мучаются герои его романов, слишком узок: он насквозь морален, подслащен и горьковат, а зачастую и пошл. Это только кажется, что в нём *нет ничего святого*: на самом деле в нём-то оно как раз и бывает. Ведь дело совсем не в том, что *общие правила* нарушены, а в том, что они остаются правилами, хоть и нарушенными, и продолжают влиять на читателя, подсказывая ему истинное решение “парадоксальных” вопросов. Очень показательным в этом отношении является тот факт, что Достоевский сам иногда предварял свои произведения (или же публичные чтения их) кратким пояснением того, о чём, собственно, пойдёт речь, что следует читателю прочитать, а слушателю – услышать. Так, например, выступая на литературном утрене в пользу студентов С.-Петербургского университета 30 декабря 1879 г. перед чтением главы «Великий инквизитор», он объяснил *причину* страдания сочинителя поэмы – Ивана Карамазова, *смысл* безверия инквизитора и т.д. Аналогичным образом, «Записки из подполья» тоже начинаются примечанием автора. Создаётся впечатление, что Достоевского – как мыслителя – интересовали скорее не все возможные выводы из заявленных утверждений подпольных философов, не сама их аргументация, предполагающая осмысление существа сознания подпольного человека, а только выяснение способов морального осуждения шокирующих и, тем не менее, весьма убедительных тезисов (*хоть ум у вас и работает, но сердце ваше развратом помрачено, а без чистого сердца – полного, правильного сознания не будет*). Все интерпретации он стремился свести к одной, единственно верной, исходящей из противопоставления *древнего апостольского православия* и *католического мировоззрения*, т.е. *высокого* и *низкого* взгляда на христианство, на человека и т.д. “Нравственные бунтари” Достоевского никогда не осмеливаются выйти за рамки морали, чтобы посмотреть на неё со стороны: они настолько сдавлены моралью, подчинены ей, что даже самые крамольные их поступки связаны не с отрицанием метафизического порядка сущего, а с его неприятием (так, Иван Карамазов, признавая существование Бога, отказывается принять созданный им мир, в котором за будущую гармонию нужно заплатить слезой невинного ребёнка). По мысли Достоевского, отрицание Бога просто невозможно, так как подобное действие свидетельствует о неразвитости морального чувства, а не о самостоятельности мышления: *грубые атеисты* ещё не доросли до того, чтобы в Бога поверить, не говоря уже о том, чтобы осознать нелепость его отрицания.

Очевидно, что такая позиция несовместима с философией Ницше, с его критикой христианской морали и высших ценностей. Ставить в один ряд Достоевского и Ницше, ссылаясь на то, что оба они предметом своих размышлений сделали известную практику “нравственного бунта”, или отождествлять Ницше с В.С.Соловьёвым – на том основании, что сверхчеловек чем-то очень похож на богочеловека, – это значит искажать взгляды Ницше и не только его¹. Если следовать логике рассуждений немецкого философа, то необходимо было бы признать, что и Соловьёв, и Достоевский являются носителями наивно-нигилистического сознания, характеризующегося слепой верой в мораль и – как следствие этой веры – клеветой на жизнь, её осуждением, отрицанием. Наивный нигилизм представляет собой наиболее распространённую стратегию интерпретации сущего (а именно, христианско-моральное толкование) и, как известно, вызывает самое критическое отношение со стороны Ницше. Наивный нигилизм отличается от других его форм (пассивного, активного нигилизма) тем, что ещё не продумывает существо *высших ценностей*, а только руководствуется ими; непродуманной остаётся и *правдивость* – роковая для морали ценность, позволившая впоследствии интеллектуально честным мыслителям усомниться в ценности самой морали.

В подполье Достоевского нет одного – главного: честности (“*Ложь, ложь и ложь!*” – говорит о своих размышлениях сам подпольный человек, предугадывая реакцию рассудительного читателя. И как тут ему не поверить, тем более если он действительно лжёт?). Конечно, автор «Записок...» оговаривается в примечании, что и герой, и его записки вымышлены, но тут же добавляет, что сочинитель таких записок не только *может*, но и *должен* существовать в нашем обществе, “это – один из представителей ещё доживающего поколения”. Выходит, что подпольный человек – это не шарж, не издёвка, а реалистическое, правдивое описание пусть даже и парадоксально мыслящего, но всё-таки живого человека (*и хоть врёт, да живёт*). Провести читателя по всем лабиринтам подпольной мысли, показать, по возможности, все её тупики и в конце концов указать выход – такова, должно быть, задача писателя. Читателю остаётся только пройти, посмотреть, ужаснуться, задуматься и... сделать единственно верный вывод.

Одним из самых интересных рассуждений подпольного человека являются его уверения в том, что он, будучи человеком сознающим, не может удостоить себя никакой определённости – например, *сделаться злым*, или *добрым*, или *подлецом*, или *честным*, или *героем*, или, на худой конец, *насекомым*. Причиной этому выступает специфика мышления, состоящая в том, чтобы не принимать на веру в качестве оснований ничего готового, самостоятельно не продуманного. Традиционная ошибка *спокойно* и *уверенно* мыслящих людей заключается в том, что они останавливаются на ближайших и второстепенных причинах, полагая, что нашли непреложные основания своему делу. Благодаря такой уверенности они получают возможность действовать, а также определять себя как субъекта действия; следовательно, они способны сделаться или злыми, или добрыми и

¹ Такое отождествление обосновывалось в работах Мережковского «Не мир, но меч» и «Революция и религия».

т.д., в зависимости от того, какое действие они собираются совершить. Но что же получится, если попытаться найти основания для оснований, принятых ими на веру? Такое *упражнение в мышлении* не сулит ничего хорошего: основания размываются, исчезает последняя почва, на которой ещё можно стоять, и человек мыслящий сталкивается с актуальностью дурной бесконечности. Результат очевиден: *мыльный пузырь* и *инерция*. Это губительное для человека состояние: оно парализует не только его действия, но и мысли. Человек не может ничего ни начать, ни окончить – и только гордится своей неспособностью; он ничего не делает, но его нельзя назвать *лентяем*: лентяй – это уже *звание и назначение*, желанная определённости, стимул к нормальной жизни, возможность стремиться к *прекрасному* и *высокому*. Лентяем нужно ещё стать, а значит, найти основания для такого действия. Однако здесь возникает ряд вопросов: неясно, почему мы должны непременно отыскивать *первоначальную причину*, а не успокоиться на второстепенных? в чём превосходство *болтовни*, т.е. *умышленного пересыпания из пустого в порожнее*, и почему мы человека инертного, неспособного к действию, а также к определению самого себя, должны считать *умным*, намного умнее всех остальных?

Подпольный человек отвечает на эти вопросы следующим образом. Люди делятся на два класса: одни – непосредственные деятели (их большинство), другие – думающие, или сознающие, и поэтому ничего не делающие. Первые – это люди настоящие, нормальные, *природные* и *здоровые*; они достаточно глупы для того, чтобы жить и радоваться жизни, добиваться в ней определённых успехов. Вторые, напротив, вышли не из лона природы, а из реторты, – это *ретортные* люди, т.е. искусственные, *больные*, а в силу этого не способные жить просто, не озадачивая себя глупыми вопросами и сомнениями. Собственно люди, *l’homme de la nature et de la vérité*¹, живут открыто, ни от кого не прячась и никогда не кривя душой, а если случается так, что их обижают, то мстят сразу же, не откладывая, считая такую месть справедливостью. Ретортные люди в подобных обстоятельствах всегда пасуют, потому что просто боятся своих обидчиков, ибо те сильнее их; но жажда мести не исчезает и со временем растёт, становится всё больше и больше, превращается в смысл существования обиженных. Сначала оскорблённое чувство собственного достоинства заставляет ретортного человека усиленно думать, сознавая своё несчастное положение, и в результате приводит к тому, что ретортный человек честно признаётся себе, что он всего лишь *мышь*, а не человек, и что место ему – в подполье. Ускользая от плевков и насмешек здоровых *диктаторов* в *вонючее* и *гадкое* подполье, прибитая и осмеянная мышь погружается в холодную и вековечную *злость*. Здесь, в подполье, она живёт жаждой мести, изобретает хитроумные средства для её реализации; постоянно питаясь ядом неудовлетворённых желаний, сознающая мышь научается находить удовольствие в своём страдании, наслаждается им и считает такое наслаждение, недоступное, разумеется, людям непосредственным и здоровым, явным признаком своего превосходства. И действительно, она превосходит их: люди природные живут по законам природы, всецело подчиняются им и даже в мыслях не

¹ Человек природный и действительный (фр.)

допускают возможности что-нибудь сказать против этих законов. Вот доказали им научно, что человек произошёл от обезьяны, – стало быть, так и есть; доказали, что человек – эгоист, пусть и разумный, и что счастье его можно рассчитать по табличке, – замечательно; доказали, наконец, что дважды два четыре, – и тут не поспоришь. Не так прост человек ретортный. Он смеётся над законами природы, нарушает их – и как раз потому, что понимает невозможность их нарушить; ему ценен его *каприз*, воля, желание поступать неразумно, невыгодно, во вред себе и назло законам природы. Он готов биться головой о стену – не для того, чтобы её проломить (это не по силам и природным здоровьякам), а единственно с той целью, чтобы доказать *свободу* человека. И пусть это будет свобода глупости, свобода-идея, призрак – не важно: ведь только благодаря ничем не стеснённой свободе человек, собственно, и способен жить, а не влачить рассудочно-исчислимое существование, будучи всего лишь *штифтиком в органном вале*. Наконец, свобода эта, противоречащая здравым заключениям нашего рассудка о выгодах, *сохраняет нам самое главное и самое дорогое, то есть нашу личность и нашу индивидуальность*.

Таковы, вкратце, рассуждения подпольного человека, его “диалектика”. Без труда можно заметить множество противоречий в этих рассуждениях, однако они носят вовсе не диалектический, а догматический характер. Вот некоторые из этих противоречий. Ретортный человек произошёл из реторты, а не из природы (реторта как лабораторный сосуд для химических опытов подчёркивает искусственное происхождение человека, или, вернее, гомункулуса, который, в отличие от своих средневековых прототипов, обязан появлением на свет не столько опытам невежественных алхимиков, сколько трудам просвещённых литераторов XIX века: ретортный человек – это человек, рождённый от *идеи*, в известном смысле выдуманный человек, неспособный жить без книжки и вне книжки), но именно он *живёт* всех остальных, потому что ему дано знание, *где живое живёт и что оно такое, как называется*. В финале «Записок...» ретортный человек смотрит победителем над косностью природных людей, попрекает их тем, что они стыдятся собственного тела и крови, – и забывает при этом, что в начале повествования сознавался читателю в том, что всего лишь мышшь, загнанная в подполье и завистливо поглядывающая оттуда на телесное существование природных здоровяков. На первых же страницах «Записок...» ставится “парадоксальный” вопрос: *“Разве сознающий человек может сколько-нибудь себя уважать?”*, и все понимают, что вопрос это риторический: разумеется, нет. Но потом усиленное сознание приводит подпольного человека к утверждению собственной свободы, которая, пусть даже и в отрицательной форме, гарантирует сохранность его личности и индивидуальности – а это, оказывается вдруг, и есть *самое главное и дорогое* для подпольного человека. Но как же, с другой стороны, возможна эта личность? – спросит надоедливый и наивный читатель. – Ведь не говорил ли нам подпольный человек о крахе своей субъективности? И не смеялся ли он над всем прекрасным и высоким? Что же это – простое *ёрничество* и *каламбур*, а совсем не диалектика, и даже не размышления? Более всего обескураживает история с Лизой. Вот, казалось бы, мы видим ретортного человека в реальной жизни, а не в кругу придуманных им мыслей. Жизнь всегда показывает, что есть что: на то

ведь она и жизнь, а не одно только *извлечение квадратного корня*. Но что же мы видим? – Простую пошлость. И не только о ней идёт здесь речь – она ведётся от её имени. Пошлость не только главный герой и сочинитель «Записок...», но и их автор.

Разделение людей на две категории – непосредственно-природных и сознающе-искусственных отдалённо напоминает известное ницшевское деление людей на аристократов духа и чернь. Аристократы Ницше так же просты и цельны, здоровы и сильны, руководствуются такими же представлениями о справедливости и с такой же готовностью смиряются перед законами природы, как и *les hommes de la nature et de la vérité* Достоевского. Чернь обнаруживает ещё больше сходств с подпольным человеком – это и реактивная мораль, структурированная по принципу *ressentiment*¹, и завышенное самомнение, выступающее в форме самоуничтожения, и привычка постоянно лгать. Однако внешнее сходство скрывает собою более глубокое различие. Оно проясняется благодаря тому обстоятельству, что философским героем у Ницше является аристократ, в то время как у Достоевского – это всё-таки ретортный человек. В одном случае мы получаем понятие о черни с точки зрения аристократа, в другом – понятие об аристократе составляется у нас при помощи объяснений черни. А это совершенно разные вещи. Стоит ли удивляться тому, что природный человек (разумный эгоист и т.д.) в «Записках...» – всего лишь грубая карикатура, нарисованная, к тому же, *со злостю*? Или тому, что автопортрет подпольного человека тоже далёк от реальности? Очевидно, что в сумерках подполья нельзя ничего как следует рассмотреть – всё будет одно подполье, не больше. Кроме того, категорический императив подпольного человека обязывает его лгать, ибо только на лжи и держится моральный универсум, выход за пределы которого для него закрыт. Хотя однажды подпольный человек всё-таки говорит правду – тогда, когда в конце своих «Записок...», по сути, упрекает непосредственных людей в том, что они не видят своего подлинного лица, боятся этого, принимая свою *трусость* за *благоразумие*. Он призывает их взглянуть на себя пристальнее, довести *до крайности* то, что они привыкли доводить до половины; если же они поступят так, то увидят, что и они тоже ретортные люди, ничем не лучше, а порою и хуже его самого. Правда здесь в том, что подпольный человек действительно не видит – не может увидеть – ничего, кроме себя же, отчего и судит о других по себе.

В конце XIX – начале XX вв. в России начинают знакомиться с философией Ницше. Процесс этот, как известно, был далеко не простым и привёл к появлению различных интерпретаций взглядов немецкого мыслителя. Почти все известные интерпретации – те, которые так или иначе повлияли на развитие русской культуры и философии на рубеже столетий, – характеризовались редукцией взглядов Ницше, доходившей иногда до полного их искажения. В чём же причина такого положения дел? Как отмечает Э.Клюс, идеи Ницше усваивались “благодаря промежуточным текстам, которые упростили и “перевели” идеи Ницше на понятный всему обществу язык”². Таким понятным языком и оказался язык пер-

¹ злопамятство; злоба; горькое воспоминание (фр.)

² Клюс Э. Ницше в России: Революция морального сознания. СПб, 1999.

сонажей романов Достоевского. Именно Достоевского стали чаще всего сравнивать с Ницше, и именно в результате такого сравнения вульгаризация философии Ницше оказалась неизбежной. Общий негативный тон высказываний как цензоров, так и представителей религиозной философии, в адрес “русских нигилистов” послужил причиной тому, что и нигилизм Ницше стали воспринимать “по-русски”, а его самого – как оракула перевёрнутых истин, вдохновлявших легковерную и впечатлительную молодёжь на совершение различных аморальных действий и даже преступлений. Цензурное прочтение Ницше породило известный феномен “русского ницшеанства”, которое справедливее было бы рассматривать скорее как результат усвоения подпольной философии Достоевского, а не как попытку приложения к жизни философом Заратустры. Очевидно, что противостояние Достоевского и Ницше и дискредитация последнего при помощи произведений первого имели свой исторический смысл. Анализ этого противостояния и выяснение причин вульгаризации философии Ницше как нельзя актуальны, поскольку помогают не только понять историческую судьбу русской философии, но и заглянуть в её будущее.

Л. Е. Шапошников, М. В. Фёдорова

МЕТАФИЗИКА СЕРДЦА И МЕТАФИЗИКА ЖИЗНИ В ПОИСКАХ ОСНОВАНИЯ: П.Д.ЮРКЕВИЧ И В.И.НЕСМЕЛОВ О ФИЛОСОФИИ ИММАНУИЛА КАНТА

Философия И. Канта стала событием, во многом определившим направление философской рефлексии во всем мире, поскольку в ней наиболее глубоко и всесторонне поставлены основополагающие проблемы, по которым и ныне продолжает двигаться философская мысль. В русской культурно-философской среде XIX века интерес к кантовской мысли вылился в активный поиск новых путей философствования и подчеркнутым вниманием к гносеологической проблематике. Кант стал своеобразным вызовом, испытанием, по меткому выражению А. В. Ахутина, «чертом перед лицом русской Софии»,¹ во многом подстегнувшим развитие русской философской мысли. Этот интерес к Канту, сопровождавшийся, как правило, резкой его критикой, привел к тому, что в русской философской среде был осуществлен поворот к онтологическому истолкованию кантовской философии уже в середине XIX, то есть еще до того момента, когда «неокантианский образ» Канта был разрушен и совершился переход к метафизике в философии позднего П. Наторпа, Н. Гартмана, Х. Хаймзета и М. Хайдеггера.

Собственно первые проекты обоснования метафизики, основанные на переосмыслении наследия Канта, были предложены в духовно-академической среде, чей тип философской традиции предполагал близкое знакомство с западноевропейской философией и ее последовательное, по выражению В. В. Зеньковского, «воцерковление». В целом для академистов свойственно негативное отношение к Канту, связанное с акцентированием антихристианского характера кантовских интуиций.² Но поскольку именно в академической философии впервые возникла необходимость становления нового образа метафизики, метафизики, которая с одной стороны, наследует традиции классической рациональности, а с другой, позволяет заглянуть за ее пределы, влияние Канта было безусловным.

Сформулировав основной вопрос своей философии, как «что есть человек?», Кант открыл перспективу для развития собственно философской, спекулятивной антропологии, в чьих принципах находили основание для метафизики такие представители антропологического направления академической философии, как П. Д. Юркевич (1827-1874) и В. И. Несмелов (1863-1937).

Осмысление основных положений Канта было начато Юркевичем еще в ранних его работах: например, «Идея» (1859г.) и продолжено затем в «Метафизике» (1864 г.), где, рассуждая о принципах познания метафизических начал, Юркевич обращается к кантианству. Кант, определив, что «всякое познание мы мыслим или в воззрениях или в суждениях» пришел к гениальному, по мнению Юркевича, выводу, что у разума нет метафизических категорий, кроме тех, которые

¹ Ахутин А.В. София и черт (Кант перед лицом русской религиозной метафизики) // Вопросы философии. 1990. № 1. С. 54.

² Абрамов А.И. Кант в русской духовно-академической философии // Кант и философия в России. М., 1994. С. 83.

мыслятся посредством логических форм. Это суждение Канта дало отправной толчок для построений Юркевича, предположившего, что необходимо должна существовать идея, «лежащая в самой натуре вещи» и дающей возможность соединения многих признаков в одно понятие.¹ Те самые понятия, которые Кант называет «чистыми понятиями рассудка или категориями»,² у Юркевича становятся доказательствами существования метафизического начала – идеи. Формы же логического мышления, – пишет Юркевич, – «не суть самая сущность вещи, но они указывают на эту сущность», создавая, таким образом, условия для познания метафизических начал.³

Дальнейшая трактовка учения Канта была осуществлена Юркевичем через компаративистский анализ его философии с философией Платона, начатый еще в «Метафизике» и, в общем, заверченный в работе 1866 года «Разум по учению Платона и опыт по учению Канта». По мнению современного зарубежного исследователя творчества Юркевича Р. Пича, этот анализ относится к числу «наиболее удачных в ряду русских исследований XIX века о философии Канта».⁴ Юркевич полагает, что вся история философии делится на две эпохи: эпоха философии Платона и эпоха философии Канта. Только эти две системы являются фундаментом современной философии вообще. Только эти две системы возможны для познающего духа: одна из них основывается на положении о том, что духу присущи начала, делающие возможным познание истины (учение Платона о разуме и идеях); другая на том, что ему присущи начала, делающие возможным только приобретение общегонных сведений (учение Канта об опыте).⁵ Юркевич в своем исследовании детально рассматривает взгляды двух великих философов, отмечая их несовместимые положения. Однако, по мысли Юркевича, между системой Платона и системой Канта все же есть некоторое совпадение – это наличие априорного в рассудке человека («истины души» Платона и категории Канта), с помощью которых рассудок соотносит данные внешнего опыта с «сверхопытным и внутренним единством», со «сверхчувственной и простой идеей вещи».

Надо оговориться, что онтология Юркевича восходит к платонизму: «идея» в философских построениях русского мыслителя является «разумной, единичной сущностью вещи», «объективным деятелем предмета» и основой действительности.⁶ Но Юркевич, искренне восхищаясь учением Канта, делает попытку некоего синтеза платонизма и кантианства. Хотя в данном случае, пожалуй, уместней говорить все-таки не о синтезе, а о логической обоснованности положений Канта положениями Платона, которую Юркевич выводит в своей работе: «истина Кантова учения об опыте возможна только вследствие истины Платонова учения о

разуме».¹ Этот вывод допустим для Юркевича потому, что кантианское учение о разуме, если отрешиться от принципа скептицизма, – это открытие метафизической истины, что разум может познавать только явления вещи. «Но когда – таково было учение Платона – сознательный рефлекс подвергает критике эти явления вещи и ищет... то, что могло быть удержано чистым разумом, как его предмет, то отсюда происходит познание самой сущности вещей».² То есть, по мнению Юркевича, учение Канта предполагает наличие метафизической абсолютной истины.

Таким образом, Юркевич начинает свое собственное обоснование метафизики с утверждения кантовского положения о наличии априорных форм сознания человека, при этом он сводит понятия априорное и идеальное до значения синонимов. Все дело в том, полагает Юркевич, что Кант безо всяких оснований утверждал необъяснимость происхождения категорий рассудка³ и в своем анализе доопытного знания ограничился формами пространства и времени: «существуют две чистые формы чувственного созерцания... а именно пространство и время».⁴ Если же предположить, что существует некое идеальное, общее чувство, позволяющее человеку узнать истину, то разъяснение этих, как считает Юркевич, «природных» форм вовсе не будет иметь фаталистического значения.

Кант, полагает Юркевич, пролил свет на метафизику, но не сумел объяснить ее, в этом и заключается главный изъян его концепции, преодолеть который возможно с помощью достижений психологического идеализма (который сам мыслитель называет «новой философией» или реализмом) и святоотеческой традиции. Именно с позиций «новой философии», к представителям которой Юркевич причисляет А. Шопенгауэра, Г. Лотце, психологов и философов И. Гербарта и Ф. Бенеке, мыслитель начинает последовательную критику основных положений Канта. Если, по Канту, как замечает Юркевич, встреча с истинным бытием не возможна, и мы имеем только субъективное представление о бытии, то новейшая философия находит «простой пункт в чувственном воззрении, где отыскивает» это истинное бытие. Этот «пункт реальности» обнаруживается во внутреннем мире человека при помощи «психологического механизма, практического подхода к объяснению явлений душевной жизни».⁵ Здесь Юркевич идет по пути Шопенгауэра, который дал новое толкование процессу самопознания. Представив его как психологический интуитивный акт, Шопенгауэр указал на возможность через самопознание, в процессе узнаваемости себя как «вещи-в-себе» сделать возможным действительное познание бытия.

Для Юркевича возможность объективного знания о мире, которую не допускал Кант, была возможна при ссылке на заблуждение кантианства, полагавшего, что сознание человека и его дух есть одно и то же. Мыслитель с необходимостью

¹ Юркевич П.Д. Метафизика. Институт рукописи Национальной библиотеки Украины им. В. Вернадского. КДА. 352 Л. (Муз. 818 а). Л. 5-5 об.

² Кант И. Критика чистого разума // Кант И. Соч. в 6 тт. М., 1964. Т. 3. С. 176.

³ Юркевич П.Д. Метафизика ... Л. 5 об.

⁴ Пич Р. Критическое рассмотрение П.Д. Юркевичем философии Канта // Вопросы философии. 2002. № 7. С. 107.

⁵ Юркевич П.Д. Разум по учению Платона и опыт по учению Канта // Юркевич П.Д. Философские произведения. М., 1990. С. 467.

⁶ Юркевич П.Д. Идея // Юркевич П. Д. Философские произведения ... С. 10-11.

¹ Юркевич П.Д. Разум по учению Платона и опыт по учению Канта... С. 520.

² Там же.

³ См.: Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике // Кант И. Соч. в 6 тт. М., 1965. Т. 4 (2). С. 118-122.

⁴ Кант И. Критика чистого разума. ... С. 129.

⁵ Юркевич П.Д. Характер и направление современной германской философии // Вопросы философии. 2001. № 7. С. 123-124.

был вынужден развести эти два понятия, определив, что человеческий дух есть реальная субстанция, «которая в своих состояниях и действиях включает гораздо больше, нежели сколько может войти в сознание».¹ Стоит отметить, что Юркевич не был последователен и вслед за тем зачастую употребляет эти два понятия как синонимы. Но пока это разграничение бытия человека на сферу действия духа и сферу действия сознания позволяет ему отвергнуть положение Канта об автономности нуменального мира и доказать возможность действительного знания. Знание объектного мира возможно, потому что в человеческом духе наличествует идея, позволяющая ему постигать самую сущность вещи в процессе «откровения самосознания». Говоря о причастности идеи человеческому духу, мыслитель подчеркивает онтологическое и гносеологическое значение внутреннего опыта. Именно во внутреннем опыте человек находит для себя истинное бытие. Тем самым, Юркевич определяет факт тесной взаимосвязи метафизики и психологии: «метафизические стремления человека проистекают из естественных законов душевной жизни».²

Рассуждая о внутреннем опыте и душевной жизни человека, Юркевич формулирует метафизику сердца, очень важную для уяснения хода мыслей философа и его критики кантианства. Метафизика сердца, оформленная в русле святоотеческой традиции и восходящая к учению Макария Египетского и Григория Паламы, стала основополагающим пунктом всей философской системы Юркевича. Ее формулировка была связана с попыткой философа сформировать собственную систему метафизики и найти ее место в границах кантианства, платонизма, святоотеческой традиции и «новой философии». Сердце, как практический элемент человеческого духа, и есть тот «пункт реальности», «метафизическое начало», сосредоточие идеального, «общего чувства», которое делает возможным действительное познание человеком не только условного, но и безусловного бытия. Сердце есть «орган всякого познания» и истина утверждается, прежде всего, сердцем, и только потом становится предметом осмысления «медлительного разума».³ Помимо этого, сердце есть проводник человека к Богу, соответственно, именно в сердце в результате Божественного Откровения и возникает признание действительного существования безусловного бытия вне человека. Само понятие «глубокого сердца», которое Юркевич вводит в свою философию, апеллируя к святоотеческой традиции, позволяет утверждать наличие в человеке безусловного начала, делающего само существование человека великой тайной, загадкой.

Соответственно, именно «сердце» в философии Юркевича становится тем самым основанием, которое преодолевает кантовскую автономность, замкнутость человеческого бытия, физического бытия и бытия безусловного. Человек, благодаря «сердечному знанию», получает возможность познавать не только мир вещей, его окружающий, но и Абсолют. Хотя Юркевич и вынужден был огово-

риться, что стремление к познанию Абсолюта, Бытия-вообще чуждо интересам человеческого духа.¹

Метафизика сердца Юркевича, ставшая основанием всей его системы, направлена и против положения Канта о «законодательстве разума в нравственной сфере». Соглашаясь с мнением немецкого философа, что нравственный закон дан априори, Юркевич отвергает его автономность, перенося центр нравственной жизни из области разума в область сердца. Сердцу изначально, естественно присущи нравственные послылы. Но мысли Канта о том, что «воля есть способность выбирать только то, что разум независимо от склонностей признает практически необходимым, то есть добрым»² Юркевич противопоставляет свое положение о том, что человеческий поступок совершается по «свободному велению сердца». «Самозаконие не свойственно человеческому разуму ни в каком смысле. ... Жизнь духовная зарождается прежде и раньше света разума...».³ Подобное утверждение было обосновано мыслителем, исходя, во-первых, из положения, что сердце есть безусловная сущность, имеющая непосредственную связь с Богом. Во-вторых, через введение Юркевичем понятия ценностных установок, лежащих в основе совершения человеческого поступка, заимствованном мыслителем из философии Лотце.

Таким образом, Юркевич создает на основе сложного синтеза учения Канта, платонизма, святоотеческой традиции и философии психологического идеализма собственную систему метафизики, в основании которой лежат антропологические представления, выраженные в «метафизике сердца» и обеспечивающие единство всей системы. Философия Канта в интерпретации Юркевича претерпела значительную трансформацию, позволяющую логично включить ее в собственные построения мыслителя.

Профессор Казанской духовной академии Несмелов, чье творчество приходится на конец XIX – начало XX вв., в целом развивает учение своего предшественника Юркевича о наличии в человеке нечто такого, что доказывает действительное существование безусловной сущности вне человека. Но его антропология изначально исходила из других посылок. Несмелов, который, вероятно, испытал некоторое влияние неокантианцев, исходным моментом своей рефлексии делает положение о субстанциональности психических явлений, формообразующим принципом которых становится сознание. Тем самым, он формулирует свою антропологию в рамках одного только сознания. И здесь он последовательнее Юркевича, который, пытаясь обосновать различие между человеческим духом и сознанием, в результате запутывается в противоречиях. Несмелов же сразу определяет, что сознание есть «универсальная форма выражения духа»⁴ и его истолкование Канта строится именно на постулате об онтологическом статусе

¹ Юркевич П.Д. Идея. С. 64-65.

² Кант И. Основы метафизики нравственности // Кант И. Собр. соч. в 6 тт. Т. 4 (1). М., 1965. С. 250.

³ Юркевич П.Д. Сердце и его значение ... С. 87.

⁴ Несмелов В.И. Наука о человеке. Т. 1. // Русская религиозная антропология. Т. 1. Антология / Сост., общ. ред., предисл. и прим. Н. К. Гаврюшина. М., 1997. С. 216.

¹ Юркевич П.Д. Идея. С. 14.

² Юркевич П.Д. Из Психологии. Характеристика внутреннего опыта. Институт рукописи Национальной библиотеки Украины им. В. Вернадского. КДА. 352 Л. (Муз. 818 а). Л. 3 об.

³ Юркевич П.Д. Сердце и его значение в духовной жизни человека по учению слова Божия // Юркевич П.Д. Философские произведения ... С. 86.

сознания. И собственно сознание, а точнее процесс развития сознательной деятельности, ложится в основание его концепции метафизики.

Кант оказал определяющее воздействие на становление философии Несмелова, однако Несмелов не слепо следует кантовской логике, а пытается, используя ее как методологическую основу, обосновать христианское вероучение с позиции подлинно философской интуиции. В принципе, Несмелов идет тем же путем, что и Юркевич – он пытается найти в кантианстве предпосылки для обоснования метафизики. При чем такой метафизики, которая бы смогла не просто примирить философию и религию, знание и веру, а способствовала бы полному оправданию религиозного мировоззрения. Эту свою задачу Несмелов попытался решить в своей фундаментальной работе «Наука о человеке» (1896-1903 гг.).

Отправной точкой для уяснения специфики рассуждений Несмелова становится его положение о невозможности объективного знания о мире. И здесь Несмелов идет вслед за Кантом: «В конечном анализе существующей действительности для мысли остаются одни только факты сознания», которые и представляют, по Несмелову, собою «единственную действительность» для человеческой мысли, так как даны ей непосредственно.¹ В качестве примера этого своего утверждения Несмелов опять-таки обращается к Канту, утверждающему, что понятие бытия не может служить таким предикатом, наличие которого могла бы изменять наши познания о вещи: для мышления сотни талеров безразлично есть они на самом деле у человека или нет. Показательно, что этот пример Канта приводит и Юркевич в своей работе «Метафизика». Предвосхищая положения Несмелова, Юркевич согласен, что сто вымышленных талеров безусловно существуют в человеческом духе (здесь Юркевич опять сводит понятия «сознание» и «дух»), но, поскольку Юркевич мыслит основанием реально существующего предмета идею, он оговаривает, что вымышленные и реальные талеры имеют совершенно различное качественное содержание.²

Несмелов же придерживается позиции Канта, но его дальнейшая интерпретация положений немецкого философа отличается несколькими особенностями. Во-первых, это некоторая пестрота и противоречивость суждений Несмелова о Канте, которые, подчас, сопровождаются резкой критикой в его адрес. Во-вторых, это стремление осмыслить кантианство с позиций психологических теорий Вундта и идеей В. Снегирева, профессора Казанской духовной академии и наставника Несмелова. Расхождение с Кантом и возникновение противоречивости в собственных рассуждениях происходит у Несмелова в самом начальном пункте своих антропологических теорий. Если Кант настаивает на единстве сознания субъекта, то есть на трансцендентальном единстве апперцепции, позволяющем связать отдельные моменты познания вокруг «Я», то Несмелов представляет сознание как ряд последовательных элементов. Элементов многочисленных, не имеющих одновременного существования, что, таким образом, отрицает концепцию о едином «поле сознания».³ Хаотичный процесс сознания твор-

чески упорядочивается мыслительной деятельностью по законам ассоциации. Бессвязность сознания не допускается потому, что «даты» сознания ограничены вследствие их повторяемости, что находит выражение в памяти человека. Но впоследствии Несмелов будет утверждать, что фактором связи между психическими явлениями выступает именно «Я», являющееся гарантом единства сознания.¹ Для Канта единство апперцепции есть изначальное состояние сознания, а вводимое им в философию понятие «трансцендентальное единство апперцепции» было ему необходимо, чтобы «обозначить возможность априорного знания на основе этого единства».²

Несмелов, рассуждая о становлении сознательной деятельности, запутывается в противоречиях, так как не может доказать свое собственное утверждение о невозможности бессознательного состояния. И потому приходит к выводу, что все-таки очень непродолжительное время бессознательная деятельность присутствует в жизни человека, а потом происходит развитие сознания.³ Но развитие это происходит по собственным законам, исключая понятие априорности. Так Несмелов в основание своей антропологии сознания закладывает тезис невозможности априорных форм: «идеи пространства и времени не прирожденны нам и не воспринимаются нами отвне», а образуются в нас вследствие работы мысли, которая стремится осуществить синтез отдельных актов сознания.⁴ Это отрицание априорности в фактах душевной жизни необходимо Несмелову для того, чтобы затем обоснованно приступить к критике автономности бытия человека и мирового бытия – только активная жизненная позиция человека, его жизнь, существование (а не сущность) способствуют утверждению бытия абсолютного.

Несмелов преследует ту же цель, что и Юркевич: доказать из факта человеческого бытия (на основании своей «метафизики жизни») действительное существование безусловного начала, но свое доказательство Несмелов утверждает другим способом. Основание для своего доказательства Несмелов находит, следуя рассуждениям Декарта, в факте самосознания. По мнению Несмелова, слабым методом философии Канта стала его апелляция к чувственному опыту, как к единственному источнику доступного нам знания. Таким образом, «гносеологическое значение самосознания» было искажено, а ведь именно самосознание, где субъект совпадает с объектом, есть путь к достоверному знанию.⁵ Физический мир оказывает влияние лишь на элементарные психические явления (первичные впечатления), а сложно структурированные на их основе представления сознание образует по своим собственным законам, независимым от законов физического мира. В процессе развития сознания и происходит становление самосознания или личностного сознания, существование которого, противоречащее действитель-

¹ Там же. С. 353.

² Кант И. Критика чистого разума ... С. 192.

³ Несмелов В.И. Наука о человеке. С. 230-231.

⁴ Несмелов В.И. Памяти Вениамина Алексеевича Снегирева // Православный собеседник. 1889. Ч. 2. С. 108.

⁵ Несмелов В.И. Наука о человеке. С. 368.

¹ Там же. С. 358-359.

² Юркевич П.Д. Метафизика ... Л. 11.

³ Несмелов В.И. Наука о человеке. С. 222.

ному положению человека-вещи в физическом мире, и есть свидетельство бытия Бога.

Формулируя свою науку о человеке, Несмелов во многом исходит из интерпретации кантовских положений Шопенгауэром. Шопенгауэр, развивая идеи Канта, приходит к выводу, что «объективный мир существует только как представление»¹ и, следовательно, постижение окружающего мира возможно только через самопознание, в котором человек предстает не только «познающим субъектом, но и существующим». Для Несмелова в процессе самосознания тесно переплетены два момента – восприятие собственной жизни и восприятие объективной реальности. И внешнее, и внутреннее восприятия составляют разные стороны одного процесса самосознания – внешний опыт существует только потому, что сам человек признает его внешним.² Очевидное сходство между Шопенгауэром и Несмеловым обнаруживается и в вопросе о сущности объектного мира. Кант, как отмечает Н. С. Мудрагей, «никогда, ни при каких обстоятельствах не писал, что мир есть представление».³ Это сделал Шопенгауэр, а Несмелов развил – мир существует не как «мир в действительности, а как он дан нам в представлениях».⁴

В сущности, концепция самосознания Несмелова отрицает вещь-в-себе, отрицает независимость ноуменального мира от человека – человек не только порождает сферу знаний, но и создает весь объектный мир бытия. В этом отрицании Несмеловым вещь-в-себе вероятнее предположить влияние Фихте, а не неокантианцев. Определяя в сознании внутренние действия воли и внешние действия вещи, как две противоположности сознания: «Я» и «не-Я», Несмелов заключает, что все бытие есть реальное бытие познающего субъекта, выраженного в его воле и представлениях.⁵ Это понимание «Я», как центра сознательной деятельности, возможность человека создавать весь объектный мир из своего самосознания сближает Несмелова с основным положением Фихте о самодовлеющей роли «Я».

Логика рассуждений Несмелова первоначально подводит нас к признанию наличия следующих гносеологических связей: самосознание человека и внешний мир; самосознание человека и безусловное бытие. То есть, внешний мир получается обособленным от безусловного бытия. И только во втором томе «Науки о человеке» Несмелов определил действительное положение внешнего мира в его соотношении не только с самосознанием человека, но и с бытием Абсолюта: мир есть откровение безусловного бытия. Таким образом, Несмелов, осмысливая проблему взаимоотношения трех форм бытия – внешнего, человеческого и безусловного – создает целый комплекс противоречий, разрешить который пытается, встав на позиции теизма и резко критикуя Канта. «Кант удалил Бога от мира

целию заменить его человеком», пишет Несмелов.¹ Нетрудно, однако, заметить, что Несмелов сам первоначально «удаляет Бога» из сферы мирового бытия.

Гносеологической стороной проблемы соотношения трех форм бытия стал вопрос о вере и ее возможном участии в процессе познания. Обосновывая гносеологическую значимость веры, Несмелов также следует Канту. Также как и Кант, Несмелов отличает «разумную веру», открывающую человеку истинность христианского вероучения, от суеверия и слепой веры, присущие естественным религиям. Кант, по замечанию Т. И. Ойзермана, вводит в философский оборот понятие веры высшего рода, то есть такой веры, которой не противостоят разум, знания, науки.² Вера же, основанная на Откровении, не может стать верой чистой разума, поскольку она несвободна по отношению к любым внешним авторитетам. В том же направлении мыслит и Несмелов: идея Бога, которую Кант относит к сфере «веры чистого разума», по мнению русского мыслителя не может возникнуть вследствие Откровения, она есть продукт становления человеческого самосознания, так как человек сам должен ее развить «из себя самого как продукт своей собственной мысли».³ Отталкиваясь от этой идеи, Несмелов вслед за Кантом, отрицает фактическую ценность существующих доказательств бытия Бога, и тут же предлагает свой вариант этого доказательства, психологический, основанный на изучении формации психической деятельности человека. Подобно Канту, Несмелов отыскивает это доказательство в бытии человека. Но если Кант, постулируя свое «моральное доказательство», настаивает на автономности, независимости и априорности нравственного сознания, то для Несмелова эта оторванность человека от безусловного бытия была невозможна. Основным моментом его критического возражения Канту состоит в том, что нравственный закон в человеке возникает постепенно, по мере формации нравственного сознания, то есть психологическое доказательство Несмелова подразумевает доказательство бытия Бога в динамичном процессе становления и формирования личностного самосознания. Потому основанием своей системы метафизики Несмелов делает «метафизику жизни».

Если Кант формулирует свой нравственный закон, исходя из эмпирической жизни человека, из стремления человека получать удовольствие (или, наоборот, избегать страдания)⁴, то для Несмелова понятия удовольствия-неудовольствия, относящиеся только к жизни «человека-вещи», не имеют большого значения, ведь нравственный закон возникает из самой природы человека-личности, из ее стремления к истинной жизни.

Противоречивость взглядов Несмелова и его тяготение к кантианству нашли свое выражение и в трактовке содержания нравственного закона. Мыслитель, вроде бы, четко и ясно постулирует, что нравственный закон, как продукт формации личностного сознания, выражается в побуждении человека сделать свою

¹ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т. 2. С. 118.

² См.: Несмелов В.И. Вера и знание с точки зрения гносеологии. Казань, 1913. С. 42.

³ Мудрагей Н.С. Вещь в себе: от непознаваемости к узнаваемости ... С. 110.

⁴ Несмелов В.И. Вера и знание ... С. 45.

⁵ Несмелов В.И. Наука о человеке. Т. 1. ... С. 242.

¹ Несмелов В.И. Наука о человеке. Т. 2. // Русская религиозная антропология. Т. 2. Антология / Сост., общ. ред., предисл. и прим. Н. К. Гаврюшин. М., 1997. С. 64.

² См.: Ойзерман Т.И. Этикотеология Канта и ее современное значение // Вопросы философии. 1997. № 3. С. 104.

³ Несмелов В.И. Наука о человеке. Т. 1. С. 383.

⁴ Кант И. Критика практического разума // Кант И. Собр. соч. в 6 тт. Т. 4 (1). М., 1965. С. 320.

жизнь богоподобной, и, тем самым, приготовить себя к новой жизни. Но в то же время, Несмелов не мог с точностью указать действующий механизм нравственного закона, который заставляет человека стремиться к богоуподоблению. С одной стороны, он указывает на внутреннюю ценность условия, при котором человек осознает себя свободно-разумной личностью: «в этом именно сознании и выражается *положительное основание* для свободного возложения человеком обязанностей на себя самого ... ради *безусловной истины жизни*».¹ Но, затем, Несмелов явно склоняется к кантовскому пониманию значения долга как механизма регуляции нравственного самосознания: долг есть выражение сущности человеческого самосознания, так что «иметь в себе сознание нравственного долга, быть личностью, осознавать себя и быть человеком ... совершенно одно и то же».² Но эта внутренняя обязанность человека перед самим собой имеет ценность в глазах Несмелова только в качестве идеи внутреннего совершенствования, а не идеи общественного блага, как у Канта, поскольку «хороша в теории, но недостаточна на практике».³

Противоречивым оказывается у Несмелова и его толкование свободы. Он критикует понимание свободы воли Кантом, исходя из тех посылок, что весь процесс волевой деятельности есть процесс эмпирический, к которому не приложимо кантовское понятие метафизической свободы. Так Несмелов разводит эти два концепта: воля и свобода, в отличие от Юркевича, который их объединял в одно понятие. Говоря, в принципе, о невозможности реализации свободы воли в условиях физического мира, Несмелов выбирает объектом своего рассмотрения мотивацию волевого поступка, выступая, тем самым, против индетерминизма и следуя логике волюнтаризма Шопенгауэра. Однако изначальная установка Несмелова-академиста на философское обоснование христианского вероучения, не позволяет ему отрицать наличие свободы воли в человеческой жизни. Свобода воли, по Несмелову, это продукт развития самой воли, то есть сознания человека.⁴ И здесь уже Несмелов выступает критиком и Канта (утверждающим априорность идеи свободы воли), и Шопенгауэра, утверждающего в качестве мотивационной сферы человеческой деятельности только внешние условия его существования и рассматривающих связь мотива и поступка в их механической зависимости. Но Кант в своем учении о свободе воли также выступает как против индетерминистов, так и против детерминистов. В качестве основания свободной воли Кант выделяет практический разум, который ставит воле ее цель.⁵ Так и Несмелов, полагает, что цель воли создается мыслью, и с развитием человеческого сознания всякая слепая воля делается волей мыслящей, то есть разумной и, соответственно, свободной. Вся логика учения Канта приводит к тому, что «воля есть

способность выбирать только то, что разум независимо от склонностей признает практически необходимым» и «свободная воля и воля подчиненная законам, – это одно и то же».¹ И Несмелов делает точно такой же вывод – «воля может себя самое подчинить определенному правилу жизни, и в этом подчинении воли общему правилу жизни заключается вся ее свобода».² Кроме того, Несмелов здесь же, в качестве примера истинного понимания свободы воли приводит определение категорического императива Канта, что в контексте критического отношения Несмелова к кантовскому пониманию автономности нравственной сферы выглядит, по крайней мере, странно.

Следуя Канту, Несмелов утверждает мир природы, подчиненный необходимости, и мир свободы, который реализуется в личностном самосознании – личность существует в качестве цели для себя самой. Здесь налицо трансформация положения кантианства о том, что «разумные существа называются лицами, так как их природа уже выделяет их как цели сами по себе».³ Мир свободы Несмелова, также как и Канта, подчинен законодательству разума – «свободы нет лишь там, где нет сознания свободы». Сознание свободы ставит перед человеком нравственные обязательства, которые у Канта определяются нравственным законом, а у Несмелова действительной природой личности, то есть ее богоподобием. Именно из осознания себя личностью человек выводит идею нравственного бытия, которое не есть, но должно быть. Здесь стоит отметить, что и сам Кант видит особенность нравственного сознания, в том, что оно исследует не то, что существует, а то, что должно существовать.⁴

Таким образом, интерпретация Несмеловым учения Канта отличается некоторой непоследовательностью. Опираясь во многих своих положениях именно на кантианство, Несмелов затем начинает открытую критику этого учения, обвиняя его не только в противохристианской направленности, но и в антинаучности.

Однако именно Кант становится тем методологическим основанием, которая позволяет и Юркевичу, и Несмелову, основываясь на разных положениях («метафизика сердца» и «метафизика жизни»), прийти к одному выводу – именно в человеке есть то, что позволяет утверждать реальное существование безусловно-го бытия. И тем самым, создать первые проекты обоснования метафизики, предвосхитив направление развития западной мысли.

¹ Там же. С. 250, 290.

² Несмелов В.И. Наука о человеке. Т. 1. ... С. 339.

³ Кант И. Основы метафизики нравственности. С. 269.

⁴ Кант И. Критика практического разума. С. 545-546.

¹ Несмелов В.И. Наука о человеке. Т. 1. С. 386.

² [Несмелов В.И.] Отзыв о курсовом сочинении студента I курса Удалова И «Этическая проблема в современном русском идеализме». // Православный собеседник. 1912. июль август. С. 397.

³ Несмелов В.И. Вопрос о смысле жизни в учении новозаветного Откровения. Казань. 1913. С. 28.

⁴ Несмелов В.И. Наука о человеке. Т. 1. С.332, 342.

⁵ Кант И. Основы метафизики нравственности... С. 268.

ФИЛОСОФИЯ ПРАВА И. А. ИЛЬИНА

Исследования права в разных аспектах: формирования правосознания и правовой культуры, соотношения права и нравственности, свободы и права занимают важное место в философии русского зарубежья. Этой теме посвящены труды Н.А.Бердяева и Н.Н.Алексеева, С.Л.Франка и И.А.Ильина. Особую значимость представляет творчество Ивана Александровича Ильина – одного из крупнейших отечественных философов, который занимался изучением права на протяжении всей своей жизни. Ильин является оригинальным ученым, который внес неоценимый вклад в развитие русской философско-правовой мысли. В период, когда в философии права господствовали позитивистские тенденции, он показал необходимость апелляции к духовности человека в решении философско-правовых вопросов: «Право есть, – писал он, – прежде всего, право человека быть независимым духом, право бытия и право свободы, право самостоятельно обращаться к Богу, искать, находить, исследовать и осуществлять узренное и предпочтенное совершенство. Одним словом: право есть атрибут духа, его способ жизни, его необходимое проявление»¹. Осмысливая духовные и нравственные предпосылки права, Ильин ставил перед собой цель снять противоречие между государством и индивидом, частным и общественным интересом, естественным и положительным правом, внешней и внутренней свободой личности.

В философии Ильина проблема права не стоит обособленно и связана с изучением нравственно-религиозных оснований права и правовой культуры. Анализировать моральную проблему он начинает с определения добра и зла, утверждая, что они затрагивают исключительно внутренний мир человека, никакие природные катаклизмы не могут трактоваться как зло, так как природная стихия не подвластна законам человеческого бытия. Ильин пишет: «Зло начинается там, где начинается человек, и притом именно не человеческое тело во всех его состояниях и проявлениях, как таковых, а человеческий душевно-духовный мир-это истинное местонахождение добра и зла»². Внешнее поведение – лишь следствие, «знак» процессов происходящих во внутреннем мире человека. Ведь один и тот же поступок может быть продиктован различными мотивами. Так, кто-то заступает за обиженного, чтобы защитить его, другой делает это же в силу желания продемонстрировать свою силу. Это не значит, что внешнее поведение совсем не важно, его, безусловно, следует принять во внимание в связи с нравственностью, но в той мере, в которой это касается внутреннего мира человека. Из этого следует, что и борьба со злом должна проходить именно во внутренних духовных усилиях человека.

Проблема противостояния злу получает в творчестве Ильина всестороннее и глубокое освещение. Решая её, он критикует теорию «непротивления злу насилием», полагая, что непротивление есть потворство злу. У человека, сталкиваю-

¹ *Ильин И.А.* О сущности правосознания. Соч. в 2 т. Т. 1. М., 1993. С.144.

² Там же. С. 313

щегося со злом, имеется выбор: противостоять злу, либо нет. Ильин доказывает, что второй путь с точки зрения нравственности абсолютно неприемлем: кто видит зло и не противится ему, сам становится его соучастником. И, если такое происходит постоянно, он рано или поздно даже начинает находить в нем положительные стороны, постепенно человек вообще перестает отличать зло от добра, и оно поглощает его целиком. При этом, очевидно и то, что беспринципный человек легче он поддается силе зла. И наоборот – чем сильнее развиты в нём чувство долга, совесть, правосознание, тем больше сил он в себе может найти для борьбы со злом: человек, сопротивляющийся злу, постепенно формирует в своей душе нравственный стержень и укрепляет свою духовность. И поскольку зло отличается отсутствием любви и одухотворенности, то в добре как его противоположности они, присутствуют. Согласно Ильину «добро есть одухотворенная (или иначе, религиозно опредмеченная, от слова “предмет”) любовь, зло–противодуховная вражда. Добро есть любящая сила духа, зло–слепая сила ненависти».¹ Поэтому в борьбе со злом нужно использовать, прежде всего, душевно-духовное воздействие на человека. И, если этого воздействия недостаточно или оно неосуществимо, тогда только можно прибегнуть к физическому воздействию; если человек, который творит зло и не поддается уговорам и убеждениям, к нему необходимо применить «заставление» – «такое наложение воли на внутренний и внешний состав человека, которое обращается не к духовному видению и любовному приятию заставляемой души непосредственно, а пытается понудить или пресечь её деятельность».² Согласно Ильину «заставлять» человека можно несколькими способами.

Например, человек может сам «налагать» свою волю на себя, как психически, так и физически. Первый способ Ильин обозначает термином «самопонуждение». Человек, преодолевая эмоциональное недовольство и нежелание, выполняет какую-либо душевную работу, понимая, что это необходимо. Возможно также и физическое «самозаставление», такова природа всякого физического труда совершаемого без увлечения; примером физического «самозаставления» являются также аскетические упражнения.

Но заставлять физически или психически можно и других. Психическим давлением – понуждением на человека являются приказ, угроза, запрет; оно апеллирует к собственной воле заставляемого, побуждает его прибегнуть к самозаставлению. Очевидно, что такая мера может оказаться недостаточной, так как человек не всегда готов осознать необходимость подчинения приказу. В таком случае допустимо физическое воздействие (понуждение или пресечение), включающие в себя все возможные меры от простого толчка до заключения в тюрьму и даже смертной казни.

Важно то, что Ильин отличает заставление от насилия. Насилие есть действие произвольное и необоснованное, и насильника не волнуют чувства и переживания жертвы, он руководствуется исключительно собственными эгоистическими целями и побуждениями. Заставление же, позитивно ориентировано на за-

¹ Ильин И.А. О сопротивлении злу силою. С. 316.

² Там же. С. 319.

ставляемого человека и на его душевно-духовный мир. Цель его состоит в том, чтобы направить другого (себя) на путь истинный, искоренить в душе зло. Заставляемый человек должен осознать, что не ему следует совершать зло во избежание неблагоприятных последствий для себя. Ильин оговаривает, что физическое воздействие – лишь вынужденный шаг, и допустимо только в случае, если недействительны все иные меры воздействия на человека. Общественная жизнь необходимо влечет за собой столкновение различных интересов. Люди еще не научились мирно жить в обществе, определяя возможность или невозможность осуществления своих желаний, влекущих за собой ущемление интересов других, не могут определять пределов, до которых возможна реализация притязаний. Отсюда следует необходимость регулирующих и контролирующих правовых норм и государства. и здесь по Ильину очевидна тесная связь государства, права и нравственности.

Поддержание правопорядка является задачей не только государства, а зависит от каждого человека. Поэтому никакие внешние санкции не могут направить злодея на путь добра, в этой работе огромную роль играет нравственное воспитание и самовоспитание. Если государство воплощает в себе положительное право, то каждый отдельный человек должен поддерживать в себе идею живого естественного права. Вопрос о допустимости внешнего понуждения и пресечения ставится правильно только тогда, когда он поставлен от имени подлинного добра. Преодоление зла может быть осуществлено только силой духовной любви, человеку нужно в себе выработать нравственный стержень, то есть сначала заняться самовоспитанием, а затем воспитанием других. Важнейшей условием процесса самовоспитания является наличие любви к добру – не из ненависти к злу совершается истинная борьба со злом. Под любовью Ильин понимает не всепрощающую, сентиментальную любовь, а чувство, заботящееся о том, как сделать самого человека лучше, и при необходимости готовое даже взяться для этого за меч. Как в ходе воспитания, так и в процессе самовоспитания необходимо наличие воли к добру, волевое действие, направленное на себя или на другого. Здесь совесть является важнейшим началом в самовоспитании, она несет в себе печать божественного присутствия, являясь той ниточкой, которая связывает душу человека с Богом. Свобода человека простирается только до тех пределов, с которых начинается свобода других людей, она есть право каждого человека жить духовной жизнью, признавая такое же право за другими людьми. Ильин подчеркивает, что «правовые и государственные законы суть не законы насилия, а законы психического понуждения, преследующие именно эту цель и обращающиеся к автономным субъектам права для того, чтобы сообщить их воле верное направление для самовоспитания. В основной своей идее и в своем нормальном действии правовой закон есть формула зрелого правосознания, закрепленная мыслью, выдвинутая волей и идущая на помощь незрелому, но воспитывающему себя правосознанию».¹

Однако путь силы не есть путь праведности, и Ильин это признает. Но противопление злу – большой грех, так как человек праведнее, когда борется со злом.

¹ Там же. С. 332.

И чем меньше человек получает удовольствия от заставления другого, тем меньше его грех и тем более отдаляется он от насилия. Воспитание и самовоспитание имеют перед собой конечную цель не просто сделать человека высоконравственным, но и сформировать в нем здоровое правосознание, которое является основой нравственности. Правосознание является связующим звеном между моралью и правом, и нравственное воспитание человека призвано развить и углубить его правосознание и чувство справедливости, зрелое же правосознание способствует совершенствованию положительного права.

Правосознание для Ильина тесно связано со свободой личности, и он её рассматривает в двух основных проявлениях – внутреннем и внешнем.

Внешняя свобода это не своеволие, но свобода веры, воззрений и убеждений, в которую другие люди не имеют права вмешиваться с насильственными намерениями, то есть это свобода от принуждения и запрета, от грубой силы, угрозы и преследования. Такая свобода является отрицательной, но духовная любовь и личные убеждения, по его мнению, не могут создаваться путем запретов и угроз. «Всякое чужое принуждение, – в чем бы оно ни выражалось и какие бы формы оно не принимало, – подходит к человеку извне, ... то есть в порядке обязывающего авторитета, поэтому оно оказывается неспособным захватить последнюю глубину сердца, пробудить ее и обратиться к Богу»¹. Невозможно подавить мысль или принудить к нравственно-творческому поступку, так как нет жизни без творчества, а вдохновения без свободы. Но это не означает, что свобода может быть формальной и безмерной, так как внешняя свобода дается человеку для внутреннего освобождения, от которого она получает свое истинное знание и глубокий смысл.

Ильин находит принципиальное различие между внешней и внутренней свободой. Внешняя свобода касается требований невмешательства других в духовную жизнь человека, в то время как требования внутренней свободы обращены к самому себе. Свобода по существу является духовной свободой, свободой именно духа, а не тела или души. Тело человека находится во времени и пространстве, оно несвободно и всегда подчинено законам и причинам вещественной природы. Но при этом внутренняя свобода не является поводом для того, чтобы отрицать закон и авторитет; она никогда не должна вести к беззаконию.

Напротив – во внутренней свободе проявляется способность духа самостоятельно распознать правильный закон и авторитет, признать его силу и исполнить. «У свободного человека не произвол ведет душу, а свобода царит над произволом, ибо такой человек свободен и от произвола; он преобразил его в духовное, предметно обоснованное произволение»². Духовное единство людей может возникнуть только тогда, когда каждый отдельный человек духовно и религиозно самостоятелен и индивидуален, имеет в себе источник духовного опыта. Ильин считает, что человек, владеющий духовным опытом и религиозным видением, призван и обязан их передать другим.

Свобода никогда не должна превращаться в духовное рабство. Каждый человек должен быть индивидуален, но «ценность оригинальности не в новизне, а в искренности»¹. Внешняя свобода является верным залогом внутренней, она необходима для внутреннего освобождения. На самом деле свободен не тот человек, который ни в чем не стесняет себя и делает, что хочет, а тот, кто сумел выявить внутреннюю способность созидать свой дух, способность владеть собой, жить и творить в сфере духовного опыта. Человек, постигший только внешнюю свободу, может злоупотреблять ею и, в конечном итоге, превратить ее во внутреннее рабство, но подлинно свободен только духовно самостоятельный человек. Дух не только нуждается во внешней свободе, но и освобождает человека внутренне, придает ему самостоятельность и воспитывает характер для духовно осмысленной жизни. «Свобода есть как бы духовное самобытие или самостоятельное духовное пение»². Только самостоятельные и самобытные люди способны наилучшим образом создавать и поддерживать единство общественной организации.

Согласно Ильину во всяком обществе должен быть авторитет государства и закона, но его задача состоит не в подавлении духовной самобытности, а в том, чтобы на основании государственного закона строить общую жизнь. И следует осознать, что все повеления и запреты государства обращены именно к духовно самостоятельному лицу, и поэтому законы должны быть «свободно приняты человеком и свободно вменены им себе самому; тогда они как бы исчезнут в свободном признании лица и не только не создадут никакого подавления его свободы, но, напротив, укрепят ее и наполнят ее жизненным содержанием»³. Именно такое понимание закона и власти необходимо для формирования нормального правосознания. Обычно самозаконность (автономия), согласно Ильину, и внешнее «законополагание» (гетерономия) понимаются как взаимоисключающие понятия, однако они могут и должны соединяться именно духовно: как только человек внутренне свободно принимает гетерономный закон, несвобода тут же исчезает, и авторитет закона становится важной опорой для человека. «Внутренняя свобода есть ни что иное, как живая духовность человека. И тот, кто это продумает и прочувствует, поймет сразу, в чем значение долга и дисциплины, ибо долг и дисциплина, верно и глубоко понятые, суть лишь видоизменения внутренней свободы, которая добровольно приемлет эти внутренние связи и свободно определяет себя к внутренней и внешней связанности»⁴.

В этой связи раскрывается суть правильного понимания политической свободы. Политическая свобода (хотя она и является одним из видов внешней свободы) ценна только в том случае, если в ней живет и действует внутренняя духовная свобода. Политическая свобода подразумевает большую ответственность, чем просто внешняя, отрицательная свобода: если последняя дает человеку права в его собственных внутренних делах, то политическая свобода дает человеку права над другими, и поэтому она предполагает в человеке большую нравствен-

¹ Там же. С. 101.

² Там же. С. 104.

³ Там же. С. 106.

⁴ Там же.

¹ Ильин И.А. О свободе // Полн. собр. соч. Т. 1. М., 1993. С. 92.

² Там же. С. 97.

ную зрелость, чем свобода духа. Таким образом, внешняя, внутренняя и политическая свобода взаимосвязаны: внешняя свобода необходима человеку, чтобы он мог себя внутренне освободить, и когда это освобождение достигнуто, человек способен принять на себя такую ответственность, как политическая свобода. «Политическая свобода по силам только тому, кто или завершил свое освобождение или находится в процессе борьбы за него, понимая его драгоценность, обязательность и ответственность. Человек и народ, не вовлеченные в этот внутренний процесс, извратят свою политическую свободу, а, может быть, погубят и себя вместе с нею».¹ Одним из первых и важнейших условий политической системы является самодисциплина и способность к лояльности, а также наличие нормального правосознания.

Категория нормального правосознания играет особую роль в философии Ильина, связывая нравственный духовный мир человека, его свободу и правовое государство. У человека, по его мнению, не может отсутствовать правосознание. Оно изначально дано человеку как свойство души, как форма жизни, хотя сам человек может и не подозревать этого, подобно тому, как в обыденной жизни люди не задумываются о том, есть ли у них какое-то определенное мировоззрение. Точно также человек не всегда осознает и свое правосознание, однако у всех имеются установки и принципы, касающиеся взаимоотношений с другими людьми. Каждый человек обладает правосознанием, но у всех оно бывает развито в различной степени. Задача, которая стоит перед человеком и обществом – воспитать правосознание, направить его в правильное русло. Ильин отмечал, что главная задача права – организовать мирное и справедливое общество – фактически не выполняется. Искаженное понимание права влечет за собой кризис правосознания, а он, в свою очередь – несправедливые законы, их неверное понимание или игнорирование. Получается замкнутый круг. На поиски выхода из этого круга и направлена мысль Ильина.

Прежде всего, по его мнению, необходимо определить нормальное состояние правосознания, выявить его особенности и отличия от отклоняющегося правосознания. Определив здоровое правосознание, можно выяснить причину и сущность кризиса права, а также найти средство для его преодоления. Следуя этой логике, Ильин раскрывает структуру правосознания. Знание права, по его мнению, стоит на высоте только тогда, когда оно предметно. Тот, кто действительно хочет знать право, должен понять, что оно дается ему в уже готовом, сформулированном виде, как особый предмет, с присущими ему специфическими свойствами. Нужно только уметь видеть его объективное содержание, имеющее определенный смысл, заложенный в него законодателем. Целостное познание природы права требует самостоятельной работы и логического мышления, так как правовые правила облечены в форму логических тезисов. Люди, проживая совместно, обращаются к созданию правовых формул для того, чтобы сохранить и распространить однажды обретенное верное решение спора и закрепить в законодательстве правильный способ поведения. Кроме того, значение мышления в правосознании определяется еще и тем, чтобы человек учился самостоятельно

находить выход из ситуаций, не подкрепленных действующим законодательством. Ни один правопорядок не может предусмотреть всех способов разрешения конкретных конфликтов и закрепить их в положительном праве. Человек, обладающий развитым правосознанием, знающий и чувствующий право, может самостоятельно, опираясь на свое внутреннее ощущение права, найти выход из сложившейся ситуации, который согласовался бы с существующим правопорядком.

К логическому изучению права, согласно Ильину, тесно примыкает предметное изучение нормы, как правила поведения. Не всякая правовая норма бывает установлена в надлежащем порядке. Некоторые из них являются произволом внешнего авторитета, и не могут быть приняты здоровым правосознанием в качестве нормы поведения. Правосознание должно исследовать данное правило поведения и дать исчерпывающий ответ на вопрос, кем и в каком порядке оно установлено, не противоречит ли оно нормам естественного права. В итоге человек должен сам принять решение: допустимо и необходимо ли использовать это правило в качестве руководства к поведению?

Такое творческое отношение к праву необходимо, так как нормальное правосознание есть волевое состояние души. В любом случае конфликт между естественным и положительным правом должен решаться в пользу второго, и решаться в борьбе за правотворчество. «Нормальное правосознание есть, прежде всего, воля к цели права, а потому и воля к праву; а отсюда проистекает для него необходимость знать право и необходимость жизненно осуществлять его, т.е. бороться за него»¹. Причем осуществлять бороться можно путем отмены несправедливых и устаревших законов с последующим установлением более справедливых и соответствующих естественному праву законов. И, если обычный путь обновления законов, согласно Ильину, невозможен, то борьбу за право следует продолжать, пусть даже нарушая закон, но это не должно быть самоцелью, а осуществляться только ради сохранения права в целом.

Ильин не только раскрывает структуру правосознания но и устанавливает связь между правосознанием и духовностью, так как правосознание является необходимой частью духа, одним из его проявлений. Задача правильного воспитания в том, чтобы с детства выявить в инстинкте человека духовное начало, причем не в форме навязанной самодисциплины, а в смысле свободного предпочтения того или иного поведения. Способность человека отличать лучшее от худшего для Ильина живет в глубине бессознательного, с этого начинается духовность человека и в этом состоит жизнь духа. В искусстве – это проявляется в художественном чутье, в нравственности – в совести, чувстве справедливости, в науке – чувстве истины, в религии – жажде совершенства, в общественной жизни – в здоровом правосознании. «Нормальное правосознание можно изобразить как особый способ жизни, которым живет душа, предметно и верно переживающая права в его основной идее и в его единичных видоизменениях (институтах)»,² – пишет он. Творческий источник права пребывает во внутреннем мире человека,

¹ Ильин И.А. О сущности правосознания // Соч. в 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 81.

² Там же.

¹ Там же. С. 108.

и действовать в жизни право может только благодаря тому, что оно обращается к внутреннему миру человека, к тем слоям души, в которых слагаются все мотивы человеческого поведения. Правосознание – естественное чувство права и правоты, особенная духовная настроенность человека к себе и к другим людям – это «инстинктивная воля к духу, справедливости и ко всяческому добру»¹. Право в своей основной сущности необходимо человеку для духовного образа жизни на земле, оно является правом человека быть независимым духом, правом бытия и правом свободы, правом самостоятельно обращаться к Богу, правом искать, находить и осуществлять искомое совершенство. Жизнь нормального правосознания невозможна без признания подлинной и существенной связи между правом и духом.

Согласно Ильину «право как совокупность объективно-значащих правил внешнего социального поведения создается людьми ради единой и универсальной цели, которая состоит в ограждении и организации духовной жизни человечества».² Для решения проблемы формирования правосознания следует найти то безусловное основание, которое делает необходимым правосознание. Его нужно искать среди главных присущих каждому человеку жизненных влечений и побуждений, выражающих в то же время духовную сущность человека как такового. Таким основанием может быть только мотив, вытекающий из самой природы человека как духовного существа. Это жизненное влечение дано каждому человеку в виде воли к духу и духовности. Человеку присуще тяготение к жизненной самостоятельности и самодеятельности, к самоопределению, к тому, чтобы найти некое безусловное по своей сущности жизненное содержание. Нужно найти эту смутную волю в каждой душе для того, чтобы превратить ее в высшее состояние, в сильную волю к духу, то есть «призвать» ее к самостоятельному осуществлению высших безусловных ценностей. Каждый человек является индивидуальным духом, самостоятельным центром возможной и уже наличной духовной жизни. Хотеть быть индивидуальным духом – быть самостоятельным центром возможной или уже наличной духовной жизни, чувствовать необходимость в естественном и в положительном праве, – значит иметь сознательную или бессознательную – волю к праву. Воля к духу, к автономной жизни, посвященной абсолютно ценному, – это именно тот мотив, по мнению Ильина, который лежит в основе нормального правосознания и, который в своем развитии неизбежно вызывает в душе человека волю к цели права. Дух – это цель права, а право это его необходимое средство, но не всякое право, а лишь духовно-верное, свободное и справедливое право. Так возникает нормальное правосознание.

Из этого следует и духовное единство людей, которое является одной из важнейших предпосылок нормального правосознания, которая делает очевидной духовную природу права и общества и обнажает в глубине правосознания его нравственный стержень. Право необходимое для жизни духа определяется основными законами духовной жизни общества, всякое право тем более совершенно, чем полнее и точнее оно выражает эти законы. Нормальное правосознание,

движимое волей к верховной цели и духовной жизни, культивирует и совершенствует право, оно рассматривает жизнь как посвященную свободному обретению и осуществлению высших безусловных ценностей, как верховное благо, и переносит свое утверждение на все то, что ведет к его правовому осуществлению. Нравственно зрелая воля влечет к духовному служению и правосознанию. Правосознание, постигающее свой духовный корень, находит свою основу и источник своего содержания. Именно правосознание, созерцающее цель права и осуществляющее в себе акт правовой совести, способно к индивидуальному усмотрению при применении права, основанному на подлинной и предметной правовой интуиции. Такое правосознание исходит из воли к духу и питается волей к добру, с помощью которых оно неизбежно начинает перестраивать социальную жизнь людей на принципах духовного самоуправления, чувства собственного достоинства, уважения, доверия и справедливости. Истинный патриотизм и чувство государственности становятся его зрелыми плодами: «Истинный патриотизм рождается из того же источника, как и нормальное правосознание: из духовной природы человека и из воли к духу».¹

Ильин формулирует аксиомы здорового (нормального) правосознания:

1) Духовное достоинство есть корень всякой истинной жизни, а уважение к себе есть источник государственной силы и политического здоровья.

2) В основе всякой правовой и государственной жизни лежит способность человека к внутреннему самоуправлению, к духовной волевой самодисциплине. При этом право, не выработавшее в себе автономной формы, является незрелым. Гражданин, лишенный автономного права, не способен к самообладанию, самостоятельности и к самоуправлению.

3) В основе всякого правопорядка и государства лежит взаимное духовное признание людей – уважение и доверие их друг к другу. Право возможно только там, где есть живое отношение между людьми: оно зарождается как настроение воли и осуществляется как взаимное духовное признание. Право превращает столкновение интересов в предметный спор о достойном способе жизни. При этом государство является единством во множестве субъективных волей, связанных единством цели. Двумя основными источниками искажения правоотношений являются недостаточное признание права и недостаточное признание человеческого духа.

Особое место в своей философии права Ильин отводил проблеме духовного возрождения России. По его мнению, человеку необходимо признавать свою принадлежность к определенному государству, принимать его волей и чувством. Правосознание также проявляет себя в государственном образе мыслей: человек, который не знает, к какому именно государству он принадлежит, пребывает в состоянии первобытной наивности и политической невменяемости. Государство объединяет единичных разрозненных субъектов в единое организованное духовное сообщество, преодолевая их духовное одиночество. Каждый одинок в личном интересе, но в идее государства един. Гражданин должен быть патриотом, ищущим расцвета духовной культуры своего народа. Любить Родину значит лю-

¹ Там же. С. 143.

² Там же. С. 148.

¹ Там же. С. 157.

бить не просто душу народа, т.е. его национальный характер, но именно духовность его национального характера и национальный характер его духа. Согласно Ильину «любить свою Родину умеет только тот, кто не умеет ненавидеть и презирать другие народы... Истинный патриот любит в своем народе то, что должны любить и будут любить, когда узнают, – и все другие народы, но за то и он любит у других народов то, что составляет истинный источник их величия и славы»¹. Особое внимание Ильин уделял причинам кризиса российского общества и путям духовного возрождения России. Он считал, что нет абсолютно «правильного» государственного строя, для каждой страны приемлем тот строй, который наиболее соответствует духовной культуре данного народа. Для России Ильин считал таким строем монархию, хотя и не находил возможным ее восстановление после революции. В этом он исходил из концепции «непредрешения» и полагал, что будущее поколение россиян после падения советского строя само решит какое следует строить общество и государство. Ильин настаивал на том, что гораздо важнее иметь мало прав, но гарантированных, чем много, но необеспеченных надлежащим их исполнением.

В заключение отметим, что в центре философии права Ильина находится духовный и нравственный человек, который выступает как субъект права и носитель нормального правосознания. Чтобы понять сущность права, по его мнению, необходимо понимать его как категорию душевно-духовного мира человека и как неотъемлемый атрибут общественной жизни. Право стоит на пересечении путей добра и зла, препятствуя злодеянию и давая дорогу добру, любви и духовности. Одновременно право, будучи регулятором свободного поведения человека, является и одной из точек соприкосновения общественного и личного, а также критерием справедливого отношения государства к гражданину. Ильин проделал огромную и плодотворную работу по «одухотворению» права и государства, выявлению творческих и идеальных моментов правовой культуры, а также борьбе с формальным представлением о праве. По существу он противопоставил формализму позитивного права «живое» правосознание, основанное на всем богатстве и глубине духовной жизни человека и общества. Вместе с тем он никогда не подвергал сомнению необходимость юридической регуляции жизни, считая, что «живое» право реализуется в многообразии государственных законов. «Народ, не знающий законов своей страны, ведет – вне-правовую жизнь или довольствуется самодельными и неустойчивыми зачатками права. Люди, не ведающие своих обязанностей, не в состоянии и блюсти их, не знают их пределов и бессильны против вымогательства «воеводы», ростовщика и грабителя... Незнание положительного права ведет неизбежно к произволу сильного и запуганности слабого»². Право говорит на языке сознания и самая сущность права состоит в том, что оно творится сознательными людьми – субъектами права и обращается к ним. Объективно точка зрения философа находится «по ту сторону» известных концепций позитивного и естественного права и преодолевает их на основе выявления онтологии права и духовно-нравственного значения правовой жизни.

¹ Там же. С. 164.

² Там же. С. 83.

Эта жизнь является следствием организации нормального правосознания и государства, в котором «граждане живут не только из-за нужды и страха, но и благодаря чувству долга, чести и признательности». Исходя из этого можно полагать, что философия права Ильина вряд ли может быть названа консервативной – это точка зрения распространена в имеющейся литературе. Во многом его философия является концепцией духовно-правового государства, и исходя из универсальных и идеальных предпосылок права, она объективно ближе к либерализму. Специфика воззрений мыслителя в утверждении почвенных оснований правовой культуры и культуры личности. Философия права Ильина не имеет аналогов в европейской философии права XX века и во многом связана с российской духовной традицией, в которой не было жесткой антитезы морали, политики и права.

ЯФЕТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ ЯЗЫКА Н. Я. МАРРА

«Колдовские чары языка» определили центральное местоположение лингвистической парадигмы в философии и культуре XX века в целом. Одних исследователей поражала рационалистическая стройность языка, других влекли мифологические тайны его палеонтологии. Н.Я.Марра можно отнести к тем, кто попытался раскрыть не только ключевую роль языка в культуре, жизни, познании и общении людей, но и предложил оригинальную концепцию происхождения и эволюции языка. Николай Яковлевич Марр (1864-1934) родился в Кутаиси. Его мать – грузинка, отец – шотландец по происхождению, получил университетское образование, много путешествовал, и на Кавказ приехал уже немолодым человеком в 1822 году, осел в Грузии, занимался сельским хозяйством, основал в Кутаиси сельскохозяйственную школу и руководил ей, широко делаясь опытом и знаниями с местным населением. В 1884 г. Марр поступил учиться на Восточный факультет Санкт-Петербургского университета, с которым он, после его окончания, не расставался на протяжении всей своей дальнейшей жизни. Научная карьера Марра началась с изучения кавказских языков и археологических раскопок на Кавказе. Его докторская диссертация, защищенная в 1901 г., была посвящена проблемам армяно-грузинской филологии. С этого же года он стал исполнять обязанности профессора Восточного факультета Петербургского университета.

Уже с 1890-х годов в творчестве Марра проявляется интерес к бесписьменным архаическим языкам, которые у него получают название яфетических языков. Именно в это время в первых лингвистических статьях Марра можно встретить термин «яфетические языки», указывающий на архаические родственные отношения кавказских языков (прежде всего, грузинского и армянского языков) с семитическими языками. Известно, что свое название семитские и хамитские языки получили по именам библейских персонажей – братьев Сима и Хама. Но был и третий брат по имени Яфет. Марр использует имя Яфета, называя «новых кавказских родственников семитической семьи» яфетическими языками¹. В 1911 г. Марр был избран деканом восточного факультета Санкт-Петербургского университета, а в 1912 г. – академиком Российской Академии наук по отделению исторических наук и филологии. Круг его исследовательских и организаторских дел приобрел чрезвычайное разнообразие. Он продолжал вести интенсивные археологические раскопки, занимался кропотливой палеолингвистической работой по реконструкции истории кавказских и европейских языков, постоянно обращал внимание на изучение языка в контексте его культурной истории и в зависимости от характера его этнических носителей.

К моменту Октябрьской революции 1917 г. Марру было 53 года, и он уже как пять лет был академиком Российской академии наук, продолжал быть деканом Санкт-Петербургского университета. Он превратился в зрелого ученого, который

разочаровался в возможностях методов сравнительного языкознания, пытаясь с их помощью построить компаративистскую грамматику кавказских языков. Все аспекты его бурной научной деятельности были пронизаны элементами прагматизма, который особенно проявился в послереволюционных условиях жизни. Так, Марр одним из первых академиков стал членом большевистской партии, занимался преобразованиями академических учреждений и, в частности, в 1919 г. на основе старой Археологической комиссии организовал Государственную Академию истории материальной культуры (ГАИМК). В 1920-х годах Марр часто и по долгу бывал в различных европейских центрах, устанавливая контакты с европейскими лингвистами, пропагандируя свою новую палеонтологическую концепцию языка. Кроме того, с 1924 год Марр руководил Публичной библиотекой в Ленинграде (Петербурге), был директором Московского Института народов Востока, Яфетического института и возглавлял Центральное бюро краеведения, читал лекции в университете и в Институте живых восточных языков. Марр выполнял много общественных обязанностей и часто выступал на различных публичных мероприятиях, собраниях, стремясь популяризировать свою новую теорию языка. Смерть Марра наступила в ночь с 19 на 20 декабря 1934 г. от сердечной недостаточности¹.

1. Марр, философско-лингвистическая традиция, «марризм» и советское языкознание

Несколько слов о контексте философско-филологической ситуации, сложившейся в первые десятилетия XX века. Период формирования теории Марра пришелся на послереволюционные годы. Это были годы, когда русские гуманитарные науки испытали самую серьезную встряску, обновление. Напомню, что институциональная наука выполняла важные функции трансляции и сохранения знаний. Русская филология, в частности, исключала возможную конкуренцию идей. Более того, «контроль за русистикой означал практически контроль над всей российской филологией и отчасти гуманитарным знанием»². В этих условиях философско-лингвистические взгляды Марра не могли не вызвать широкого резонанса в профессиональной филологической среде. Опираясь на палеонтологический метод изучения языка, Марр формулировал вопросы настолько нестандартно, что нарушал общепринятые представления, которые господствовали тогда в лингвистическом сообществе. Если воспользоваться современной компьютерной терминологией, то методы исследования, предложенные Марром, произвели эффект методологического драйва (drive), т.е. познавательной «встряски».

¹ Подробнее см.: *Миханкова В.А.* Николай Яковлевич Марр. Очерк его жизни и научной деятельности. М.,-Л., 1949; *Алпатов В.М.* История одного мифа. Марр и марризм. М., 1991; *Мещанинов И.И.* Новое учение о языке. Стадиальная типология. Л., 1936; *Фрейденберг О.М.* Воспоминания о Марре // Сумерки лингвистики. Из истории отечественного языкознания. Антология. М., 2001. А также: *L'Hermitte R.* Marr, marrisme, marristes (Science et perversion ideologique). Paris: IES. 1987; *Samuelian Th. J.* The search for a Marxist linguistics in the Soviet Union, 1917-1950. PhD: Univ. Of Pennsylvania. 1981.

² *Ямольский М.* Личные заметки о научной институции // Новое литературное обозрение. 2001. № 50. С. 102.

¹ *Марр Н.Я.* О происхождении языка // Марр Н.Я. Основные вопросы языкознания. Избранные работы. Т. 2. М.-Л., 1936. С. 182.

Подобная встряска в лингвистическом познании начала XX века была редчайшим исключением. Драйв метода Марра питал не только его напористость, исследовательскую энергию, но и стимулировал использование им необычных приемов аргументации, новых теоретических ходов. По этой и другим причинам учение Марра было принято лингвистической общественностью «в штыхы», ибо оно шло вразрез с традиционными общепринятыми представлениями о природе языка. Бесспорно, Марр оказался среди тех теоретиков языка, кто за «языковым поворотом» истории усмотрел примат роли языка в культуре, жизни, познании и общении людей.

Возрождение интереса к его учению в самые последние годы не имеет отношения к старой идеологической конъюнктуре, из-за которой оно было предано забвению¹. Известно, что в 1910–20 гг. творческие силы гуманитарной науки были сосредоточены в Петербурге (Петрограде, Ленинграде) в стенах Академии науки и Петербургского университета. Есть основания полагать, что причины негативного отношения к Марру как ученому, определялись не только оригинальностью и философичностью его палеолингвистической теории, своеобразным складом его личности, но и существенными расхождениями в исследовательских установках Московской и Петербургской (Петроградской, Ленинградской) лингвистических школ. Московская школа находилась в «фарватере» традиционных технологий сравнительно-исторического языкознания. Тогда как Петербургская школа утверждала, что ключом познания современного состояния языка является его культурная и социальная история. Согласно этому, с одной стороны, особенности любого конкретного языка обусловлены его носителем с присущими ему социальными и культурными качествами. С другой стороны, язык является необходимым инструментом созидания культуры и формирования самого человека. Марровский подход к языку в контексте человеческой истории и культуры предполагал такое обсуждение вопросов о природе языка, которое выходило за пределы лингвистики в сферу философии, социологии, антропологии, археологии, этнографии и ряда культурологических дисциплин. Тогда как московские оппоненты Марра оставались в пределах лингвистики. Если говорить на языке современной методологии науки, то марровский подход к языку обладал всеми междисциплинарными признаками.

Да, русское (советское) языкознание 20-х гг. XX в. было самым теснейшим образом связано с европейскими школами. Например, споры об эволюции и генетике непосредственно отразились на лингвистических дискуссиях, на создании новых лингвистических концепций. Это было время, когда русские лингвисты стали испытывать все усиливающееся идеологическое давление со стороны марксистской философии. Особое значение в языкознании приобрели принципы марксистской теории антропогенеза (принципы социальной и культурно-исторической обусловленности языка, взаимосвязи языка и сознания, практической деятельности человека). Марр был одним из первых русских академиков, кто попытался обсудить проблемы языка на основе принципов марксистского

¹ См. в связи с этим антологию «Сумерки лингвистики. Из истории отечественного языкознания». М., 2001.

мировоззрения. Напомню, что Марр уже к октябрю 1917 года вот уже как почти 10 лет был академиком Российской Академии науки.

Здесь я не вдаюсь в подробную социально-политическую оценку мировоззрения Марра и так называемого феномена марризма в российском (советском) языкознании¹. Но полагать, что за этим понятием скрывалась школа единомышленников, значило бы заниматься самыми невероятными обобщениями и преувеличениями. Скорее с марризмом ассоциируется удивительная идиосинкразия идей, инициаторами которых были отдельные талантливейшие ученые. Каждый из них обладал авторским правом на неповторимую совокупность результатов, существенно отличавшихся от результатов своего «поводыря» или учителя Марра. Это касается не только таких, например, ученых, какими были И.Г. Франк-Каменецкий (1880-1937), О.М. Фрайденберг (1890-1955) или С.Д. Кацнельсон (1907-1985), но и столь «злого» деятеля и организатора так называемого «марристского движения» в языкознании, каким был И.И. Мещанинов (1883-1967). Сегодня отдельные российские лингвисты полагают, что Марр, формулируя положения яфетической теории языка, был не искренним. Создается впечатление, что имя Марра у них до сих пор вызывает аллергию. Московские языковеды, в особенности, весьма болезненно реагируют на все, что у них ассоциируется с Марром. Но утверждать, что Марр оказался виновником всех их бед, было бы весьма опрометчиво, да и просто несправедливо. Во всяком случае, объяснение «феномена Марра» Алпатовым тем, будто бы жизненная судьба Марра на всем протяжении определялась глубинным ощущением своей «чужеродности профессорской среде», в которую он якобы пробился «снизу», никакого отношения к научной критике не имеет². Объяснения подобного рода произвольны, надуманы и скорее свидетельствуют об уровне профессиональной компетентности этого лингвиста.

Поначалу враждебное отношение к Марру в среде русских языковедов 20-30 гг. XX в. было вызвано тем, что он обрушился с резкой критикой на традиции сравнительно-исторического языкознания и противопоставил им собственные идеи. Пытаясь усилить критику и укрепить свои теоретические позиции, Марр обратился к марксистской философии. Одним из первых лингвистов Марр предложил марксистскую интерпретацию роли языка в общественной жизни, акцентировав идейно-политическую направленность. Нельзя не принять во внимание известные революционные процессы, происходившие в российском обществе в 20-х годах XX века и заметно повлиявшие на исследовательскую конъюнктуру в лингвистике (да и не только в лингвистике). Чувство неудовлетворенности методами традиционного языкознания, поиск новой методологии (роль которой сыг-

¹ Одно название недавно опубликованной книги Алпатова позволяют судить о том, что взгляды московских лингвистов на учение Марра по-прежнему удерживаются «цепями традиции». См.: Алпатов В.М. История одного мифа. Марр и марризм. М., 1991. На необоснованность оценки Марра в этой работе Алпатова обратил внимание и швейцарский лингвист П.Серио, с мнением которого можно почти согласиться. См.: Серио П. Структура и целостность: об интеллектуальных истоках структурализма в Центральной и Восточной Европе. 1920-30-е гг. М., 2001. С. 165-167.

² См.: Алпатов В.М. Филологи и революция // Новое литературное обозрение. 2002. № 53. С. 201.

рали принципы марксистской философии) и давно сложившийся научный интерес к проблемам происхождения и эволюции языка – все эти факторы сцементировали глубочайшую убежденность Марра в «абсолютной правильности» его исследовательского пути. Марр придавал особую методологическую остроту своим научным поискам. Из академика старой школы он превратился в новатора, призвавшего к кардинальному разрыву с идеями младограмматического языкознания и свойственным ему сравнительно-историческим методом. Марру казалось, что его новая (марксистская) философия языка стала теоретическим прорывом, отрицающим старые методологические установки. Он стремился увязать свои поиски сущности языка с претензией на социологическую, культурологическую и историческую значимость их результатов. Ему импонировал пафос идеи абсолютного обновления лингвистики и ее ключевой роли в жизни общества.

За идеологической ориентацией на принципы марксистской философии в работах Марра просматриваются и другие его связи с западной философией языка и лингвистикой. В частности это касается использования им гегелевской идеи стадийного развития культуры и тесно связанной с ней идеей развития языка В. Гумбольдта. Интерпретируя роль языка в общественной жизни с позиции марксистской философии, Марр допустил сильные упрощения, преувеличивая и упрощая ее. Философские положения Марра о социально-классовой природе языка были раскрытываны в работе И.В. Сталина (1879-1953)¹. С тех пор сталинские оценки творчества Марра играли роль «критического флагамена», в фарватере которого следовали все последующие упреки в его адрес вплоть до нынешних дней. Языковедческий труд Сталина был опубликован в 1950 г. и его критика (инициированная и подготовленная некоторыми московскими лингвистами) направлялась не только против идей Марра (к этому времени давно умершего). Ее основной мишенью был так называемый марризм в советском языкознании. За понятием «марризм» скрывалась определенная совокупность идей философского, палеолингвистического, социологического и культурно-исторического характера, развиваемая учениками и сторонниками Марра в Петербурге.

Сталин подчеркивал, что Марр внес в языкознание неправильную, немарксистскую формулу насчет языка как надстройки и запутал себя, запутал языкознание, нападая при этом на сравнительно-исторический метод. Подобное обвинение не учитывало тот факт, что опыт применения Марром в 20-х гг. XX века принципов марксистской философии к объяснению природы языка был одним из первых. Обрушившись на Марра в 1950 г., тогда, когда после его смерти минуло уже полтора десятилетия, Сталин заявил о недетерминированном характере языка: язык не относится ни к «базису», ни к «надстройке», а стало быть, и не зависит от действия никаких классовых факторов. Его утверждение основывалось на принципах индоевропейского языкознания и имело явно конъюнктурный характер. Надо вспомнить напряженное противостояние палеолингвистического и

сравнительно-исторического подходов к языку, которое в России на протяжении нескольких десятилетий выражалось как противоборство представителей московской и петербургской школы. С помощью идейно-конъюнктурных средств и аргументов сталинской критики Марра московские лингвисты одержали победу над ним и его сторонниками.

Многие работы о природе языка в период конца XIX – начала XX вв. в русской философии языка и лингвистике претендовали на прояснение онтологической природы языка. Особенно это касается русских религиозно-философских мыслителей. Язык рассматривался как конструктивный фактор бытия. Сущность языка часто ассоциировалась с божественным разумом. Так, А.Потебня представлял слова как подобия божественного логоса, сотворенные по образу и подобию Святой Троицы. П.Флоренский стремился раскрыть роль языка в постижение божественной истины. Согласно ему, например, слово «истина» люди употребляют не просто как слово, а, выражая свои мысли, формулируют утверждения о чем-либо или ком-либо. Слова суть раскрытые мысли. Флоренский обращает внимание на то, что слово «истина» находится в родстве со словом-глаголом «есть». «Истина» значит «есть». Истина ассоциируется с сущностью в противоположность всему иллюзорному. Этимология глагола «есть» раскрывает его связи с «asmi» – «быть» в санскрите. В древнегреческом языке есть слово *esmi*, в латыни – *sum*, а в немецком – *ist*. Первоначально истина по своим санскритским истокам означала «дыхание» или «жить», «быть». Флоренский подчеркивает, что некоторые языки сохраняют, передают идею бытия лучше, чем другие. В греческом и русском языках слово «истина» сопряжено с индивидуальностью человека, выражая личное отношение человека к истине. Тогда как в латинском слов «*veritas*» и древнееврейское «*emet*» передают значение отношения, опосредованного обществом.

С.Булгаков в «Философии имени» определял слова как сущности, предшествующие человеческому существованию, как самоочевидные космические отражения в нашей душе. Слова – полноправные существа, а язык – это язык самих вещей. Слова как собственные идеализации вещей. Не мы рождаем слова, а акт формирования слова производится в нас самих. Булгаков отдавал предпочтение имени, а не глагольному выражению. Он настаивал, что каждое имя представляет собой первоначальный акт наименования, в глубине которого упрятан онтологический жест (например, речевой акт), провозглашающий: «это есть». Так, например, местоимение «я» обладает только экзистенциальным значением. «Я» – это «рама», вмещающая в себя бытие. «Связка» – это фундамент онтологии языка. «Связка» образует основу акта называния, который строится по формуле «А» есть «Б». Как и для многих русских мыслителей, для Булгакова язык является доказательством божественной природы космоса. Идеи равны словам, а слова – энергетическим лучам, излучаемым божественным логосом.

В отличие от русских религиозных философов, Марр усматривал онтологические основания языка не в божественной природе, а в человеке, в его социальных, индивидуальных и культурно-исторических качествах. Замысел и гипотезы Марра о природе языка обладали теми признаками новизны, которые выразили новую исследовательскую альтернативу, идущую в разрез с традиционными

¹ См., например, работы Сталина И.В. «Относительно марксизма в языкознании» и «К некоторым вопросам языкознания», в книге «Сумерки лингвистики. Из истории отечественного языкознания. Антология». М., 2001. С. 385-408.

идеями. С одной стороны, Марр отчетливо осознавал ограниченность и недостаточность традиционных представлений о языке. С другой стороны, он искал подтверждение своих результатов в исследованиях с тематикой, аналогичной его собственным представлениям о сущности языка. В частности, перспективность марровских поисков сущности языка подтверждалась философскими концепциями языка Э.Кассирера, Л.Леви-Брюля, В.Вундта и многими продуктивными исследованиями по истории культуры, искусства и литературы, выполненными соратниками и единомышленниками Марра (И.Г. Франк-Каменецким, О.М. Фрайденберг и др.). Кроме того, тот всесторонний интерес к проблемам происхождения и эволюции языка, который проявился в лингвистике, философии, археологии, антропологии, психологии и культурологии в конце XX века, также оправдал общую направленность идей Марра.

Если говорить об отношении палеолингвистического учения Марра к традиционному языкознанию, то можно привести следующие соображения. Прежде всего, Марр отвергал идею замкнутости языковых систем, на которой так настаивала, например, младограмматическая традиция в языкознании. Именно понятие о замкнутой языковой системе лежало в основе компаративистских методов изучения индоевропейских языков. Недостаток формального метода изучения языка в традиционной лингвистике состоял в том, что культура древнегреческого мира стала рассматриваться как нормативный образец для понимания любых других культур. Принципиальная схема применения сравнительно-исторического метода в традиционном языкознании основывается на ряде положений. Во-первых, установление родства языков заключается в определении первичного единства их грамматического строя. Во-вторых, сравнение родственных языков позволяет установить особенности и перспективу их развития. В-третьих, представление общего индоевропейского языкового состояния предполагает сравнительную реконструкцию родственных языков на основе описания их особенностей. Как правило, реализация подобной исследовательской схемы традиционной индоевропеистики диктовалась ее интересом к письменным и мертвым языкам. Тогда как Марр выдвинул на первый план задачу изучения живых бесписьменных языков. С его точки зрения именно эти языки дают более богатый материал для истории языка. «Более древние формы, следовательно, древнейшие переживания, часто бывают представлены в современных живых языках, тогда как их не досчитываемся ... даже в наиболее древней письменной речи»¹.

Учение об изменчивой значимости слов, о семантике, составляет другое отличие марровской теории языка от традиционной индоевропеистики. Известно, что сторонники сравнительного языкознания при изучении семантических закономерностей языка опирались главным образом на понятия и правила формальной логики. Марр же пытался показать, что семантика речи (также как и ее морфология) обусловлена этническими и социальными факторами². Аналогичные соображения высказывались Н.С.Трубецким и Р.Якобсоном. Известно, что в 60-х

гг. XX века К.Леви-Строс обратил внимание на ошибочность переноса лингвистами идеалов и норм жизни современного общества на изучение архаических языков. Марр был убежден, что выработанные на материале ограниченного круга родственных языков концепции индоевропейского языкознания не могут отражать закономерностей общего процесса языкообразования. Общность архаических языков, по Марру, сигнализирует лишь состояние первобытного мышления, общность ступени развития, а никак не тождество рас, тождество языков или их родство. А то языковое родство, которое может быть установлено, полагал он, есть не что иное, как позднейшее социальное явление.

2. Палеонтология языка

Предметно-понятийные и методологические качества яфетической теории языка Марра позволяют судить о ней как своего рода новой философско-лингвистической концепции с точки зрения палеонтологии и антропологии. Ее новизна заключалась в том, что в ней он воспроизводил древнейшие пласты культурной истории языка как его наиболее фундаментального измерения. Он называет свою теорию «палеонтологией языка» (палеонтология – от греческого «palaios» – «древний», «ontos» – «сущее», «logos» – «учение») и подчеркивает, что она изучает происхождение и эволюцию языка. Ведь индоевропейская лингвистика пренебрегла проблемой происхождения языка, объявив ее ненаучной. Многие критики Марра (из числа его современников) усматривали в его концепции лишь идейно-политические претензии и на этом основании подвергали ее уничижающей критике. Тогда как есть все основания полагать, что у Марра речь шла о принципиальном изменении ракурса зрения на сущность языка и самой лингвистики. Вообще говоря, в гуманитарных науках (лингвистика не составляет исключения) никогда не было согласия относительно идеалов, ценностей и нормы познания. То, в чем одни ученые полагали в качестве неопровержимых, несомненно, истинных и общепризнанных результатов современной науки, другим ученым казалось проявлением шарлатанства. Так, претендуя на единственно правильную теорию языка, сторонники традиционной индоевропеистики по сути дела игнорировали исследования проблемы происхождения языка. Именно на это обращал внимание Марр практически во всех своих работах периода создания новой теории. Сегодня, ссылаясь на современные исследования проблемы происхождения языка, можно говорить о философско-методологической и историко-культурологической продуктивности его палеонтологических идей о языке. Во всяком случае, об этом свидетельствуют систематические обсуждения и исследования генетической природы языка, которые проводятся на междисциплинарных стыках современной лингвистики, биологии, антропологии, археологии, психологии и философии¹. Палеонтологическим идеям Марра был посвящен специальный доклад на конференции по философии и истории языка в Джорджтаунском университете (США, август, 1993).

¹ Более подробный анализ современных версий проблемы происхождения языка требует специального представления.

¹ Марр Н.Я. Об яфетической теории // Марр Н.Я. Избранные работы. Т. 3. М.-Л., 1936. С. 8.

² Там же. С. 32.

Конечно, по тем временам теорию Марра можно было рассматривать и как угрозу сложившемуся научному стереотипу мышления в лингвистике¹. Ведь он предлагал такую реформу в лингвистике, в ходе которой сложившаяся парадигма не просто утрачивала свою роль. Используя современную терминологию, его реформа претендовала на новую исследовательскую парадигму. Ее центральная идея формулировалась в виде гипотезы, согласной которой языки, так сказать, «обращаются» к внеязыковым факторам – культуре, обществу, человеку. Развивая и оправдывая свою гипотезу, Марр приступил к выявлению связи языка с именно этими внеязыковыми факторами. При этом ключевое место и главная роль в лингвистических знаниях отводилась палеонтологии языка. Разбор палеонтологической гипотезы Марра о четырех первичных элементах языка («sal», «ber», «uon», «gos») обычно производится в контексте истории архаической культуры, этногенеза и изучения первобытного сознания. Разнообразные сочетания этих элементов характеризуют архаические этапы глоттогенеза: от диффузных звуковых комплексов (прафонемных констант языка) к становлению фонемного уровня и соответствующих ему смысловых форм – сем. Марр пытался обосновать необходимость связи разновременных элементов языка, взятых в эволюционной последовательности. Из-за недостатка эмпирического материала было трудно раскрыть архаическую природу языковых явлений. Каждая временная идентификация языкового явления превращалась в кропотливую поисковую процедуру. Культурно-исторический статус палеонтологии речи предполагал прояснение связей языковых элементов во времени. Мифологические образы были единственными средствами осознания мира. Миф предстает особым способом сочетания представлений, отложившихся в палеонтологической семантике в виде смысловых форм. Это проявляется в перцептивном смешении и отождествлении части и целого, единичного и общего, человека и животного, индивидуума и коллектива. На мифологической основе формировалось зооморфное и антропоморфное представление о мире. С палеонтологической точки зрения, например, необходимо было «пробиться» к мифологическим истокам литературного сюжета. Такой сюжет рассматривался на всем протяжении своей истории в многообразии своих смысловых форм, эквивалентных одна другой. Семантические связи указывали на последовательную смену значений одного и того же звукового комплекса в процессе эволюции его содержания, смысла.

К числу основных выводов палеонтологии речи относят предположение о том, что предметы, свойства и отношения в мире идентифицируются не в терминах ее внешних смысловых форм, а в особенностях зоо-, антропо- и социоморфных значений. В познавательном отношении, чтобы осуществить подобный

¹ Поначалу яфетическая теория Марра встретила жесткую критику, а отзывы о ней содержали самые негативные высказывания и оценки. Например, эмигрировавший в Чехословакию, русский лингвист Дурново утверждал, что Марр с маниакальной решимостью отвергает все достижения лингвистической науки, наработанные ею за последние 100 лет. Он произвольно конструирует индоевропейскую праоснову всех европейских языков, привлекая для этого яфетические (кавказские) языки. Изыскания Марра – это бред. Один из друзей Марра – бельгийский языковед P.Peeters, предупреждал его, что публикация на французском языке яфетических лекций грозит ему гибелью научной репутации.

анализ, необходимо указать на свойства мифологической фабулы, эмоционально-чувственные и семантические свойства мифологического сюжета. Свойства фабулы выражали культурно-исторические черты сюжета; эмоционально-чувственные свойства выражали динамику метаморфоз сюжетных образов; семантические свойства сюжета выражали разнообразие смысловых форм культуры. Палеонтологическая версия вербального рождения понятия (или роли слова в формировании понятия) особое значение придает начальным фазам – «ручной речи», возможности которой определялись психосоматической конституцией человека, и фонетическим (звуковым) ресурсам членораздельной речи. Схема вербализации понятия направлена от ручной речи к устной (фонетической) речи, а затем – к письменной. В этой схеме вопрос о происхождении языка является центральным. Одна из важнейших предпосылок его правильной постановки заключается в разъяснении роли ручной и фонетической речи. Палеонтология речи установила, например, что глаголы «давать», «брать» и «дарить» происходят из одного и того мифического понятия-образа руки. Вообще говоря, словотворчество и вербализация понятия в доисторические эпохи зависели от образных ресурсов мифологии и кинематических возможностей человеческого тела (особенно руки). При этом палеонтологическая аргументация опирается на феномены типологического сродства архаических языков, а также на сохранившиеся в современных языках архаические слова и их значения.

Диффузные черты вербального строя палеонтологического сознания не позволяют, например, уловить временной контраст, обычно фиксируемый глаголами совершенного и несовершенного вида (умер – умирать; погулял – погулять; почитал – почитать). Другое обстоятельство связано со смешением смысловых признаков субъектно-предикатной основы предложения. Мифологическая вербализация события достигается глагольными средствами, выражающими архетипы и образы движения, динамики, кинематики, и прообразами существительных, выражающих статические признаки события. Марр подчеркивает, что язык – социокультурный феномен, который в свою очередь становится универсальным инструментом культурных и социальных изменений. Изготовление слов чем-то сродни изготовлению орудий труда, техники. Слова рождались в синкретических образах мифа. Назначения и возможности языка и техники превращали их в культуротворческие средства человеческой жизни. Так, древнейшая ступень в формировании словесного искусства подкрепляется (хотя и эпизодически) археологическими находками комбинаций древнего письма или знаковых ситуаций, схем или символов. Изобразительное и хореографическое искусство древности, например, удастся как-то понять по наскальным или пещерным изображениям магических «плясок» в наскальной живописи. Словесное искусство возникло в синкретическом синтезе с изобразительными видами (живопись, скульптура, танец, музыка). Культурно-исторические истоки словесного искусства обнаруживаются в ритуальном поведении и обрядовых играх. Сегодня нельзя сказать, что было ближе к истине – жесты общения, когнитивные элементы, трудовые действия, танец, живописные сюжеты, музыка или слово. Но роль языка как главного и необходимого орудия культуры, без которого ее разнообразные формы просто были бы невозможны, трудно переоценить. И так, яфетическую кон-

цепцию Марра можно представить в виде когнитивной модели языка. Основными индикаторами языка в этой теории были его эволюционно-историческое, культурологическое и социальное измерения. Теория предполагала различие языка и речи (как языковой способности). Она претендовала не только на описание языка как объекта познания (то, как устроен и функционирует язык), но и на объяснение того, почему именно таким образом устроен язык и почему язык функционирует именно таким образом. Общее понятие языка и его роли в общественной жизни и культурной истории человека Марр разбирал в своей работе под названием «Язык» (опубликованной в 1927 г.)¹. В самом первом приближении его можно изложить следующим образом. Согласно Марру, язык стал орудием общения людей, потребность в котором возникла в их трудовой деятельности. Язык создавался коллективом людей подобно тому, как они создавали средства хозяйственной деятельности как предметы первой необходимости. Создавая язык, люди создавали произведения культуры, различные ремесла и игры. Язык был непременным условием и фактором собирательства, охоты, земледелия, рыболовства и других видов повседневной жизни человека. Историческое развитие языка и культуры характеризуется обоюдным влиянием. Язык находился под постоянным воздействием культуры. Многообразие ее форм и значений обогащало ресурсы языка, способствуя его изменениям и развитию. В свою очередь, инструментальные функции языка раскрывали его ключевую роль в процессах культуротворчества. Разнообразие мифов и магики-религиозных практик в жизни людей в значительной степени определялось языковыми ресурсами. Язык способствовал на более высоких ступенях развития выделению видов искусства (эпос, пляска, пение, музыка), становлению политических и правовых институтов, а также формированию многих других ценностей культуры и общества. Язык служил универсальным средством выражения человеческого отношения к миру природы и к миру культуры, отношения индивида к обществу и средством выражения отношения человека к самому себе. Другими словами, язык выполнял всю необходимую совокупность коммуникативных, когнитивных и творческих функций в жизни людей.

3. О формировании речевой способности человека

Марр полагал, что одним из первоначальных способов человеческой коммуникации является ручная речь, язык жестов, мимики и пантомимы. Затем наступает стадия формирования звуковой речи. Будучи сложной системой членораздельных звуков, такая речь могла быть результатом длительной, кропотливой и тонкой работы человека. Членораздельные звуки речи (как гласные, так и согласные) сформировались и стали регулярными средствами общения весьма поздно². Хотя, по-видимому, можно предполагать, что уж первоначальный не-

членораздельный лепет обладал признаками коммуникативного кода. В отдельных нерасчлененных звуках и звуковых комплексах (звукосочетаниях) выражались определенные образы и слова. Громадная работа по совершенствованию звуковых средств общения осуществлялась людьми в коллективной трудовой деятельности с присущими ей магическими признаками. Эпический характер коллективного действия людей воплощал в себе неразрывную связь «пляски – музыки – пения». Дальнейшее техническое развитие диффузных звуков, связанное на первых порах с развитием пения, и его голосовых средств, завершилось их разложением на первичные односложные элементы в составе из согласного (простого или парного, первично диффузного), гласного и согласного.

Палеонтологический анализ играл роль целостно-связной совокупности методологических средств познания речи в яфетической теории Марра. Он обратил внимание на то, что миф, фольклор, религию и любые другие формы культуры нельзя определять в качестве готовых форм языка. Каждая форма культуры имеет свой генезис и находится в процессе исторических изменений. При этом модель происхождения языка можно считать прообразом всех остальных форм культурно-исторической эволюции человека и общества. Марр подчеркивал, что на начальных стадиях языковой эволюции наблюдаются диффузные состояния семантики образов, звуков и слов. Процессы речевой дифференциации сопровождались заимствованиями и миграционными тенденциями общения на всем протяжении их диахронического, культурно-исторического развития.

Палеонтологическая версия вербального рождения понятия (или роли слова в формировании понятия) особое значение придает начальным фазам – «ручной речи», возможности которой определялись психосоматической конституцией человека, и фонетическим (звуковым) ресурсам членораздельной речи. Схема вербализации понятия направлена от ручной речи к звуковой (фонетической) речи, а затем – к письму (письменной речи). В этой схеме вопрос о происхождении языка (речи) превращается в ключевую проблему. Одна из важнейших предпосылок ее правильной постановки заключается в разъяснении роли руки в формировании речевой способности человека, особенностей так называемой «ручной речи» и ее последующих трансформаций в звуковую (фонетическую), а затем и в вербальную (словесную) речь.

Марр в своих многочисленных работах подробно характеризует архаическую эволюцию ручной речи в ее органической взаимосвязи с произносительной способностью человека. Общая схема рассуждений определяется направленностью развития речевой способности от движений тела и функций руки к произношению звука и звукосочетаний, обладающих сигнализационными и коммуникативными признаками. Конечно, целостно-связной совокупностью всеобщих и необходимых условий знакопорождения и звукопроизношения служит человеческое тело как интегральный коммуникатор. Множество телесных движений способно выразить смысл и оказать сигнальное воздействие. Это может быть, например, щелчок пальцами с целью привлечения внимания, жесты предостережения, запрещения, согласия и т.п. Марр подчеркивал конструктивную роль рук в реализации знакопорождающих, сигнализирующих и произносительных возможностей человеческого тела. Реализация этих возможностей артикулируется как его

¹ См.: *Марр Н.Я. Язык* // Марр Н.Я. Избранные работы в 5 тт. Т. 2. М.-Л., 1936. С. 127-135. Эта же работа Марра опубликована недавно. См.: *Марр Н.Я. Язык* // Сумерки лингвистики. Из истории отечественного языкознания. Антология. Под общей ред. В.П. Нерознака М., 2001. С. 177-187.

² См.: *Марр Н.Я. Язык* // Сумерки лингвистики. С. 181.

движениями, так и его неподвижными состояниями. Заметим, что архаическая ручная (невербальная) и вербальная речь находятся под воздействием звуковых или каких-либо других сигнальных факторов, исходящих из окружающей природной и социальной среды.

Особое значение Марр придавал социальной направленности речи. Социальное качество речи, согласно ему, определялось контекстом жизнедеятельности людей в речевом коллективе. По своему происхождению речь оказывалась непрерывным синтезом звукопроизносительных и знакопорождающих возможностей человека. Зрение, слух, обоняние, вкус, осязание и кинестетическое восприятие прямо или косвенно воздействовали на сигнальную и коммуникативную работу тела, руки и речи. Речь представляла собой органический синтез психосоматических способностей продуцирования звуков, мимики, жестов и т.п., обладающих сигнально-символическими, знаковыми или коммуникативными назначениями. Подобные звуки, символы, знаки, позы, мимика или другие кинестетические схемы поведения людей сигнализировали о каких-то событиях, действиях, о чем-либо или ком-либо.

Главный творческий интерес Марра проявлялся в постоянной тяге к древнейшим, архаическим языкам и культурам, к невербальному поведению людей, социальной жизни и коммуникациям. Стратегическая цель его палеонтологических исследований была связана с поисками движущих сил, факторов, условий, механизмов и особенностей возникновения языка. Ему хотелось дать ответ на извечный вопрос об эмбриональных, первичных элементах языка, прояснить единство глоттогонического процесса, культурно-историческую направленность языковой эволюции.

Во-первых, для Марра, невербальные признаки коммуникативного поведения людей приобретали особую семиотическую ценность, ибо открывались возможности анализа звукового, фонетического и интонационного строя общения. Марр полагал, что когда-то звуковые элементы имели лишь функцию восполнения так называемой ручной речи¹. Она представляла собой ничто иное, как синтез звуков, мимики и жестов. Каждый из компонентов речи обладал сигнально-символическим значением, т.е. выступал в роли символа, сигнализировавшего кому-то о каких-то конкретных действиях или событиях.

Во-вторых, другим краеугольным камнем яфетической теории был синтаксический аспект общения. Синтаксис составлял исходную точку для диахронического анализа языка. Первоначальная синтаксическая техника в истории языка длительное время сохраняла диффузные проявления, в пространстве которых функционировали звуковые комплексы. Кроме того, синтаксический строй выражал строй сознания. Высказывание приобретало когнитивные черты, а его грамматический строй предполагал соответствие между синтаксической формой и ее содержанием. Тем самым ядро яфетической теории концентрировалось не столько вокруг слова, сколько вокруг предложения². Звуковая речь воплощается

в структуре предложения. Только в дальнейшем развитии из синтаксической организации речи выделились части предложения.

4. Язык и сознание

С палеонтологической точки зрения, языковые формы являются продуктом доисторических культур, их содержание – это значения древнейшей культуры и общества, семантика повседневного образа жизни человека. Марр пытался обосновать необходимость связи разновременных элементов языка, взятых в эволюционной последовательности. Из-за недостатка эмпирического материала было трудно раскрыть архаическую природу языковых явлений и мифологического сознания. Каждая временная идентификация языковой формы превращалась в кропотливую поисковую процедуру. Недостаток эмпирического материала отмечался и в работах Э.Кассирера и Л.Леви-Брюля, на сходство с результатами которых обращал внимание Марр. Но в отличие от палеонтологических аргументов в пользу социальной и культурно-исторической природы происхождения языка, Э.Кассирер наделяет любые символические формы априорными качествами. Именно априорная природа языковых форм способствует тому, что люди выражают свои представления о мире в формах мифа, религии, философии, искусства или науки. И хотя логика конструирования мира у древнейших и современных людей оказывается одной и той же, в психологическом смысле слова их представления корректируются жизненным опытом с присущими ему культурно-историческими и социальными ограничениями. Так, например, представления столь существенных отношений в природе, какими являются представления о причинности, пространстве и времени древнейшими людьми отличается от аналогичных понятий современного человека. Архаическое восприятие отождествляет причину со следствием, не различает такие признаки времени, как «раньше» – «позже», а пространство определяет как вещь. Причем, в таком восприятии сама вещь и место, где она находится, слиты, а форма вещи и ее количественные свойства не различимы. Поэтому для архаического сознания нет различий между частью и целым, единичным и общим, свойством и вещью. Зрительный и звуковой (вербальный) образ являются способами, формирующими конкретное мифологическое представление в архаическом сознании. Слово и образ в мифологическом сознании слиты, а их отношения нивелированы.

Совершенствование произношения и различение звуков способствует дифференциации отношений образа и слова, формированию механизмов их взаимозаменяемости. Так, отождествление звуко сочетания (звукового комплекса, по Марру) с соответствующим ему содержанием образа реализуется в метафоре. Формирование метафорических механизмов сознания способствует становлению взаимосвязанных процессов замещения слова образом и образа словом. Тем самым метафорические механизмы инициируют работу сознания по различению образа, звука и слова, как бы завершая оформление их взаимоотношений. По

¹ См.: Марр Н.Я. Яфетическая теория. Баку, 1928. С. 112.

² Известно, что до Марра на приоритетную роль предложения в лингвистическом анализе указывал Потебня. В современной лингвистике примат синтаксического компонента по отношению

к семантике речи утверждается, например, в философии языка и трансформационной грамматике Н.Хомского.

мере эволюции человека, накоплению им социального и культурного опыта расширялся репертуар его средств общения. Наряду с символическими приемами ручного общения совершенствовалось умение людей упорядочивать мысль в соответствии с семиотическими качествами звуков и звукосочетаний. Семантические связи речевых форм указывали на последовательную смену значений одного и того же звукового комплекса в процессе эволюции его содержания, смысла. «Нет не только слова, но и ни одного языкового явления, хотя бы из строя речи (морфологии, синтаксиса), или ее материального выявления, в графике кинетической линии и звучании, фонетике, нет ни одной частицы звуковой речи, которая при возникновении не была бы осмыслением, получила бы какую-либо языковую функцию до мышления»¹.

Изучая взаимосвязи языка и сознания, Марр особое значение придает роли руки в формировании речевой способности и сознания людей². Раскрытие полисемантических назначений руки в культуре и обществе Марр связывает с особенностями ручной речи и ручного сознания. Выше мы уже писали, что архаический процесс формирования речи протекал в направлении от «ручной речи» через произношение отдельных звуков и звукосочетаний к вербальной коммуникации. «Звуковые символы» выбирались по образу и подобию «ручных символов». Если принять во внимание характер языковой жизни древнейшего человека, то его речевая способность эволюционировала от дозвуковой «ручной речи» к звуковой речи. Известно, что с возможностями рук обычно связывают как устную, так и письменную речь. Руки служили средством самоидентификации человека, позволяли ему отличать себя от облика других людей. Именно с рукой ассоциируются истоки личностного начала человека, первоначальных способностей души³.

Феномен кинестетической речи, по Марру, укоренен в психосоматической конституции человека. Поведение человека оказывается под непосредственным воздействием его рук. Сами кинематические схемы поведения (по данным фило-

генеза и онтогенеза) формируется на основе взаимодействия рук, в комбинаторике пальцев рук, в использовании рук и пальцев в качестве указателей направления, счета, приветствия и других способов общения людей. Рука сосредотачивает в себе психосоматическое разнообразие творческих функций продуцирования материальной и духовной культуры. Руки формируют инструментальные возможности коммуникации и возможности выражения сознательных актов. По Марру, полисемантические возможности «ручного сознания» в первую очередь обусловлены инструментальными ресурсами рук человека и кинематикой его тела.

1. Использование рук в качестве естественных орудий хозяйственной жизнедеятельности людей. Руки обустроивали архаическое бытие человека. Длительное время техническая оснащенность человека определяется энергетическими и информационно-когнитивными способностями его рук. Безусловно, по мере своей исторической дифференциации и специализации техника заметно усилила и расширила возможности рук и ручного сознания. Разнообразие ручной техники велико и потребности в ней до сих пор не утратили своей актуальности.

2. Использование рук как средств получения информации и знаний о чем-либо или ком-либо (знаний о мире, других людях, о самом себе). Напомним, что осязательная активность человека в значительной степени определяется работой его рук (в отличие от пассивного восприятия, свойственного другим осязательным органам человеческого тела). Ручная информация и ручное знание становится основой не только телесного, психосоматического, но и когнитивного, а также и коммуникативного опыта людей.

3. Руки как организующего начало и универсальный способ архаического образа жизни человека. Руки и ручное сознание в архаической культуре выполняют все необходимые магико-религиозные действия и манипуляции. Подобный комплекс магических действий людей отличается синкретизмом (отсутствием дифференцированных форм и значений) входящих в него элементов пляски, пения, использования руки в качестве музыкального инструмента. Демонстрация большинства магических приемов декламации, обращения людей друг к другу, к божественным персонажам и природе, выражение солидарности, симпатии (антипатии), страха и т.п. состояний достигалась, как правило, с помощью рук. Наличие фатической функции речи убедительно подтверждает происхождение языка из ритуального поведения. Причем язык предоставляет возможность участникам ритуала говорить друг с другом тогда, когда они уже перестали действовать (в физическом смысле слова). Фатическая функция речи выражает способность людей поддерживать разговор ради разговора, ради общения. Фатика – это как бы «чистое» общение, в котором люди ценят, так сказать, возможность разговора самого по себе, без всякого давления или принуждения на них со стороны внешних условий или обязательств.

4. Если культура – все, что создавалось и создается человеком, то творческая работа рук и ручного сознания на протяжении длительного исторического времени продуцировала новые средства (техники, технологии), явления и формы культуры, наделяла их новыми значениями. Руки проектировали и создавали разнообразие и новизну мира человеческой культуры. Об этом свидетельствуют

¹ Марр Н.Я. Язык и мышление // Марр Н.Я. Избранные работы в 5 тт. Т. 3. С. 111.

² См.: Марр Н.Я. Язык и мышление // Там же.

³ В частности, этимологию многих повседневных слов русского языка Марр связывает со словом «рука». По мнению Марра в мифологических практиках рука ассоциировалась как основное орудие производства и не уступала по своим культовым качествам представлениям о небе. Образы руки как магической силы, «руки-божества», «руки-власти» и т.п. изображены на предметах со времен палеолита и прослеживаются во все времена как символ божественного культа и власти. Слов, ведущих свое происхождение от «руки», громадное количество. В дериватах «руки» имеются и «сила» и «средство», «способ» и «образ», а также многочисленные производные от этих и десятков других столь же основных значений, связывавшихся с архаическими представлениями о руке. Люди наделяли «руку» не только значениями «силы», «власти». «Рука» по этим значениям спорила с «небом». Они приписывали «руке» значения «права» и «долга», а также и ближайшие к ним юридические и нравственные смысловые формы. По линии функционального использования названий предметов «рукой» именовались не только орудия производства, но сами материалы, из которых орудия делались. Так, например, значение слова «железо» восходит к значению слова «камень», значение которого в свою очередь связывается с «рукой». Можно предполагать, что весьма большой класс глаголов происходит от слова «рука». Это касается таких глаголов, как «бросать», «строить», «разрушать», «направлять», «мочь», «бить», «трогать», «касаться», «указывать», «звать», «манить» и т.п.

примеры архаической или пещерной живописи, ручных операций счета, архетипов спортивных состязаний и т.п.

5. Семиотические и символические возможности рук как универсальных средств коммуникации и поведения людей трудно переоценить. Жесты и пантомимические движения тела оказались вполне надежными способами коммуникации и передачи информации. Знаковые ресурсы рук и ручного сознания обусловили работу как передающей, так и воспринимающей стороны. При этом семиотика рук обеспечивает преимущества дистанционного обмена информацией между людьми. Ручная семиотика стала интегральным фактором социальной жизни. Рука превращалась в фактор коллективизации поведения, совместных и согласованных (или конфликтных) действий людей, в фактор принятия и реализации решений. Рука и ее технические усовершенствования стали символами экономической и политической жизни, символами выражения благополучия и власти.

Марр не соглашался с тем, что так называемое первобытное или мифологическое сознание качественно отличается от сознания современного человека. Он полагал, что механизмом ассоциативных действий архаического сознания были организованы в соответствии с семантическими рядами или семантическими пучками, которые выражались в образно-метафорических формах. Вообще говоря, о работе архаического сознания можно судить не на основании буквальной логики понятийно-языковых форм, а на основании фигуральных (метафорических, метонимических и т.п.) форм выражения. Фигуральный строй деятельности мифологического сознания представлял последовательность конкретно-образных, чувственных форм с присущими им смысловыми рядами или смысловыми пучками. Поэтому вербальные формы мифологического сознания приобретали свою семантику (смысловую форму) не логическими средствами абстрагирования или обобщения, свойственными понятийной форме, а за счет семантических ресурсов чувственного образа.

Рассматривая развитие языка в связи с развитием сознания, Марр категорически отвергал биологическую детерминацию языка и сознания. Его аргументация была связана с фонетикой, синтаксисом и семантикой сознания. При этом фонетические, синтаксические и семантические особенности организации сознания, согласно Марру, обуславливались социальными и культурно-историческими основаниями (факторами) человеческой жизни. Не только фонетический строй и смысловые (семантические) формы сознания развивались под влиянием социальных и культурных потребностей человека. Марр придавал стратегическое значение синтаксической организации сознания и, в особенности, развитию предикативной способности человека, укорененной в социальную и культурную жизнь людей. Многие сегодняшние сторонники палеонтологического анализа речи склоняются к тому, что именно синтаксис сделал человека человеком. Совершенствование предикативной способности человека шло рука об руку с развитием сознания. Предикативные акты сознания зависели от конкретного контекста жизнедеятельности людей, контекста их общения. Есть основания полагать, что культурно-исторические особенности формирования древнейших языков обусловили прогрессирующую направленность их фонетического, семантического и синтаксического развития.

КУЛЬТУРА И НЕВРОЗ
Комментарии к антропологии С.Н.Давиденкова

Начиная со второй половины XVIII в. в европейской литературе постоянно встречаются попытки интерпретировать культуру как своеобразную *патологию природы*. Наверное впервые в таком духе о культуре заговорил Ж.-Ж.Руссо, а свое наиболее эмоциональное выражение этот подход нашел в творчестве Ф.Ницше, который и вовсе смотрел на человека как на больное, “несостоящееся” животного. Стремление увидеть в культуре всего лишь “болезнь природы” вызвано, в первую очередь, желанием сбросить культуру с ее пьедестала, покончить с поклонением перед ней, поскольку такое поклонение неизбежно влечет навязывание человеку определенных стереотипов поведения и мышления. Но не только борьбой с культуrolатрией продиктованы психопатологические подходы к культуре. Их вторым источником является вполне оправданное стремление рассматривать мир *монистически*, то есть видеть в социально-культурных процессах проявление тех же закономерностей и причинно-следственных связей, которые господствуют во всей остальной природе. Мир культуры слишком отличен от мира природы, происходящие в нем события невозможно объяснить биологической целесообразностью, и, следовательно, если мы не хотим объяснить культурный мир какими-то сверхъестественными силами, то мы должны признать, что законы природы в человеческом сообществе существенно повредились. Желание сблизить “науки о духе” с “науками о природе” неизбежно приводят “науки о духе” в “кабинет патологоанатома”.

Впрочем, до XX в. определение культуры как болезни носило лишь характер метафоры. Облик научной теории такой подход приобрел лишь благодаря З.Фрейдю, который, начиная с работы «Тотем и табу» (1912 г.), стал применять свою теорию происхождения неврозов для объяснения сначала религии, а потом и культуры в целом. При этом Фрейд опирался на расширенную трактовку “био-генетического закона” Геккеля, согласно которому онтогенез повторяет филогенез. Однако в теории Фрейда оставалось не ясным, каким же образом вытесненная в подсознание древняя психологическая травма, например, исходный “Эдипов комплекс”, может наследоваться и воспроизводиться во всех последующих поколениях. Сам Фрейд не нашел ничего лучшего, как принять ламаркистское учение о наследуемости благоприобретенных признаков, которое и в его время, и сейчас большинство ученых считает научно несостоятельным. Поклонники Фрейда не любят говорить о ламаркизме своего учителя, считая такие взгляды “случайным пятном” на безупречной репутации великого ученого. Но без этого “случайного пятна” вся фрейдистская теория происхождения религии и культуры “рассыпается”. А попытки как-то иначе объяснить наследование исходной психотравмы приводят к тому, что само *бессознательное* начинает рассматриваться как некая особая, духовная субстанция. (Пример подобного похода – философия К.Г.Юнга.) В этом случае психоанализ возвращается к изначально отброшенному сверхъестественному объяснению культуры.

В настоящей статье я хочу представить и прокомментировать иную, нефрейдистскую невропатологическую концепцию антропосоциогенеза. Принадлежит эта концепция известному отечественному ученому, члену АМН СССР Сергею Николаевичу Давиденкову (1880-1961), и изложена в его книге «Эволюционно-генетические проблемы в невропатологии» (Л., 1947)¹. Теория Давиденкова малоизвестна среди представителей гуманитарного знания. Объясняется это отчасти тем, что эта теория была опубликована в эпоху расцвета сталинизма, когда в российской философии априорно не могло появиться что-либо оригинальное и независимое от официальной идеологии. Кроме того, сам Давиденков как бы запрятал свою культурологическую теорию внутрь книги, посвященной вообще-то совсем другим проблемам. Его, как невропатолога-клинициста и генетика, интересовали механизмы наследования нервных заболеваний. Теория антропосоциогенеза излагается в третьей главе книги, и является некоторым отступлением от ее главной темы, хотя и важным для последующего обоснования. Однако, на мой взгляд, изложенные в этой главе выводы могут оказаться полезными для современных гуманитарных исследований и позволят если не разрешить, то, по крайней мере, по новому взглянуть на некоторые накопившиеся здесь проблемы.

Прежде чем приступить к изложению теории Давиденкова, представляется целесообразным выделить и систематизировать ее культурологические послылки. Таких посылок я насчитал четыре. Они не являются результатом собственных исследований ученого, а почерпнуты им из современной ему литературы по гуманитарным наукам: этнографии, истории, социологии. Самое интересное, что с точки зрения гуманитарной науки того времени, да, пожалуй, и с точки зрения современной культурологи, эти послылки не только плохо совместимы друг с другом, но и, взятые попарно, образуют антиномии. Однако в рамках концепции Давиденкова эти антиномии, как я постараюсь показать ниже, находят свое разрешение.

Первая посылка может быть охарактеризована как *обрядовая теория мифов*. Согласно этой теории, обрядовые, ритуально-магические действия предшествуют религиозно-мифологическим представлениям о мире. Мифы складываются как своеобразные описания и объяснения ритуала. Альтернативные теории, напротив, утверждают, что мифы первичны по отношению к обрядам: мифы возникают в качестве “науки” древнего человека, то есть они призваны ответить на вопросы “как?” и “почему?”, а обряды суть “практические следствия” мифологического объяснения мира. Обрядовая теория мифов впервые была предложена в конце XIX века В. Робертсон-Смитом, но широкую популярность она приобрела благодаря «Золотой Ветви» Дж. Фрэзера (1890 г.).

Вторая посылка может быть названа *логико-рационалистической концепцией первобытного мышления*. Согласно этой концепции, мышление первобытных людей в формально-логическом отношении ничем не отличалось от нашего. Нас отличает от дикарей лишь объем и характер знаний, а также большая склонность к сомнениям и критике. Если дикарь ошибается, то он ошибается по тем же законам логики, что и мы. Подобных воззрений придерживались Г.Спенсер

¹ Далее ссылки на это издание ограничиваются указанием в скобках соответствующих страниц.

Э.Б.Тейлор, О.Леруа, Ф.Боас, Л.Я. Штернберг. Противоположные концепции утверждали, что первобытное мышление в принципе отлично от мышления современных людей и строится на совершенно иных взаимосвязях. Так, например, Э.Дюргейм считал первобытное мышление исключительно коллективным, В.Вунд – аффективным, К.Т.Прейс говорил об особом “комплексном восприятии”, но наибольшую популярность приобрела доктрина “до-логического мышления” Л. Леви-Брюля, согласно которой первобытное мышление управляется не законами логики, а законом партиципации (сопричастности).

Обрядовая теория мифов и рационалистическая концепция первобытного мышления несовместимы друг с другом. Обрядово-магическая практика, с рационалистической точки зрения, представляет собой набор совершенно бессмысленных операций. Если предположить, что она возникает как следствие мифологической картины мира, то ее можно истолковать рационально: ошибочные объяснения мира приводят к ошибочным формам воздействия на него. Но если обряд есть нечто первичное по отношению к мифу, то его возникновение можно объяснить лишь допустив, что мышление дикаря принципиально отлично от нашего мышления и управляется другими законами. Поэтому сторонники обрядовой теории мифа, как правило, придерживались теории особого, до-логического мышления.

Третья посылка теории Давиденкова заключалась в том, что поведение носителей культово-обрядовых практик – колдунов, магов, шаманов и т.п. – имеет выраженную невропатологическую симптоматику. О схожести поведения колдунов в примитивных сообществах с истерическими припадками писал еще Тейлор¹. Давиденков же основывается преимущественно на свидетельствах В.Г.Богораза и Л.Я.Штернберга, исследовавших шаманизм у северных народов². По мнению обоих этнографов, все шаманы страдают тяжелыми формами истерии и отбираются из людей, который уже в детстве проявляли какие-либо невротические или психические отклонения. На первый взгляд, это утверждение противоречит тому факту, что колдуны и шаманы нередко прибегают к очевидному жульничеству и фокусам, которые тщательно готовят. Но, как замечает сам Давиденков, неврастенические больные, особенно истерики, тоже прибегают к жульничеству и фокусам. Суть дела в том, что ни неврастеник, ни колдун не воспринимает свое жульничество в качестве такового.

Четвертая посылка состоит в гипотезе, согласно которой носители культово-магических практик выделились в особую категорию людей лишь на поздних стадиях культурной эволюции. По мнению Богораза, шаманство у северных народов когда-то было поголовным, затем стало семейным, и лишь потом сделалось особой специальностью. К тем же выводам пришел и Штернберг, отмечавший, что в каждой ороченской юрте можно найти два-три бубна, и что у племен, находящихся на самой низкой стадии развития, каждый третий претендует быть шаманом.

¹ См.: Тейлор Э.Б. Первобытная религия. М. 1939. С.352.

² См.: Богораз В.Г. Чукчи. Т.2: Религия. М. 1939; Штернберг Л.Я. Первобытная религия в свете этнографии. Л. 1936.

Хотя третья и четвертая посылка почерпнуты Давиденковым у одних и тех же авторов (Богораза и Штернберга), они тоже плохо совместимы друг с другом. Если шаман – это неврастеник, и если шаманство было когда-то поголовным, то из этого следует, что когда-то все поголовно были неврастениками. С точки зрения здравого смысла, последнее утверждение кажется очевидным абсурдом.

Итак, культурологические посылки, на которых Давиденков выстроил свою теорию, противоречат друг другу. Но, как было сказано, эти противоречия находят в рассматриваемой концепции свое разрешение. Чтобы это показать, последуем теперь за логикой рассуждения самого автора концепции.

Давиденков начинает свою книгу с обсуждения вопроса о том, какова природа человеческих неврозов, и чем отличается невроз человека от невроза высших животных, например, от экспериментально вызванного невроза собак. Исследования И.П.Павлова показали, что неврозы собак связаны с патологическим (т.е. биологически нецелесообразным) усилением процессов возбуждения или торможения. Характерологическим фоном этих процессов является общая слабость нервной системы. Что касается неврозов человека, то их природа существенно иная. У человека нарушается не столько *сила* нервной системы, сколько ее *подвижность*, то есть способность к образованию новых условных связей. Невроз человека связан с патологическим усилением *инертности* нервной системы, которая проявляется либо в недостаточно быстром переключении нервных процессов, либо в трудностях при образовании новых связей, либо в недостаточной скорости возникновения концентрации раздражительного или тормозного процесса. “В этом исключительно большом значении аномалий подвижности – пишет Давиденков – заключается, по моему мнению, одна из специфических особенностей человеческих неврозов” (67).

Клиническим проявлением нарушения подвижности нервной системы является *навязчивое состояние*, то есть непроизвольное возникновение в нашем сознании стереотипных переживаний типа навязчивых мыслей (обсессий), навязчивых страхов (фобий), навязчивых потребностей в совершении каких-то действий (импульсов). Обсессии, фобии и импульсы – не разные синдромы, а различные модификации одного и того же синдрома. У больных они часто существуют совместно или переходят друг в друга. Кроме того, навязчивые состояния универсальны: он встречаются и при астении, и при депрессии, и при истерии, и даже при шизофрении (предшествуют ее возникновению), а также наблюдаются при некоторых органических поражениях мозга: травмах, эпидемическом энцефалите, склерозе и т.п.. Иными словами, навязчивые состояния, по мнению Давиденкова, выражают существо всякой патологии нервно-психической системы человека.

Физиологической основой навязчивых состояний является концентрация раздражения в одном из участков коры полушарий головного мозга и затормаживании раздражения по периферии. “Это тот же процесс, который в экспериментальной физиологии приводит к образованию корковых “больных пунктов”, при которых какая-то комбинация нервных клеток, сорванная при экспериментальном неврозе, начинает стереотипно работать при любом притекающем к ней импульсе уже вне всякой связи с раздражителем” (52). Причем здесь имеет место

явление “отрицательной индукции”: раздраженные центры как бы “оттягивают” на себя общее возбуждение и в результате оказывают успокаивающее влияние на остальную психику. Не случайно, совершение невротиком каких-то стереотипных действий снижает у него ощущение опасности. Причем, как отмечали П.Жане и И.П.Павлов, если по средствам психотерапии удастся побороть навязчивое состояние, то больной нередко реагирует на это крайней общей раздражительностью и плохим самочувствием.

Одно время в психологии шел спор о том, являются ли навязчивые состояния результатом повреждения аффективной сферы, или же они являются результатом расстройства логического мышления. Давиденков утверждает, что уже Жане и Павлов показали бессмысленность этого спора. Навязчивые состояния – это характерологическое повреждение. Их фоном является тревожно-мнительный характер. “В громадном большинстве случаев именно определенные черты личности – нерешительность, неуверенность в себе и склонность к постоянным сомнениям – интимно связаны с образованием навязчивых состояний” (53).

В связи с этим возникает вопрос: можно ли считать неврологическим больным, например, ученого, который настолько одержим решением какой-то проблемы, что “забывает” обо всем остальном? Ведь нейрофизиологические механизмы такой одержимости те же, что и при навязчивых состояниях. По мнению Давиденкова, эту ситуацию нельзя считать болезнью, так как здесь имеет место сознательная, волевая концентрация, а не самопроизвольное возникновение стереотипных переживаний. Хотя мне кажется, что в каждом конкретном случае наверное трудно судить, насколько “научная одержимость” есть результат волевой концентрации, а на сколько – “навязчивой идеи”. Возможно, этиология такого поведения ничем не отличается от этиологии поведения невротика. Но болезнью оно все-таки не является, потому что социум, в котором живет ученый, не считает такое поведение болезнью. Границы между нормой и патологией относительны. И выходящая за рамки биологической целесообразности *инертность* психических процессов может оказаться целесообразной с социальной точки зрения.

Вообще-то невротические расстройства, по мнению Давиденкова, распространены среди людей повсеместно. Почти все люди знакомы с явлениями, близкими к навязчивым состояниям. Определенные нарушения подвижности нервных процессов можно констатировать у Ж.-Ж.Руссо, И.Канта, Э.Золя, И.П.Павлова и многих других крупнейших деятелей науки и культуры. У животных нервные расстройства встречаются очень редко, да и то преимущественно у собак. В “дикой природе” неврозов вообще нет, так как особь с расстройством нервной системы быстро погибает. Применительно же к человеку, Давиденков считает возможным говорить даже о некоем *парадоксе эволюции*. Эволюционное развитие сознания на функциональном уровне проявлялось в отборе наиболее подвижных и уравновешенных нервных систем. В противном случае человек не мог бы одержать победу в межвидовой борьбе за существование. И в то же время среди *homo sapiens* налицо масса слабых и малоподвижных нервных систем. “Вся эта масса слабых и недостаточно подвижных нервных систем, легко сры-

вающихся при жизненных трудностях, стоит в кажущемся противоречии с неизбежной логикой эволюции” (С.90).

Парадокс эволюции находится в тесной связи с другим вопросом: почему у человека повреждается прежде всего именно *подвижность* нервной системы? Усиление подвижности нервных процессов было “филогенетическим лейтмотивом” на протяжении всей эволюции млекопитающих, так как такая подвижность усиливает возможность выживания особи. Нельзя даже представить случая, когда какой-либо недочет в подвижности нервных процессов оказался бы биологически полезен. Особенно она необходима для человека. “Манипулирование уже с первым орудием и создание первого коллектива – пишет Давиденков – требовало подвижности неизмеримо большей по сравнению с той, которой еще могла удовлетвориться обезьяна” (111). И все-таки именно подвижность нервной системы оказалась у человека наиболее уязвимым для патологии элементом высшей нервной деятельности.

Итак, человек как биологический вид оказался наиболее подвержен повреждениям нервной системы, причем в сфере, наиболее важной для его жизнедеятельности – в сфере подвижности. Как это могло случиться? По мнению Давиденкова, эту ситуацию можно объяснить лишь совместным действием двух факторов. Первый фактор заключается в том, что новые (молодые) признаки являются наиболее изменчивыми и, следовательно, наиболее подверженными возникновению “вредных” мутаций. Второй фактор заключается в том, что возникновение специфически человеческой формы жизнедеятельности уже на ранней стадии привело к прекращению естественного отбора, в результате чего слабые и неуравновешенные особи стали размножаться наравне с сильными и уравновешенными. Эволюция человека явно зашла за биологически целесообразные пределы. Где-то на заре человеческой истории произошел “невротический взрыв”. Человечество начало расплываться за свою же собственную победу. “Прекращение естественного отбора, бывшее самым блестящим достижением эволюции, заключало в себе одновременно и предпосылку для широкого распространения крайне неблагоприятных вариантов нервной системы” (142)¹.

Каковы же последствия экспансии невротиков в первобытном обществе? Уже в познемадленской культуре мы можем заметить какие-то странные признаки. Так, например, вместо реалистичных наскальных изображений ориньякской эпохи, появляются изображения причудливых схем, полулюдей-полуживотных, замаскированных людей и сцен, чей смысл не вполне понятен. Люди явно начинают заниматься какими-то странными делами, едва ли объяснимыми с точки зрения практической целесообразности. Именно в эту эпоху возникает *ритуал*. Как можно объяснить возникновение ритуала? Что это: логическая ошибка или следствие особого до-логического мышления? По мнению Давиденкова – не то, и не другое. Что делает, например австралийский абориген, когда, по свидетельству этнографов, чтобы успеть домой до захода солнца, отламывает веточку и вставляет ее в развилку дерева? Он делает то же самое, что и невротик, который,

¹ Что касается собак, то они страдают по тем же причинам: человек остановил у собак естественный отбор, способствуя тем самым экспансии невротических особей.

выходя из дома, кидает в сторону дома камушек. (Этот клинический случай Давиденков анализирует в начале книги.) Такое действие есть способ снятия тревоги. “Создание разнообразных защитных и охранительных ритуалов, поражающих нас теперь своей бессмысленностью – пишет Давиденков – совершенно совпадает по своему нейрофизиологическому механизму с теми ритуальными действиями, которыми пользуется навязчивый невротик для своего успокоения” (151).

Итак, источник ритуала – страх. Тем самым, мы возвращаемся к старинной мысли, что “страх создал богов”. Большинство современных философов, антропологов и культурологов не только не отрицают этого утверждения, но и уверяют, что страх регулирует почти все формы человеческой жизнедеятельности. “Страх, – пишет в наши дни С.С.Гусев, – является одной из форм становления самосознания (сначала коллектива, а затем индивида), посредством которого люди осмысливают свое бытие-в-мире”¹. Но в чем причина этого страха? Очевидно, что человеческий страх нельзя объяснить лишь развитием животного инстинкта самосохранения, так как он обычно выходит за рамки реальной угрозы биологическому существованию, да и боязнь смерти вовсе не является единственной или главной его составляющей. Кроме того, инстинктом самосохранения нельзя объяснить реакции человека на свой страх. Животное реагирует на угрозу “рационально”: убегает, прячется, кусается или бодается. Человек же отламывает веточку, кидает камушек, осеняет себя каким-либо знаменем и т.п. Современные ученые обычно усматривают причины такого человеческого страха в каких-либо сформированных культурой представлениях, например, в представлениях о “своем и чужом”, “порядке и хаосе”, “познанном и непознанном” и т.п. Но если принять гипотезу Давиденкова, все эти представления – не причина страха, а его результат. Сам же страх обусловлен не какими-то созданными культурой представлениями, и вообще не ментальными состояниями, а исключительно физиологическими причинами: генетически наследуемой “разболтанностью” нервной системы, образовавшейся в результате прекращения естественного отбора. Поэтому, согласно Давиденкову, применительно к первобытному человеку, мы должны говорить не о *страхах*, а о *фобиях*, то есть о болезненных и недостаточно мотивированных состояниях нервно-психической деятельности. На заре цивилизации человечество охватила “универсальная панфобия”.

Итак, культ возник раньше каких-либо религиозных или общекультурных представлений людей. Он базировался не на поисках содействия сверхъестественных сил, а на чисто механическом успокаивающем эффекте. А религиозные представления возникли как рефлексия над культом, как своеобразная форма его объяснения. Но как же люди могли не заметить бесполезность ритуальных действий? “В том то и дело, – отвечает Давиденков, – что эта презумпция о безрезультатности ритуала вовсе не обоснована. Ритуал вполне достигает цели, ради которой он предпринимался” (137). Австралиец, сломавший веточку, снимает общее психическое напряжение и действительно попадает домой засветло; наличие у чукотских рыбаков амулетов позволяет им в самых тяжелых ситуациях не падать духом и справляться с любыми трудностями. Таким образом, ритуалы

действительно необходимы и практичны. И усматривая причины эффективности ритуалов в содействии духов, люди примитивных культур давали этой эффективности вполне рациональное для своего уровня знания объяснение.

Но все-таки есть между ритуалом невротиков и ритуалом первобытных людей одно существенное различие. Современный невротик привязывается к своему личному, индивидуальному ритуалу, который не совпадает с ритуалами других невротиков. Люди же примитивных культур, по крайней мере в рамках одного племени, выполняют одни и те же ритуалы. Объясняя это различие, Давиденков, как мне кажется, и выдвигает свою основную мысль, хотя и не договаривает ее до конца. “Дело в том, – пишет он, – что невротические реакции первобытного человека должны были... подвергаться своеобразному культу, что в конце концов привело к *организации неврозов в определенные большие системы*” (с. 140-141, курсив мой – А.Б.). У первобытных людей, рассуждает ученый, не было ни литературы, ни науки, ни государства, ни собственности, ни даже классового деления. Одно лишь *навязчивое состояние*. И это навязчивое состояние стало тем стержнем, вокруг которого начал образовываться какой-то порядок, компенсирующий всеобщий невротический срыв. По мере того, как возникали другие формы успокаивающего воздействия на психику, механическое повторение ритуальных действий отошло на второй план и приняло индивидуальный характер. Если продолжить эти рассуждения ученого, то напрашивается вывод: все, перечисленные выше блага цивилизации – литература, наука, государство, собственность и даже классовое деление – суть все те же формы проявления навязчивого состояния, которые однако потеснили первоначальный однообразный и примитивный ритуал.

Вопреки обыденному мнению, будто увеличению неврозов способствуют цивилизация и урбанизация, все этнографы и психологи отмечают, что живущие “на лоне природы” дикари отличаются гораздо большей нервозностью, чем жители современных крупных городов. Это объясняется не тем, что, как полагают расистски ориентированные антропологи, у отсталых народов якобы слабее нервно-психическая система, а тем, что слабо развитая культура предоставляет в распоряжение человека гораздо меньше средств компенсации и подавления неврозов, чем высокоразвитая цивилизация. А значит, все то, чем обладает человек современной цивилизации, есть ни что иное, как те самые “*большие системы*”, в которые, по словам Давиденкова, в конце концов организовался невроз.

В последствии Давиденков внес в свою теорию некоторые изменения. В конце 50-х годов ученый стал утверждать, что естественный отбор у человека не прекратился полностью вплоть до наших дней, только исход его теперь подчинен преимущественно социальным факторам. Так, например, выделение служителей культа в особую категорию людей некогда способствовало локализации наиболее аномальных генотипов. Обет безбрачия, принимаемый некоторыми служителями культов, тоже мог способствовать общему оздоровлению человеческого

¹ Гусев С.С. Смысл возможного. СПб. 2002. С. 140.

генофонда¹. Таким образом даже в генетическом плане цивилизации стремятся как-то подавить или ограничить древнюю “невротическую катастрофу”.

Но вернемся к проблеме рациональности первобытного мышления. Как мы видели, Давиденков считает, что ни у первобытного человека, ни у современного невротика логика мышления не нарушена. Позднее, подобные взгляды относительно первобытной культуры отстаивал К.Леви-Стросс. По мнению Леви-Стросса, различие между современной наукой и древней мифологией заключается не в формально-логических операциях, а в используемом материале, прежде всего, в тех признаках, на основании которых создаются категории и строятся классификации². То же самое применительно к психическим больным утверждал М.Фуко. Психический больной отличается от нормальных людей своими представлениями, в рамках которых он вполне логичен. (Фуко говорил о психозах, но все это тем более верно по отношению к неврозам, которые являются “пограничным состоянием” между психическим отклонением и нормой.) А поскольку система представлений задается культурой, постольку границы между нормой и патологией исторически условны³. Таким образом, различия в мышлении людей проявляются не на уровне логики, а, скорее, на уровне семантики.

На мой взгляд, семантические аспекты идей Давиденкова, Леви-Стросса и Фуко могут быть соединены и объяснены на базе “вероятностной модели языка”, предложенной в 70-х годах прошлого века В.В.Налимовым. Основная мысль Налимова состояла в том, что каждый языковой знак вероятностно-статистическим образом связан с множеством его смысловых значений, образующих априорную функцию распределения смысла. Речевой акт в конкретном контексте актуализирует одно из этих смысловых значений. Нарушения возникают тогда, когда какое-то смысловое значение жестко фиксируется и не меняется в зависимости от изменения контекста. Причем, когда фиксируются априорно маловероятные смыслы, мы имеем дело с психическим заболеванием. В своей книге «Вероятностная модель языка», Налимов, со ссылкой на психофизиолога И.М.Фейгенберга, отмечает, что те смысловые значения, которые у здорового человека находятся где-то в “хвостовой части” функции распределения, у больных шизофренией “возникают сознанием с такой же вероятностью, что и главные смысловые значения, нарушается не логика, а семантика”⁴. От себя добавлю, что может быть отличие невротических больных от больных психических состоит только в том, что невротики цепляются за более вероятные смысловые значения, а сумасшедшие – за менее вероятные. Но в обоих случаях нарушаются механизмы перестройки вероятности распределения смысла при изменении контекста. Причем психофизиологической основой подобных состояний наверняка является все та же патологическая *инертность* нервных процессов. Привязанность к какому-то одному смыслу – это тоже навязчивое состояние, может быть даже это “семиотическая основа” всякого навязчивого состояния.

Если мы теперь вновь обратимся к культуре, то должны будем прежде всего констатировать ту банальную мысль, что в основе всякой культуры лежит традиция. Традиция – это то, что обеспечивает единство и преемственность в рамках каждой национальной культуры. *Единство и преемственность* чего? Разумеется, смысловых значений знаков, так как культура есть ничто иное как знаковая система. Таким образом, та или иная культура сохраняется настолько, насколько в постоянно меняющихся ситуациях не меняются смысловые значения знаков, из которых она состоит. И, напротив, изменение культуры есть адекватная изменению ситуации перестройка априорных функций распределения смысловых значений ее знаков. Различия функций распределения смысловых значений определяют различия между культурами. Следовательно, в основе культурного богатства и разнообразия человечества лежит все та же патологическая, то есть выходящая за рамки биологической целесообразности, *инертность* нервно-психических процессов.

Таким образом, теория Давиденкова позволяет не только непротиворечиво объяснять формирование первобытного ритуала и мифа, но и описывать динамику дальнейших культурных процессов. Я, конечно, отдаю себе отчет в том, что большинству современных культурологов эта теория покажется наивной и грубой. Ее очень легко обвинить в том, что она сводит сложные социально-культурные процессы к элементарным механизмам функционирования высшей нервной деятельности. Но, во-первых, эта теория вовсе не претендует объяснять все культурные процессы. Она, например, не отвечает на вопрос, каким образом закрепляется за тем или иным ритуалом его успокаивающее действие: имеют ли здесь место чисто случайные ассоциации, или мы имеем дело с некими символическими отношениями. А не отвечая на этот вопрос, теория Давиденкова не может ответить и на общий вопрос о формировании смыслов культуры. Последнее – действительно вопрос культурологи, семантики, герменевтики и т.п.. Во-вторых, само убеждение, что теория культуры может быть только “сложной”, и что она во всех случаях обязана избегать какой бы то ни было редукции к физиологическим процессам – типичный “гуманитарный предрассудок”, возникший на исходе XIX века по идеологическим причинам, обсуждение которых увело бы нас далеко от темы настоящей статьи.

Итак, теория Давиденкова, на мой взгляд, может быть осмыслена с точки зрения новых идей в культурологии, неврологии и генетики. По крайней мере, она может способствовать “наведению мостов” между этими дисциплинами. А это уже немаловажно. Ведь единство научного знания – не позитивистский предрассудок, а методологическое требование, вытекающее из единства этого мира.

¹ См.: Берг Р.Л., Давиденков С.Н. Наследственность и наследственные болезни человека. Л., 1971. С.121-122.

² См.: Леви-Стросс К. Первобытное мышление. М., 1994.

³ См.: Фуко М. История безумия в классическую эпоху. СПб., 1997.

⁴ Налимов В.В. Вероятностная модель языка. М., 1974. С. 110.

А.Ф.ЛОСЕВ И Э.КАССИРЕР: ЛИНГВОФИЛОСОФСКИЕ ПАРАЛЛЕЛИ

В творчестве А.Ф.Лосева значительное место занимает исследование философских проблем языка. О важности обращения к языку как предмету изучения он многократно повторяет в «Философии имени»: «Без слова и имени нет вообще разумного бытия, разумного проявления бытия, разумной встречи с бытием... невозможно всё-таки, немислимо отрицать могущество и власть слова, в особенности в наше, пусть позитивистическое время. Слово – могучий деятель мысли и жизни... Без слова нет ни общения в мысли, в разуме, ни тем более активного и напряженного общения. Нет без слова и имени также и мышления вообще»¹. «В слове, и в особенности в имени, – всё наше культурное богатство, накапливаемое в течение веков... В слове и имени – встреча всех возможных и мыслимых пластов бытия...»². «Тайна слова заключается ... в общении с предметом и в общении с другими людьми. Слово есть выходжение из узких рамок замкнутой индивидуальности. Оно – мост между “субъектом” и “объектом”. Живое слово таит в себе интимное отношение к предмету и существенное знание его сокровенных глубин... Имя предмета – арена встречи... познающего и познаваемого. В имени – какое-то интимное единство разъятых сфер бытия, единство, приводящее к совместной жизни их в одном цельном, уже не просто “субъективном” или просто “объективном”, сознании... Без слова и имени человек – вечный узник самого себя...»³.

В лингвофилософии Лосева, основу которой составила работа «Философия имени», наиболее зримо проявились, с одной стороны, приверженность линии верующего разума, с другой – осмысление действительности на путях восточно-христианской патристики. Обе линии удивительным образом переплетаются в творчестве выдающегося отечественного мыслителя, порождая порой очевидные отступления от заявленной приверженности следовать принятым направлениям в учении о языке.

Основной лосевского подхода к лингвофилософским проблемам, сформировавшегося вследствие погружения в античность, явилось увлечение диалектикой. «...Я категорически утверждаю, – подчёркивает А.Ф.Лосев, – что истинная диалектика всегда есть непосредственное знание»⁴. По поводу использования диалектики философ пишет: «Разрабатывая систему логической конструкции имени, я всегда стоял на *диалектической* точке зрения. Это – то, что как раз наименее изменялось в моих работах и до 1923 года, и после этого»⁵. И более того, он считал, что «единственный правильный и полный метод философии... есть метод *диалектический*». «Диалектику я считаю единственно допустимой формой фило-

софствования»¹. Следствием этого было выведение положений, противоречащих учению восточной церкви: а) Имя выше сущности; в) Пентада вместо Троицы².

Заявленная Лосевым в «Философии имени» установка на онтологизм в точности выдерживается им. Другое дело – характер онтологизма: сущностный или энергетический. Говоря о сущности, Лосев имеет в виду по преимуществу Божественную Сущность. Следует отметить, что философ изначально исходил из совершенно верной, с точки зрения богословия, позиции по поводу различения в Боге сущности и энергии: Бог познаваем в своих энергиях и абсолютно непознаваем по своей сущности. Отправным пунктом размышлений Лосева является именно этот факт.

Но что получается на деле? Бог, хотя и не постижим по сущности, но каким-то образом сущность Божия всё-таки оказывается постижимой через энергии. В «Философии имени» Лосев вполне сознательно делает этот переход: от изучения энергий к изучению сущности в свете энергий. «Одно дело – изучать действия энергий, и другое дело – изучать в свете энергий самую сущность»³. Поэтому всё изучение предметной структуры имени, по сути, является изучением сущности как таковой. (У Лосева структура имени делится на до-предметную и предметную).

Сущность, по Лосеву, имеет диалектическую структуру. Действительно, если сущность познаваема, то она должна иметь какую-то структуру. При этом сущность дорастает у Лосева до имени (пятый элемент диалектической структуры). «Имя... есть расцветшее и созревшее сущее. Диалектически вывести имя и значит вывести всю сущность со всеми её подчинёнными моментами»⁴. Лосев превосходит в диалектической разработанности сущности Гегеля, у которого в его диалектике все же сохраняется триада. Философ до того был увлечен античностью, что посчитал четвёртый и пятый элементы Пентады (Тело и Имя соответственно) всего лишь неким “диалектическим развитием” того, что Вселенские Соборы уже постановили по поводу 2-го и 3-го лица Пресвятой Троицы. Диалектика не стоит на месте, двигается дальше, и вот Троица дорастает у Лосева до Четверицы (Тетрактиды) и далее до Пентады. «Имя есть высшая точка, до которой дорастает первая сущность, – с тем, чтобы далее ринуться с этой высоты в бездну инобытия»⁵. Лосевская Первосущность диалектически “переходит” в своё “инобытие”, с тем чтобы отразить в себе, в той или иной мере, эту Первосущность. Чем дальше отстоит тварное бытие от Источника бытия, тем меньше оно отражает в себе признаки Первосущности.

Однако соответствующего представлениям патристики понятия “кеносиса” Божества в лосевской диалектике нет, как неприемлемо для духа восточно-христианского богословия лосевское холодное и целиком затемнённое физическое пространство, лишённое всякой рациональности, точнее, логосности, полного расплытия и уничтожения первоначальной разумности тварного бытия в

¹ Лосев А.Ф. Бытие – имя – космос. М.: Мысль. 1993. С. 627.

² Там же. С. 628.

³ Там же. С. 642.

⁴ Там же. С. 618.

⁵ Там же. С. 615.

¹ Там же. С. 617.

² Там же С.147–155.

³ Там же. С. 695.

⁴ Там же. С. 745.

⁵ Там же.

глубинах Космоса-Хаоса. Бог пришёл в мир, как человек, “неслиянно и нераздельно” объединил в себе две природы и тем самым освятил через человека самые глубины материального бытия. Человек теперь должен прийти к Богу и вместе с собою привести к нему весь тварный мир. Таков, согласно святоотеческому учению, был замысел Бога относительно его творения. Кеносис Божества был необходим для осуществления творения. Пантеизм же русской религиозной философии начала XX в. заключался не в неоплатоническом угасании бытия по мере удаления от Абсолюта, а в апокалиптическом откровенном – “Бог будет всё во всём”.

Лосев шёл по пути пантеизма, но уклонился от него, избрав диалектику в качестве “единственно-философского” метода. Диалектика не пуста и не бесплодна, подтверждением чему является лосевская философия имени, в которой диалектический метод тесно переплетён с методом феноменологическим (обнаружение *эйдосов* бытия). Но, будучи абсолютизирован, диалектический метод ведёт к неизбежному расхождению с действительностью, которая не даёт уловить себя каким-либо чисто умственным, мыслительным инструментом. Диалектика, согласно Лосеву, это “щупальца”, которыми мы схватываем действительность.

В такой области, как богословие, в которую Лосев неизбежно заходит в силу изначальной устремленности его учения об имени к онтологизму (поиски бытийственной, а не только гносеологической истины), применение диалектического метода оказывается просто недопустимым и ведёт к абсурдным утверждениям типа “тварь абсолютно во всём тождественна своему Творцу”. Диалектика как формальный метод в том и заключается, по мысли Лосева, что позволяет отождествить сущность с “иным” (или “иное” с сущностью) и вывести всё из сущности. “Иное” есть ничто, с точки зрения диалектики. Но “иное” как сотворённое, “иное” как тварь уже даёт и новое сопряжение между “Одним” и “иным”, между Творцом и тварью, не сводящееся к привычным диалектическим приёмам, в результате которых в общем-то не появляется ничего нового по сравнению с уже имеющимся, так что весь мир становится порождением сущности. “В первозаданной, как и во всякой другой, сущности ничего не может быть такого, чего бы не было в мифической первоиссушенности... Первозаданная сущность целиком воспроизводит первоиссушенность, с сохранением решительно всех её диалектических моментов...”¹.

Данный тезис не может быть верным с богословских позиций, даже если отставить на время спорность употребления самого термина “сущность”². По В.Н.Лосскому, Бог творит нечто новое, а не просто отличное от Себя, Бог “полагает” рядом с Собой, не вне Себя, но и не внутри Себя³. И это полагание рядом с Собой чего-то нового предполагает, в том числе, и возможность наличия творческой свободы для творения (человека), который помимо созерцания логосов творения волен создавать и свои собственные интеллектуальные символы, т.е. свою собственную рациональность.

¹ Там же. С. 676.

² Об особенностях использования категории “сущность” в лингвофилософии и в частности у Лосева см.: Степанов Ю.С. В трехмерном пространстве языка. М., 1985. С. 9–65.

³ См.: Лосский В.Н. Очерк мистического богословия восточной церкви. С. 70.

Но если вернуться к тезису Лосева, то, очевидно, что в рациональном плане, в творении не может быть ничего, чего не было бы в Творце (т.е. нет никакой тварной рациональности, а есть одна Божественная рациональность). Здесь можно согласиться с философом только в том смысле, что в “данности” тварного бытия не может быть ничего, что не было бы задумано Творцом, поскольку всякая вещь имеет свой логос (существует “идея” вещи – “мысль-воление” Бога об этой вещи). Однако сама возможность тварной рациональности заложена Богом в логосе человека, без неё мир культуры, науки, философии был бы просто невозможен. Философия, в частности, возможна только как свободное творчество, чему примером является и творчество самого Лосева, с его непохожестью и “не-тождественностью” с творчеством других русских философов, в том числе и в отношении разработанной ими терминологии (в частности, “символ” Лосева сильно отличается от, скажем, “символа” Флоренского). Первозаданная сущность, по мысли Лосева, должна полностью повторять Первоиссушенность в инобытии, т.е. быть Её символом. Иными словами, рядом с Божественной абсолютностью у Лосева появляется другая абсолютность, во всём тождественная с первой.

Вынужденная несвобода Лосева в выборе предмета исследования, ограничение себя античностью сыграли, несомненно, решающую роль в подобного рода несогласованности с отстаиваемой им традицией богословия восточной церкви. Недооценка Лосевым фактора человеческой свободы в творении языковых форм связана с тем обстоятельством, что истинный дух восточной церкви – не подавление человека, но, напротив, раскрытие подлинной свободы человека, – к сожалению, не всегда побеждал на практике, хотя известные представители богословской науки не только в теоретическом, но и в практическом плане своей приверженностью истине, своей жизнью отстаивали идею человека как образа Божьего. Свидетельство этому – учение о двух волях во Христе, идея Бога и идея человека, являющиеся центральными в богословии преп. Максима Исповедника, учение о человеке, о феномене человеческой культуры Гр. Паламы.

Помимо приверженности восточно-христианской патристике Лосев в формировании своего философского учения об имени апеллирует к современной ему европейской мысли. В работе «Античный космос и современная наука» он пишет: “Я воздерживаюсь от параллелей с учением об имени в новой философии. Но есть два явления, на которые не могу не указать, – до того они поразительны. Первое – это диалектика языка у Гегеля... Второе – это полученное мною перед самым печатанием моей книги исследование Е. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*...”¹. Лосев приводит отрывок из кассиреровской «Философии символических форм»: “Познание, язык, миф, искусство – все они не просто зеркала, отражающие данное бытие, внешнее или внутреннее, таким, какое оно есть; они – не индифферентные опосредования, а, скорее, источники света, условия видения и начала всякого формирования”².

Почему Эрнст Кассирер с его пониманием языка как одной из символических форм, с его признанием формотворчества в сфере языка может в какой-то степе-

¹ Лосев А.Ф. Бытие – имя – космос. С. 403.

² Кассирер Э. Философия символических форм. М., СПб., 2002. Т. 1. С. 28.

ни дополнить понимание лингвофилософии Лосева? Кассирер отталкивался от Гегеля с его диалектикой, где индивидуальность приносится в жертву общему, служит материалом для этого общего, поглощается им. В действительности, на практике Гегель с его идеалом человеческой свободы уже давно был преодолен. (Общее не довлеет над личностью). В своей «Философии символических форм» Кассирер расширил область исследования сферы познания от научного (точного) знания, идеалом которого является математическое знание, до познания вообще, включив сюда всю область гуманитарных наук. Осознав ограниченность современной ему общей теории познания, он попытался найти свой подход к изучаемой области. Так, наряду с научным познанием право на существование получают в его исследовании и другие формы познания – язык и миф, а также искусство, представляющие собой, по Кассиреру, “область чистой субъективности”¹. Каждая форма познания рассматривает действительность с особой, только ей присущей точки зрения. Философ обосновывает значимость каждой символической формы и её роль в универсальном созидании духа.

Согласно Кассиреру, само познание является своего рода формотворчеством – свободным творением форм. По его словам, все различные духовные функции объединяет то, что всем им свойственна “изначально-творческая сила”, коренным образом отличающая их от простой способности воспроизведения. Кассирером подчёркивается творческая активность процесса познания. Он полагает, что любая духовная функция содержит в себе “самостийную энергию духа, придающую простому наличному бытию определенное “значение”, своеобразное идеальное содержание”². Не отображение, но порождение реальности свойственно каждой из функций духа, “не столько оформление мира... сколько формирование мира...”, как пишет Кассирер³. Сам дух в процессе своей объективации (самооткровения) порождает различные формы. Каждая из духовных функций, по Кассиреру, представляет собой особую энергию духа. Их “специфическая направленность” формирует (в каждом случае) особую предметную область. “Последнее прибежище объективности” при этом оказывается перемещённым в “мыслимое объективное”. Дух, по Кассиреру, познаёт самого себя, но не внешнюю ему действительность. Цель, достигаемая различными духовными функциями, при всем их различии, едина – это “преобразование мира пассивных впечатлений... где дух сперва томится в заточении, в мир чистого духовного выражения”⁴. Активность духа с присущими ему духовными силами и энергией творит в каждом случае особый мир символических форм.

Пытаясь преодолеть логицизм гегелевской системы, сохранив при этом своеобразии каждой из них (единство форм и уникальность их конкретного содержания), Кассирер задаётся целью найти тот общий для всех духовных функций момент, то “опосредствующее звено”, ту “срединную сферу в духе”, которая позволили бы соединить между собой все духовные формы и сохранить при этом

¹ Там же. С. 7.

² Там же. С. 15.

³ Там же. С. 17.

⁴ Там же.

своеобразие каждой из них. Такая срединная сфера духа была найдена Кассирером в понятии “символа”¹.

Что касается языка как особой символической формы, то он “становится основным средством духа, так как благодаря ему происходит наше прогрессивное движение от мира элементарных ощущений к миру созерцания и представления. Он уже в зародыше заключает в себе интеллектуальную работу, продолжающуюся потом в образовании понятия, специального научного термина, логического формального единства”. Хотя язык (впрочем, как и все остальные духовные формы) и “выступает с претензией на объективность и ценностную значимость” и даже представляется “в качестве подлинного ядра объективной “действительности””, но, тем не менее, согласно Кассиреру, мир языка, по сравнению с миром чистой науки, является лишь первой ступенью освобождения духа. Именно научное познание творит истинно духовный (умопостижимый) мир².

В лосевских работах о языке особенно явно проявилось влияние «Философии символических форм» Кассирера. О том, что Лосев испытал на себе это влияние, он отмечает в предисловии к «Философии имени»: “Феноменологическое учение Гуссерля...<и> ещё важнее учение Кассирера о “символических формах”... это те направления мысли, которые целиком входят в мои концепции, и я многому научился бы здесь, если бы не предпочитал идти совершенно самостоятельным путём”³.

И Кассирер, и Лосев не относят язык только к субъективному или объективному. Лосеву было важно подчеркнуть объективный характер языка, и он понимает язык как энергию вещи, как объективную энергию. Кассирер, вслед за Гумбольдтом, представляет язык как энергию духа но, в конечном счёте, в отличие от Лосева, как субъективную энергию, как энергию субъекта – не отдельного лица, а целой нации, народа-носителя языка. И то, и другое в пределе совпадают: объективная энергия вещи, по Лосеву, “почивает” на субъекте и в нём находит своё “выражение”. Энергемы вещи воплощаются в человеке, и субъективная энергия отдельного народа – язык – так или иначе выражает объективные, общезначимые, универсальные ценности.

В отличие от Кассирера, Лосев понимает всякий символ как язык. (У Кассирера язык лишь одна из символических форм.) Символ понимается Лосевым как энергия сущности. В таком понимании область языка дорастает до области символического вообще. И кассиреровские символические формы как явления человеческой культуры (язык в узком смысле слова, миф, искусство, наука) становятся частным случаем языка. У Лосева центральным понятием философии языка является Имя (или энергия – в лосевской терминологии это одно и то же) Божественной Первосущности. Другие имена и слова, по Лосеву, это “частичные проявления Имени в инобытии”⁴.

Слово, по Лосеву, можно понимать, как объективную энергию, или энергию только объекта (вернее, как творческую энергию Личности, создавшей объект).

¹ Там же. С. 21.

² Там же. С. 22–24.

³ Лосев А.Ф. Бытие – имя – космос. С. 615.

⁴ Там же. С. 745–746.

Согласно же Кассиреру, слово понимается как *субъективная* энергия (энергия субъекта, индивидуального или коллективного, создавшего словесную символическую форму). Если же мы хотим сохранить и объективный характер языка (т.е. его онтологическую укоренённость, онтологизм слова, имени) и одновременно подчеркнуть активный, творческий характер процесса познания (активное, энергичное, деятельное участие субъекта в познании), то надо признать и то, и другое, т.е. факт двуэнергичности, или сложной энергичности языка. Святоотеческое понятие синергии (совместного действия двух энергий – Божественной и человеческой) как раз было призвано отразить достигаемое на высшем, философском уровне созерцания соответствие слова реальности. Соответствие нашей, человеческой энергии, представленной словом, энергии Божественной создаёт ту гармонию, которая, воздействуя на душу человека, порождает в ней ощущение прекрасного. Таким образом, взгляд Кассирера на язык со стороны субъекта поглощает объект в субъекте; позиция Лосева со стороны объекта поглощает субъект в объекте.

Между «Философией имени» Лосева и его более поздними исследованиями в области лингвофилософии существует некоторое несоответствие, что нередко отмечают исследователи его творчества. «Наиболее парадоксальной, но вместе с тем и выразительной иллюстрацией глубинной зависимости между общей религиозно-философской позицией Лосева и анализируемыми им частными гуманитарными проблемами является его оригинальная лингвистическая концепция. В тех работах, в которых непосредственным предметом лосевских исследований стал естественный язык, Лосев утверждает, казалось бы вопреки его имяславческим взглядам, наличие принципиальных различий между коммуникативным символизмом, напрямую связанным с энергией Первосущности (т.е. предметом лосевской философии языка 20-х гг.), и сферой непосредственно человеческого языка. Различия эти связаны с изменением статуса категории «иноного»: если в сфере Первосущности «иное» мыслилось лишь как принцип самосознания личности, то применительно к естественному языку «иное» – это реальная, значимая сама в себе субстанция, вступающая тем самым в права носителя явленной сущности и даже их в некоторой степени оформителя. Это – человеческое сознание, пользующееся языком в коммуникативных и гносеологических целях...»¹.

Сам же Лосев в своих более поздних работах преодолевает «излишний онтологизм» ранней лингвофилософской концепции. Под «излишним онтологизмом» подразумевается подавление Первосущностью всего, что есть «иное» по отношению к ней самой, навязывание одного-единственного возможного взгляда на предмет. Таким образом обнаруживается несколько иная позиция по отношению к взаимоотношению сущности и «иноного». Сама Божественная Сущность, оставаясь никак не затронутой всеми изменениями в сфере Своего «иноного», может, тем не менее, действительно задавать для этого «иноного» некие ориентиры (ценностные и гносеологические, этические и эстетические), ни в коем случае не навязывая их, но предоставляя право выбора *свободной* «иной» субстанции. Так что эта «новая» субстанция может в некотором смысле оформлять (кассиреровское

формотворчество) предоставляемый ей материал, выступать не просто «отобразителем» уже имеющихся форм, а отливать эти формы самостоятельно.

Лосев стремится дать самое широкое определение языка, посмотреть на язык с самой общей точки зрения. «Язык есть предметное обстояние языка, и обстояние – смысловое, точнее, – выразительное, и ещё точнее – символическое. Всякая энергия сущности есть... язык, на котором говорит сущность с окружающей её средой. Всякий символ есть языковое явление»¹. Лосев предельно расширяет область языковых явлений. Язык выступает как энергия сущности, причём под сущностью им подразумевается, в первую очередь, Божественная Первосущность или просто первосущность (т.е. нетварная), в отличие, скажем, от первоизданной сущности, в которую лосевская первосущность переходит как в своё инобытие². В том случае, если мы имеем в виду энергию первосущности, мы получаем Имя первосущности. Все остальные имена и слова приобретают смысл благодаря их причастности к Имени³.

Безусловно, у вдумчивого читателя Лосева не может не возникнуть следующий вопрос: насколько правомерно подобное расширение понятия слова, имени? Ведь при таком широком понимании языка философия языка (или философия имени) становится у Лосева «философией просто»⁴. Однако, вслед за Кассирером, здесь можно только повторить, что рассмотрение языка в соответствии с его философским содержанием и с точки зрения определенной философской «системы» – это рискованное предприятие, на которое со времен первых основополагающих трудов Вильгельма фон Гумбольдта не отваживался, пожалуй, никто.

Лосев отважился на построение «системы» имени. Она включает в себя 67 диалектических моментов, в числе которых *фонетические, семематические, поэтические, собственно ономатические*, а также такие, как, скажем, *грамматический, риторический и стилистический* моменты⁵. «Не будем удивляться, – пишет Лосев, – столь сложно развитой логической системе, наблюдаемой нами в имени, или слове. Нельзя ведь забывать того, что слово рождается наверху лестницы существ, входящих в живое бытие, и что человеком проделывается огромная эволюция, прежде чем он сумеет разумно произнести осмысленное слово. Проанализировать слово до конца значит вскрыть всю систему категорий, которой работает человеческий ум, во всей их тесной сращённости и раздельном функционировании. Вот почему всякое знание и всякая наука есть не что иное, как знание и наука не только в словах, но и о словах. Выше слова нет на земле вещи более осмысленной. Дойти до слова и значит дойти до смысла»⁶. Этим же оправдывается у Лосева «громоздкий аппарат понятий, привлеченных... в целях анализа слова»⁷.

¹ Лосев А.Ф. Бытие – имя – космос. С. 686.

² Там же. С. 745.

³ Там же. С. 192.

⁴ Там же. С. 746.

⁵ Там же. С. 740–742.

⁶ Там же. С. 742.

⁷ Там же.

¹ Русская философия. Малый энциклопедический словарь. М.: Наука, 1995. С. 325.

Онтологическое направление в отечественной лингвофилософии всегда заявляло о действительном существовании неких абсолютных ценностных и гносеологических ориентиров, тесно связанных между собой. При этом подразумевается, что человек способен найти искомое, ориентир, о чём будет иметь внутреннее свидетельство (совпадение двух энергий – божественной и человеческой). Предметная сущность слова, по Лосеву, а точнее, одна из бесчисленных Божественных энергий, которая служит и ориентиром, и заданием, и целью, существует сама по себе, так как иначе неминуем отказ от онтологизма, и слова превращаются в искусно опутывающую нас паутину (Л.Витгенштейн), тонкую вуаль (Э.Кассирер), игру символов, за которой ничего не стоит. В противовес склонной к номинализму европейской школе философии языка русская лингвофилософия выдвигает тезис о реальном существовании гносеологических и ценностных ориентиров.

Русская лингвофилософия в лице крупнейших своих представителей всегда старалась опираться на восточную патристику как на отправную базу своих размышлений о языке. И работы Лосева тоже свидетельствуют об этом. Другой вопрос – насколько легко удавалось совместить строгое следование традиции восточной патристики с приверженностью методичному европейскому взгляду. Отправным пунктом разрешения возникающего противоречия в отечественной лингвофилософии было незыблемое представление о том, что слово имеет глубокую укоренённость в бытии, что оно онтологично, в отличие от проявившегося на Западе уклона в номинализм, выразившегося в представлении о слове как *o flatus vocis*.

Лосев уже в «Философии имени» затронул темы столь значительные и столь типичные именно для русского ума, что они не могут оставить равнодушным отечественного читателя. И в то же время масштаб творческой личности Лосева, его эрудиция и его всегдашнее желание идти непроторенным путем делают его «Философию имени» явлением неординарным и находящимся в границах традиции отечественной лингвофилософии. Сравнение ранних и более поздних его произведений показывает движение от жесткой детерминированности сферы языка сверху (слово, имя как явление Первосущности) к более гибкой схеме взаимодействия между Первосущностью и простым человеческим словом как индивидуальным выражением личности, что было естественным следствием использования диалектики и феноменологии.

Поздний Лосев преодолевает “излишний онтологизм” (т.е. уклон в детерминизм) своих более ранних конструкций. Учение о сущности, о первооснове удачно дополняется в его более поздних работах представлением о неповторимости авторского стиля, рассуждениями об авторе речевой конструкции как о творце формы. В этом смысле лосевская лингвофилософия перекликается с лучшими западными работами по философии языка, культуры, науки (здесь имеется в виду, в первую очередь, Кассирер и его «Философия символических форм»). Беря за основу своей философии восточно-христианскую патристику, что обеспечивало ему прочный фундамент для онтологизма, Лосев в своей лингвофилософии разрабатывал ту область, где без учёта человеческого слова уже просто не обойтись. Так, наблюдаемое в его более ранних философских работах о языке пре-

небрежение к слову заменяется у Лосева интересом к последнему, в чём выражается некий более высокий синтез восточного онтологизма и западного психологизма. В личности Лосева как ученого и философа отразилось стремление русской лингвофилософии к универсализму, её желание сочетать в себе всё лучшее, что накопила мысль человеческая как на Востоке, так и на Западе.

Более широкий, чем принято считать на Западе, взгляд на язык вообще и на слово в частности характерен для русской философии. Л.П.Карсавин в этой связи подчёркивал значимость обычного словоупотребления для философского исследования, часто ссылаясь при обсуждении метафизических вопросов на способы использования того или иного слова в естественном языке. “Язык наш глубоко-мысленнее и “метафизичнее”, чем кажется”¹. Тот факт, что Кассирер считал язык лишь начальным этапом на пути к подлинному освобождению духа, которое понастоящему осуществляется только в науке как высшей символической форме, оспаривается в русской лингвофилософии. Она видит уже в человеческом слове результат глубокой “метафизической” работы мысли. Язык представляется ей не как зачаток творческой деятельности, как у Кассирера, но как она сама.

Лингвофилософские построения Лосева существенно обогатили отечественную философию в XX в. творческим переосмыслением на материале языка традиций восточной патристики и методов, применяемых европейскими мыслителями в изучении философии языка. Исследования выдающегося русского мыслителя в значительной степени укрепили теоретические и методологические основания онтологического направления в отечественной лингвофилософии, во многом предопределили его развитие в XX в.

¹ Цит. по: Алексеев П.В. Философы России 19–20 столетий. М., 2002. С. 418.

А. В. Малинов

**К. Н. БЕСТУЖЕВ-РЮМИН:
ОЧЕРК ТЕОРЕТИКО-ИСТОРИЧЕСКИХ И ФИЛОСОФСКИХ ВЗГЛЯДОВ
(к 175-летию со дня рождения)**

Бестужевы два брата. Профессор – порченый наукой. Был добрый. Теперь профессор, писатель славянофил, и – воспоминание о человеке.

Из дневника Л.Н. Толстого (21 июня 1881 г.)

ПРЕДИСЛОВИЕ

Помимо крупных деятелей русской науки есть мыслители, так сказать, «второй величины», скромные труженики, без которых, однако, не возможно представить развитие научной и философской мысли. Их часто именуют эпигонами, но без их постоянных усилий не сложилась бы научная традиция. К числу таких ученых принадлежал Константин Николаевич Бестужев-Рюмин (1829–1897), вошедший в историю русской науки не только и не столько своими трудами по русской истории, сколько преподавательской и организаторской деятельностью в Санкт-Петербургском университете, Санкт-Петербургском славянском благотворительном обществе и, особенно, на Высших женских курсах, заслуженно получивших наименование «бестужевских». Была еще одна сторона исследовательской деятельности Бестужева-Рюмина практически не привлекавшая внимание историков русской мысли – философия и методология истории¹.

¹ Р.А. Киреева, автор последней по времени монографии о Бестужеве-Рюмине, вышедшей в 1990 г., сосредоточивая свое внимание на историографических работах ученого, специально выделяет и почти не исследованное теоретико-методологическое направление его исследований. «Бестужеву-Рюмину, – пишет она, – не удалось завершить «Русскую историю». Но и сделанное им значительно. Собрал и прокомментировал огромный источниковедческо-историографический материал, так сказать, фундамент исторической науки, он многим посодействовал и тому, что вскоре стало называться методологией истории. Эту сторону научной деятельности Бестужева-Рюмина ценили его ученики, но на это не обращалось внимания в последующей литературе»

Внешняя сторона жизни Бестужева-Рюмина не богата яркими событиями, хотя и показательна в качестве судьбы потомка старинной, но не богатой дворянской семьи. Бестужев-Рюмин родился 27 мая 1829 г. в имении своего отца в с. Кудряшки Горбатовского уезда Нижегородской губернии и был назван в честь великого князя Константина Павловича, у которого одно время служил его родитель. По окончании гимназии в 1847 г. он поступил в Московский университет с намерением заниматься историей, но в скором времени перешел на юридический факультет, устранный, по его собственному признанию, обширным преподаванием грамматики и привлеченный преподавательской манерой П.Г. Редкина. Там он слушал лекции К.Д. Кавелина, Т.Н. Грановского, П.Н. Кудрявцева, С.М. Соловьева. Это и предопределило его последующие научные занятия. Закончив Московский университет кандидатом юридического факультета, Бестужев-Рюмин, потерявший к тому времени отца и оказавшийся в серьезном материальном затруднении, был вынужден заняться журналистикой и в 1859 г. по приглашению А.А. Краевского переехал в Петербург, где стал постоянным сотрудником и членом редакции «Отечественных записок». На журналистском поприще он выступил как автор многочисленных рецензий, а также статей критического и исторического характера.

Журналистская школа, а с возрастом и телесные недуги предопределили преобладание в наследии Бестужева-Рюмина «малых» жанров: рецензий, историографических очерков и портретов, позднее – некрологов. Из крупных произведений историка можно назвать его диссертацию «О составе русских летописей до конца XV в.», защита которой состоялась 16 мая 1868 г. в Санкт-Петербургском университете. На основе отзыва декана историко-филологического факультета И.И. Срезневского Бестужеву-Рюмину была присвоена докторская степень, миновавшая степень магистра. В 1872 г. вышел первый, а в 1885 г. второй том его «Русской истории», написанной на основе курса лекций, читавшегося в Санкт-Петербургском университете, где с 1865 по 1882 г. он занимал кафедру русской истории, приглашенный на нее по протекции того же И.И. Срезневского.

Еще в 1864 г. Бестужев-Рюмин бы приглашен преподавать русскую историю великому князю Александру Александровичу, будущему императору Александру III. И затем в течение восемнадцати лет преподавал русскую историю другим членам императорской фамилии.

После защиты диссертации академическая карьера Бестужева-Рюмина развивалась вполне благополучно. 31 мая 1868 г. он был утвержден в звании экстраординарного, а 11 апреля 1869 г. – ординарного профессора. С 1867 по 1877 г. Бестужев-Рюмин читал лекции в Императорском историко-филологическом институте, а с 1877 г. на женских курсах. Министр Д.А. Толстой, руководствуясь решением правительства 1876 г. об открытии в университетских городах женских курсов, предложил в Санкт-Петербурге две кандидатуры: А.М. Бутлерова и Бес-

(Киреева Р.А. К.Н. Бестужев-Рюмин и историческая наука второй половины XIX века. М., 1990. С. 122.). Рассматривая бестужевскую концепцию русской истории, Р.А. Киреева отмечала: «Значительно интереснее теоретико-методологические размышления Бестужева-Рюмина об исторической науке, о задачах историка и о других вопросах, тем более что в последние десятилетия данная сторона его научного наследия почти совсем не рассматривалась». (Там же. С. 108.)

тужева-Рюмина. После отказа А.М. Бутлерова, Бестужев-Рюмин приступил к организации Высших женских курсов в Санкт-Петербурге, за которыми вскоре закрепилось название «бестужевских». Организацией курсов и преподаванием на них историк занимался безвозмездно, а во время первого набора был вынужден проводить собеседование со слушательницами у себя на дому в кабинете, так как еще не было найдено отдельного помещения для курсов. По мнению С.Ф. Платонова, «Практическая деятельность К. Н-ча в Славянском благотворительном обществе и на курсах остановила его ученые работы»¹, а также окончательно подорвала его и без того слабое здоровье². Осенью 1882 г. он был вынужден оставить преподавание и на два года уехал за границу для поправления здоровья. Однако заметного улучшения не наступило и в конце 1884 г. он окончательно покинул университет. В 1885 г. историк вновь ездил в Италию на лечение. После возвращения в его деятельности, по слову С.Ф. Платонова, наступило «затишье». Какое-то время (1885–1887) он редактировал «Известия славянского благотворительного общества». 3 марта 1890 г. Академия наук избрала Бестужева-Рюмина своим действительным членом и это несколько оживило его деятельность, но не надолго: в ноябре того же года произошло кровоизлияние в мозг. Русское археологическое общество 15 декабря 1890 г. избрало Бестужева-Рюмина своим почетным членом. Скончался Константин Николаевич Бестужев-Рюмин 2 января 1897 г. от болезни легких, которая обострилась с весны 1896 г. По воспоминанию академика Л.Н. Майкова, «он учился непрерывно и еще за два дня до кончины два слышным голосом жаловался мне, что мало читает»³. Похоронен Бестужев-Рюмин на кладбище Новодевичьего монастыря в Санкт-Петербурге.

ГЛАВА I

ПРЕДШЕСТВЕННИКИ И СОВРЕМЕННОКИ БЕСТУЖЕВА-РЮМИНА

В историческую науку Бестужев-Рюмин первоначально пришел как любитель. Хотя в его увлечении русской историей можно было бы усмотреть и генеалогическую предрасположенность: словарь действительных членов Академии наук указывает на его родство со знаменитым историографом XVIII в. кн. М.М. Щербатовым⁴. В опубликованных академиком Л.Н. Майковым воспоминаниях Бестужева-Рюмина он следующим образом разъяснял свои родственные связи: прапрадед историка, Дмитрий Андреевич Бестужев-Рюмин был женат на княгине Марии Семеновне Солнцево, сестра которой была женой Михаила Федоровича Щербатова – отца историографа М.М. Щербатова; ее племянница вышла замуж за Сухово-Кобылина – прадеда графини Е.В. Сальяс.

¹ Платонов С.Ф. Статьи по русской истории (1883 – 1912). СПб., 1912. С. 176.

² «Можно думать, – писал тот же С.Ф. Платонов, – что руководство курсами и доканало некрепкое здоровье Бестужева» (Платонов С.Ф. Несколько воспоминаний о студенческих годах // Дела и дни. 1921. Книга вторая. С. 123.).

³ Майков Л.Н. Памяти К.Н. Бестужева-Рюмина // Журнал министерства народного просвещения. 1897. Ч. XXXIX. Февраль. С. 159.

⁴ Материалы для биографического словаря действительных членов Императорской Академии наук. Т. III. Ч. 1. А – Л. Пг., 1915.

Задавшись целью популяризировать исторические знания, Бестужев-Рюмин помещал в «Отечественных записках» подробные обзоры современной исторической литературы. Как отмечал в некрологе С.Ф. Платонов: «К. Н-ч уже окончательно усвоил себе роль ученого критика, имевшего целью «сближение науки с обществом»... он популяризировал идеи и знания, возбуждал в обществе интерес к истории, в которой видел лучшее средство достигнуть «народного самосознания»¹. В своих критических обзорах Бестужев-Рюмин старался с пониманием отнестись ко всем явлениям русской интеллектуальной жизни, пусть даже на современный взгляд и устаревшим. С традиционалистских позиций, признающих ценность и право на истину различных точек зрения, он выступил оппонентом радикальной критики 1850–1860-х гг. Эту увлеченность развитием русской науки и непосредственным переживанием и продумыванием всех ее наиболее существенных достижений Бестужев-Рюмин, судя по воспоминаниям П.Н. Миллюкова, сохранил до конца своих дней². Рецензии укрепили его научную репутацию и создали ученые связи, что позволило со временем войти и в специализированную ученую среду. В 1865 г. в качестве исправляющего должность доцента Бестужев-Рюмин был приглашен в Санкт-Петербургский университет на кафедру русской истории, с 1862 г. остававшуюся свободной после ухода из университета Н.И. Костомарова.

Если исторические взгляды Бестужева-Рюмина сложились в пору обучения в Московском университете, то журналистская работа способствовала формированию более широкого, обобщающего подхода к историческим явлениям и в результате выработала у него вполне определенные философско-исторические представления. Такое движение из журналистики в философию было вовсе не случайно. После закрытия в 1850 г. кафедр философии в российских университетах и до того заметно уступавших философское лидерство кружкам и салонам, центр философских дискуссий переместился в журналы, что надолго определило публицистический характер русской философии. Конечно, философско-исторические воззрения Бестужева-Рюмина были связаны с его историографическими предпочтениями; да и говорить о полнокровной философии истории Бестужева-Рюмина не приходится. Более того, в историографии закрепилось мнение, что русский ученый был противником философского объяснения исторического процесса³, критическое, порой, отношение Бестужева-Рюмина к умозрительным построениям в истории, казалось бы, подтверждает эту точку зрения.

Однако многочисленные сочинения Бестужева-Рюмина показывают, что у него была собственная концепция русского исторического процесса не возможная без вполне определенных философско-исторических представлений. Интенсивное изучение Бестужевым-Рюминым современной научной исторической литературы началось в период его журналистской деятельности и именно тогда в основных чертах сложились его общеисторические и теоретические взгляды. Историографический обзор Бестужева-Рюмина в «Московском обозрении», а

¹ Платонов С.Ф. Статьи по русской истории. С. 171.

² Миллюков П.Н. Воспоминания (1859–1917). В 2 т. М., 1990. Т. 1. С. 162.

³ См., напр., Вернадский Г.В. Русская историография. М., 1998. С. 121.

также его статьи о славянофилах П.Н. Полевой сравнивал с лучшими эссе Т. Карлейля. В опубликованных в 1850-е – начале 1860-х гг. рецензиях Бестужев-Рюмин сформулировал основные положения своей будущей исследовательской программы, которую фактически осуществлял в течении последующих двадцати лет. Так, в разборе первых десяти томов «Истории России с древнейших времен» С.М. Соловьева, помещенном в «Отечественных записках» в 1860 г., он указывал на одну из задач, стоящих перед русской исторической наукой. Задача эта – выяснение состава русских летописей – была им реализована через восемь лет в диссертации. Вот как она выделась Бестужеву-Рюмину в 1860 г.: «Особенный характер наших летописей, которые все, более или менее представляют сходство между собою и в сущности суть ничто иное, как летописные сборники разных редакций, налагают на исследователей особенную обязанность, которой еще до сих пор никто не исполнил, хотя начало и положено Погодиным. Эта работа, скучная и кропотливая, состоит в определении состава летописей и их взаимного отношения». В русской историографии, замечает Бестужев-Рюмин, мы имеем либо очень узкие работы, либо сочинения, в которых выражены предельно широкие взгляды. Отсюда вытекает еще одна задача – критический анализ существующих источников и историографии. «При таком состоянии науки, – писал он в той же статье, – всего полезнее было бы критическое изложение русской истории, то есть оценка всех известных летописных, всех оставшихся памятников, и наконец проверка всех ходячих мнений. Труд тяжелый, невидный и на первый взгляд неблагодарный, может быть, даже превышающий силы одного человека, но труд положительно необходимый, без которого русская история создается на песке»¹. Труд, действительно, оказался неблагодарным: потомки стали упрекать Бестужева-Рюмина в отсутствии собственного взгляда, в неоригинальности и т. п. и мало оценили его исследовательскую позицию.

Другую потребность русской исторической науки Бестужев-Рюмин сформулировал в еще одном разборе сочинения С.М. Соловьева, относящемся к 1858 г. Здесь еще шла речь о предпочтительном внимании при составлении русской истории к культурным процессам. По словам критика, «мы убеждены, что теперь и вперед никто не будет признаваться историком, если он не основывает своих выводов на точном понимании смысла памятников, если он не обращает преимущественное внимание на внутреннее состояние того общества, посреди которого происходят известные явления и не в нем ищет объяснения этих явлений»². Попыткой воплотить этот замысел стала его «Русская история». В литературе неоднократно указывалось на историко-культурную направленность этого незавершенного труда. «Этот многолетний труд К.Н., – отмечал А.Ф. Бычков, – является первою попыткою представить культурную историю России»³. Не стеснен-

¹ Бестужев-Рюмин К.Н. История России с древнейших времен. Сочинение С. Соловьева. Т. I–IX. Москва, 1851–1859. Т. X. СПб., 1860 // Отечественные записки. 1860. Т. СXXXII. С. 14, 15.

² Б.-Р. История. Русская историческая литература: История России с древнейших времен г. Соловьева. VIII-й том // Отечественные записки. 1858. Т. СХІХ. С. 55.

³ Записка ординарного академика А.Ф. Бычкова об ученых трудах члена-корреспондента Императорской Академии наук К.Н. Бестужева-Рюмина // Записки Императорской Академии наук. Т. 67. СПб., 1892. С. 54.

ный объемом академической записки, Е.Ф. Шмурло более подробно рассмотрел исследовательскую задачу, поставленную Бестужевым-Рюминым в «Русской истории». Он также отмечал, что эта книга – первая попытка «изобразить культурную историю России». Более того, в «Русской истории» сходятся основные исследовательские приоритеты Бестужева-Рюмина: критика источников, историографический обзор наличной литературы и попытка написать культурную историю России. «Не трудно видеть, – делился Е.Ф. Шмурло своими наблюдениями, – что через всю книгу проходят три основных элемента, определяющих физиономию всего произведения: строгая, объективная критика, как главное средство подойти ближе к истине; *историографическое* знакомство с своей дисциплиной, как твердая база для этой объективной критики; и, наконец, возможно более полное и всестороннее изучение жизни *общества*, как единственно достойная жизни цель историка, причем, в последнем случае, *личности* отводится почетное место, однако не как сила, созидающая общество, а как одному из наиболее ярких выражений этого общества». В то же время Е.Ф. Шмурло говорит о принудительности работы Бестужева-Рюмина над «Русской историей». Ученый был вынужден писать ее, что, возможно, объясняет как длительность самой работы, так и ее незавершенность. ««Историю» Бестужев писал не по призванию, а по долгу. Эта книга в сущности всегда тяготила его. Кропотливая экзегетика была ему не по душе; мысленно он рисовал совсем иные планы своих работ; но он был глубоко убежден, что в данное время, такая «История», как его, необходима, и этого для него было достаточно, чтобы приложить все усилия для ее осуществления. Это был его *долг профессора*, и он беспрекословно подчинился требованиям этого долга»¹.

Возможно, Бестужев-Рюмин, несмотря на самовнушаемое неприятие теоретических и предельно общих взглядов, тяготел к более пространному и обзорному построению русской истории. Требование доискиваться в фактах смысла – главное требование Бестужева-Рюмина ко всякому историку вообще. Написание компактного обзора основных событий русской истории, в котором бы фиксировались ее доминирующие смысловые узлы – задача, которую ученый полностью не сумел воплотить. Такая задача перекликается с требованием популяризации знаний. Одну из таких попыток Бестужев-Рюмин предпринял в статье «Чему учит русская история», опубликованной в 1877 г. в журнале «Древняя и новая Россия». Здесь ученый сосредоточился на выявлении основных этапов русской истории, которые репрезентируются яркими историческими событиями. Историческое событие в каком-то смысле согласовано с определенным этапом по логике «вызов – ответ». Так после похода русских на Царьград в 865 г., т. е. столкновения восточных славян с крупнейшим христианским государством, мы видим начало формирования самой русской государственности. Татарское иго со временем приводит к тому, что московские князья становятся царями всея Руси. Попытка поляков навязать Унию вызывает соединение Украины с Россией. Современный ему этап русской истории Бестужев-Рюмин называет «славянским

¹ Шмурло Е.Ф. Очерк жизни и научной деятельности Константина Николаевича Бестужева-Рюмина. 1829 – 1897. Юрьев, 1899. С. 152, 155, 149.

делом», смысл которого в освобождении южных славян и последующем славянском союзе. По крайней мере, проходящая на Балканах борьба – не случайное событие и активность России в решении восточного вопроса исторически оправдана, имеет исторический смысл. Более подробно исследователь останавливался в «Русской истории» на влиянии татарского наследия в русском государственном строе. Преемственные черты он видел в московской административной и финансовой системе, частично – в военной организации. Касался историк вопроса и о византийском наследстве в русской истории. Много внимания Бестужев-Рюмин уделял истории Литовского государства и Западной Руси, что до него было разработано недостаточно.

В этой же статье Бестужев-Рюмин делает любопытное наблюдение, которое сам он называет «историческим законом». Вот, как его формулирует сам историк: «Повинуясь великому историческому закону, объединение пошло от племени самого младшего и более смешанного: объединение Греции, хотя и неполное, совершила полуварварская, полугреческая Македония; объединение древней Италии шло из города, населенного выходцами всех италийских племен; новая Италия объединена не чисто итальянским Пьемонтом; Германия – немецкою крайною в землях, некогда славянских. Объединительное движение, начавшееся в таких пунктах находит себе опору и в других областях, принимает к себе другие элементы и, видоизменяясь, становится общим делом. Так было и с суздальским движением: оно стало общерусским»¹.

Популяризация знаний, сопровождающая подобный смысловой очерк русской истории переплетается еще с одной задачей, стоящей перед русской историографией – задачей художественного изложения. Согласно Бестужеву-Рюмину, историография проявляет себя с двух сторон: как наука и как искусство. В себе ученый не ощущал достаточно сил и способностей для ее осуществления. Недостижимым идеалом для него в этом отношении оставался труд Н.М. Карамзина. Возможно отчасти, художественную сторону изложения Бестужев-Рюмин пытался реализовать в своих лекциях, отличавшихся живостью, изяществом, остроумием и глубиной. Но вот литературные способности ученого были недостаточны для того, чтобы в полной мере выразить эстетическую составляющую исторического труда. На этот счет сохранились любопытные замечания Е.Ф. Шмурло. «Литературный язык Бестужева, – писал он, – обыкновенно лишен той образности и яркости, каким, наоборот, обилвала его ученая беседа. Строгие рамки, в какие обыкновенно укладывал он свою мысль, ее философский, обобщительный характер подчас делал литературные работы Бестужева сухими, холодными»².

Особый вопрос составляет отношение Бестужева-Рюмина к историческим работам С.М. Соловьева, которое не было однозначным, менялось со временем; он регулярно рецензировал и пристрастно критиковал выходившие тома соловьевской «Истории России с древнейших времен», но все же считал этот труд самым

¹ Бестужев-Рюмин К.Н. Чему учит русская история // Древняя и новая Россия. Исторический иллюстрированный ежемесячный сборник. 1877. Т. I. С. 11.

² Шмурло Е.Ф. Очерк жизни и научной деятельности Константина Николаевича Бестужева-Рюмина. С. 167.

значительным достижением русской историографии как со строго научной, так и философской точек зрения. «Не забудьте, – писал он о С.М. Соловьеве в одном из писем 2 февраля 1883 г., – что этот человек первый понял Русскую историю в связи. Он умнее даже Карамзина, который был не философ, а художник и ученый. Соловьев первый внес взгляд философа в Русскую историю»¹. Неслучайно и направление в изучении русской истории, заданное С.М. Соловьевым или «школу Соловьева» он называет «школой философской необходимости», в другом варианте – «школой родового быта». Вскрывая генеалогию этой школы, Бестужев-Рюмин в одной из статей отмечал, что из нее выросла «школа народного прогресса»². Лекции С.М. Соловьева Бестужеву-Рюмину довелось слушать еще в пору обучения в Московском университете, но тогда они не произвели на него впечатления. «Русскую историю, – вспоминал он, – читал Соловьев. В наше время лекции его не были те блистательные очерки общего хода, которые слушали последующие поколения... После лекций Кавелина тогдашние лекции Соловьева производили мало действия, и уважая его знания, мы хотя и знакомы были с его диссертациями, мало ценили его талант»³. Возможно, отчасти и поэтому Бестужев-Рюмин в рецензии-обзоре, посвященной 10-летию начала выхода «Истории России с древнейших времен» С.М. Соловьева признавался в не любви к московскому историку. «Еще не приступая к изложению нашего мнения, – писал он в начале статьи, – считаем необходимым сделать одну оговорку: мы не принадлежим к числу почитателей г. Соловьева... но охотно признаем все достоинства почтенного московского профессора: его обширную эрудицию, его знакомство с европейскою историческою наукою, его замечательный критический талант»⁴. Первый подробный разбор «Истории России с древнейших времен» Бестужев-Рюмин предпринял в 1858 г. в статье «Современное состояние русской истории как науки», опубликованной в «Московском обозрении». Большая часть критических работ Бестужева-Рюмина, посвященных С.М. Соловьеву, приходится на конец 1850-х – начало 1860-х гг. Много позже, имея ввиду свою статью в «Московском обозрении», историк признавался: «Вообще значение Соловьева я ясно понял позднее»⁵ и тут же добавлял, что их личные отношения улучшились лишь в последние годы жизни С.М. Соловьева.

Однако С.М. Соловьев интересен не только своей оригинальной концепцией русской истории, но и как представитель и даже глава целой исторической школы. Школа, конечно, растворяет оригинальность концепции в многочисленных перетолкованиях ее основных положений. Идеи С.М. Соловьева в собственном переложении растиражировали К.Д. Кавелин и Б.Н. Чичерин. Рецензируя в «Отечественных записках» четырехтомные «Сочинения» К.Д. Кавелина, Бесту-

¹ Цит. по: Шмурло Е.Ф. Очерк жизни и научной деятельности Константина Николаевича Бестужева-Рюмина. С. 175.

² Бестужев-Рюмин К.Н. Сочинения К. Кавелина // Отечественные записки. 1860. Т. CXXIX. С. 75.

³ Воспоминания К.Н. Бестужева-Рюмина (до 1860 года), с предисловием и примечаниями академика Л.Н. Майкова // Сборник Отделения русского языка и словесности Императорской академии наук. Т. 67. СПб., 1901. С. 24.

⁴ Бестужев-Рюмин К.Н. История России с древнейших времен. Сочинение С. Соловьева. С. 2.

⁵ Воспоминания К.Н. Бестужева-Рюмина. С. 57.

жев-Рюмин прослеживал и происхождение новой в ту пору еще школы. «Тем не менее, – подводил он итог современному состоянию русской историографии, – огромное количество накопившихся материалов, ближайшее знакомство с иностранною историческою литературою, толчок, данный русской мысли Белинским, Грановским и их фалангою, вызывали новое теоретическое движение в русской истории. Деятели откликнулись на этот призыв: с половины 40-х годов начали писать г. Соловьев и Кавелин»¹. В первой статье о славянофилах – противниках школы С.М. Соловьева – Бестужев-Рюмин называл подход московских историков еще и «отрицательным направлением», тем самым как бы проводя параллель между школой С.М. Соловьева и радикальной публицистикой 1860-х гг. «Теоретическая история, – характеризовал он своих оппонентов, – начавшаяся под знаменем родового быта, перерождалась мало-по-малу в так называемое отрицательное направление, главными представителями которого стали гг. Соловьев и Чичерин. Отличительная сторона этого направления – приписывание всего правительственной инициативе, восхваление начала централизации и реформы Петра»². К С.М. Соловьеву Бестужев-Рюмин подходил более строго и требовательно, поскольку видел в нем и большую научную силу. Бестужев-Рюмин неоднократно предпринимал попытку исчислить как достоинства, так и недостатки соловьевского подхода. В рецензии на VIII том «Истории России с древнейших времен» он писал: «г. Соловьев первый приложил приемы и требования европейской науки не к одному какому-нибудь отдельному вопросу, а к целому ходу истории. Немудрено, что многое осталось недосказанным, неопределенным... он осветил, осмыслил общий ход русской истории, он поставил ясно и просто главные вопросы, указал единственно приложимый к историческим исследованиям метод, ввел в область русской истории явления, которые прежде в нее не входили и тем бросил неожиданный свет на то, что все знали»³.

Школа С.М. Соловьева внесла философский или теоретический взгляд на русский исторический процесс. Бестужев-Рюмин говорит о фатализме новой школы. Согласно критику, «основное убеждение» «школы в философско-необходимой последовательности явлений»⁴. Бестужев-Рюмин отмечает еще ряд базовых положений новой школы: подход к историческим явлениям с органической точки зрения; понимание истории как науки самопознания; родовая концепция. «Органический взгляд на историческое развитие, провозглашение истории «народным самопознанием» – вот знамя новой школы», – писал он в 1860 г.⁵ Именно С.М. Соловьев, настаивал критик, начал рассматривать русскую историю как непрерывное развитие. В итоговой, хотя и не в пример краткой, статье, посвященной 25-летию главного исторического труда С.М. Соловьева, Бестужев-Рюмин вновь перечислял основоположения исследовательского подхода С.М.

¹ Бестужев-Рюмин К.Н. Сочинения К. Кавелина. С. 82.

² Бестужев-Рюмин К.Н. Славянофильское учение и его судьбы в русской литературе. Статья первая // Отечественные записки. 1862. № 2. Т. CXL. С. 682.

³ Б.-Р. История. Русская историческая литература: История России с древнейших времен г. Соловьева. VIII-й том. С. 54.

⁴ Бестужев-Рюмин К.Н. История России с древнейших времен. Сочинение С. Соловьева. С. 10.

⁵ Бестужев-Рюмин К.Н. Сочинения К. Кавелина. С. 82.

Соловьева. «Точку опоры умственное развитие находит в теориях. Теорию принесла школа, одним из главных представителей которой был С.М. Соловьев. Школа эта внесла с собой понятие о развитии, о постепенной смене умственных и нравственных понятий, о постепенном росте народном. Народы – по учению школы – постепенно переходят от рода к государству. Этою теориею дана была точка опоры сознанию; стало ясным, что переменяются не только костюмы и обычаи, но изменяются воззрения, основа всякого общественного состояния»¹. Однако Бестужева-Рюмина не удовлетворяла утвердившееся в «школе философской необходимости» точка зрения на русскую историю. «Он понял, – писал критик о С.М. Соловьеве, – движение русской жизни – и успокоился в своем понимании, как факир в созерцании Браммы... для нас результаты «новой исторической школы» далеко неудовлетворительны... за школою философскою мы не признаем другого значения, кроме исторического». Сравнение С.М. Соловьева в приведенной цитате с факиром, созерцающим Брамму, не случайно. Бестужев-Рюмин не ради яркого образа или красивого выражения обратился к аналогии с индийским мирозерцанием. Сравнение здесь – ответ-рикошет на знаменитое обвинение С.М.Соловьевым славянофилов в «историческом буддизме».

Однако больше всего возражений Бестужева-Рюмина вызывает государственная точка зрения новой школы. Он выступает против представления о благотворном влиянии на русскую жизнь московской централизации. Даже если в истории действует строгая логическая необходимость, то она редко бывает справедливой. На самом деле, настаивает Бестужев-Рюмин, «нередко торжествует в мире грубая сила, что историческая Немезида является иногда слишком поздно»². Слепая необходимость, действующая в истории, способна обесмыслить саму историю. Выдвинутому историками-философами представлению Бестужев-Рюмин готов противопоставить позицию Ф. Булаева и Н.Костомарова. Критикуемый тезис государственной школы историк формулирует, попутно обозначая свои возражения, следующим образом: «...оно оценивает все явления русской жизни по тому отношению, в которое каждое из них становится к Московскому Государству. Такое понятие прямо вытекает из взгляда на историю, как на логическое развитие, при котором каждый последующий шаг есть непременно движение вперед. Наше понятие о Московском Государстве совершенно иное: прежде всего, мы убеждены в том, что Московия никогда не развилась в собственном смысле того понятия, которое, строго говоря, называется государством: государство в европейском смысле слова, предполагает строгий порядок, замирение между сословиями и общественными элементами; предполагает известные уступки с той стороны и с другой, известное искусственное, если можно так выразиться, научное построение. Ничего подобного не видим в Московском Государстве: насилие, произвол и случайность связывают между собою его части. Главный интерес, преобладающий в нем, казенный, фискальный; все остальное

¹ Бестужев-Рюмин К.Н. XXV-летие «Истории России» С.М. Соловьева. 1851 – 1876 // Русская старина. 1876. Т. XV. Январь, февраль, март, апрель. С. 682.

² Бестужев-Рюмин К.Н. История России с древнейших времен. Сочинение С. Соловьева. С. 6, 10.

поставлено в служебные отношения к этому интересу»¹. Причина успеха объединительных усилий Москвы в преобладании того слоя, который стремится к материальному благополучию. Свое заключение Бестужев-Рюмин строит на не менее теоретических, в данном случае социологических и психологических, предпосылках. «Страх революции, – обобщает он, – вот единственное политическое чувство этой массы. Заключать от того, что делала эта масса в минуту страха к тому, будто «матушка Москва-белокаменная» действительная политическая Мекка русского народа – было бы делом неумным. «Москва на крови сторена» говорит пословица; с понятием о Москве слилось в народном предании представление о грозном царе, близь которого – близь смерти. Это ли доказательство особенной нежности к Москве в русском народе». «Полагаем только, – продолжал Бестужев-Рюмин, – что видеть в централизации московских собирателей русской земли творческую силу народа несколько преждевременно»².

Бестужев-Рюмин, конечно, не собирался рассматривать русскую историографию в черно-белом цвете. И в «школе Соловьева» есть свои сильные и слабые стороны. К сильным сторонам можно отнести взгляд на историю как народное самосознание или органическую точку зрения не русский исторический процесс. «...она, – писал о рассматриваемой школе Бестужев-Рюмин, – принесла пользу положительную тем, что до очевидности доказала органический рост русского народа, поставила явления русской истории в надлежащую перспективу, наконец указала на широкое развитие вотчинного начала в древней Руси; отрицательная же польза для будущих исследований, а с тем вместе вред для большинства настоящего, она принесла своим слишком преувеличенным представлением о родовом быте в начале, а государстве – в конце русской истории»³.

Другой недостаток соловьевской доктрины – игнорирование культурной стороны исторического процесса или, по крайней мере, неудовлетворительное его изложение. Постепенно упреки Бестужева-Рюмина перерастают в формулирование собственной концепции. «Это книга умная, – начинал он свой приговор «Истории России с древнейших времен», – добросовестная, свидетельствующая о трудолюбии, знании и серьезной подготовке своего автора; но это не история. Автор, со своей стороны, сделал все, чтобы придать ей этот характер: он построил ее на одной мысли, свел в одно целое все стороны жизни; передал все, что нашел в источниках о древней Руси. Казалось бы чего более? но на деле вышло, что недостает самого существенного: не видать жизни и духа народного. Этот недостаток не изглаживается никакою ученостью, никакими стремлениями. Отвлеченное представление борьбы разных начал не заменит изображение живых элементов, взаимодействие которых образует народную жизнь». Государство – важная, но не единственная составляющая народной жизни, равно как и не единственный фактор исторического существования. Жизнь сложнее и многообразнее любой теории, в том числе и государственной. Задача же историка состоит в том,

чтобы не ограничивать перспективы исторического изучения, а вскрывать полноту исторической жизни. «В этой-то абстрактной схеме, – продолжал Бестужев-Рюмин свою критику, – в прославлении государственного начала, как оно является в «московских единодержавцах», а не в преобладании политического элемента мы упрекаем их. Кто не знает, что политические формы тесно вязаны с бытом и невозможно понять общество, не объяснив себе его отношения к политическим формам? Дело в том только, что предшествующие историки видят в этих формах результат необходимых условий, единственный выход для русского общества, а мы – одно из явлений общественной физиологии. Их цель – логически оправдать, а наша – практически понять»¹.

Другие недостатки, подмеченные Бестужевым-Рюминым, сводятся к мелочности изложения С.М. Соловьева в ущерб художественности; догматичности²; произвольной группировке фактов; излишней систематичности в построении глав.

По ходу критики государственной школы Бестужев-Рюмин формулирует основные положения историзма. Отказ от предвзятого теоретизирования в истории, от переноса заранее подготовленных философских схем на прошлое предполагает уважительное отношение к минувшим событиям, попытку понять их из них самих, из заключенного в них смысла. Прошлое, безусловно, связано с современностью. Более того, мы способны понимать прошлое, только исходя из настоящего. Но смысловая модернизация не должна идти в ущерб истории. Следует доискиваться аутентичных смыслов самого прошлого в самом прошлом, а не превращать историю в смысловую проекцию современности. Развивая свою мысль, Бестужев-Рюмин писал, что «смотря на причины с точки зрения результата, мы невольно, бессознательно переносим на эти причины несвойственный им характер: мы смотрим на них как на средство и не понимаем того, что предки наши жили для себя, а не для нас, и что преднамеренного плана никто не задает истории. Все, что мы говорим теперь, давно уже отзывается общим местом, и в теории никто не наносил этому учению таких ударов, как та школа, о которой мы говорим, а на деле сама послужила тому же... Пора нам, наконец, понять, что не за что ни ссориться, ни дружить с отдаленною стариною; а что надо понять ее и что такое полное понимание полезно и для настоящего. Нам не зачем более вырывать общие нравственные понятия, не зачем биться из-за того, что добро и что зло, особенно в ущерб истории»³.

С годами Бестужев-Рюмин стал более терпимо относиться к достижениям государственной школы, ценить колоссальный труд С.М. Соловьева. Возможно, на этом сказались не только наладившиеся личные отношения и поубавившийся с возрастом критический азарт, но и опыт собственной преподавательской и исследовательской работы. Если, как признавался Бестужев-Рюмин, критик-

¹ Бестужев-Рюмин К.Н. История России с древнейших времен. Сочинение С. Соловьева. С. 16, 22.

² «Слишком догматическое изложение вопросов, в высшей степени трудных и спорных – вот один из главных недостатков книги г. Соловьева» (Бестужев-Рюмин К.Н. Современное состояние русской истории как науки // Московское обозрение. 1859. Кн. 1. С. 77.).

³ Бестужев-Рюмин К.Н. История России с древнейших времен. Сочинение С. Соловьева. С. 21.

¹ Бестужев-Рюмин К.Н. Философия истории и московское государство (по поводу статьи г. Дмитриева «Ответ г. Бестужеву-Рюмину» (Московские ведомости. № 209)) // Отечественные записки. 1860. Ч. СXXXIII. № 11. С. 12.

² Бестужев-Рюмин К.Н. История России с древнейших времен. Сочинение С. Соловьева. С. 7, 8.

³ Бестужев-Рюмин К.Н. Сочинения К. Кавелина. С. 83.

журналист не обязан в замен отвергаемой теории предлагать равноценную концепцию, то университетское положение обязывало переводить критику в аргументы и более определенно противопоставлять собственную точку зрения. В одной из поздних статей, написанных уже после смерти С.М. Соловьева, Бестужев-Рюмин вновь вернулся к оценке его главного исторического труда. «Воззрения С.М. Соловьева, – писал он, – принадлежат к числу самых целостных воззрений и имеют все достоинства и недостатки таковых. Достоинства состоят в его последовательности и вытекающей отсюда вере самого автора в его непоколебимость, а следовательно, и того воодушевления, с которым оно передается и в силу которого оно и воспринимается. Недостатки легко объясняются тем, что если и вообще недоступно человеку вполне обнять предмет, то даже и приближение к такой полноте становится трудным при отсутствии частной обработки»¹.

Схожую критическую позицию Бестужев-Рюмин занимал и по отношению к Б.Н. Чичерину – другому представителю государственной школы в русской историографии. Правда, работы Б.Н. Чичерина не удостоились со стороны Бестужева-Рюмина столь подробного и дотошного разбора, как «История России с древнейших времен» С.М. Соловьева. Основные претензии, предъявляемые Б.Н. Чичерину таковы же, что и к «философской школе» в целом: засилье теории в ущерб реальной исторической жизни. Рецензируя вступительную лекцию Б.Н. Чичерина в курс государственного права в Московском университете, Бестужев-Рюмин вновь указывал на родовую порок государственной школы: основу подхода Б.Н. Чичерина составляет теория государственной централизации. «Построить из истории подмостки для своей теории – дело очень легкое и, вместе с тем, ненадежное: под видимым беспристрастием здесь скрывается обыкновенно величайшая гордость исключительной теории», – возмущался Бестужев-Рюмин схематизмом Б.Н. Чичерина. «Словом, – подытоживал он свой анализ, – под оболочкою историко-практического понимания скрывается механический взгляд, осмысленный немецкою философией»². Недовольство гегельянством Б.Н. Чичерина осталось даже когда почти четверть века спустя Бестужев-Рюмин более благосклонно отзывался о трудах историка и политического мыслителя. Подход Б.Н. Чичерина он по-прежнему не принимал, хотя и уважительно высказывался о фактологической стороне исследований историка. В целом же поздняя оценка, данная Бестужевым-Рюминым разнообразным трудам Б.Н. Чичерина, вполне дружелюбна. «Глубокие философские знания Б.Н. Чичерина, – писал он, – не должны бы тоже оставаться забытыми: он первый познакомил нашу публику с историей развития государственных знаний, он представил обзор понятий о представительном правлении, который есть противовес ходячему восхищению правительством; в трактате «Наука и религия» он представил много веского в опроверже-

ние ходячему материализму. Только с почтением можно говорить о таких людях»¹.

От эклектического переплетения противоборствующих, хотя, надо признать, и не во всем взаимоисключающих точек зрения, Бестужев-Рюмина убергло все более ясно определявшееся с годами предпочтение славянофильского философско-исторического подхода, противопоставляющего однонаправленному схематизму либерально-западнической историографии идею множественности путей исторического развития. Отсюда, в сущности, проистекала и «широта понимания» различных точек зрения, подмеченная С.Ф. Платоновым: «К Н-ч остался между двумя влияниями на средней дороге и брал от каждой стороны то, что считал ее правдой. Два мирозерцания делившие людей сороковых годов на кружки и лагеря, разумеется, очень знакомы были К Н-чу, но можно думать, что они отражались в его сознании скорее в виде научных направлений, чем в качестве практических программ, и от того он мог отнестись к ним спокойно, без предвзятости, так сказать, со стороны, и мог своим сильным критическим умом поймать положительные черты обоих направлений. Всю жизнь отличала его широта понимания, это умение уразуметь и истолковать самые разнообразные точки зрения, умение найти зерно истины и в том, что, казалось бы, ему совершенно чуждо, даже враждебно»². Это же отмечал и другой близкий к Бестужеву-Рюмину ученик, Е.Ф. Шмурло: «Высшую справедливость, истинно научное понимание он видел в признании за каждым искренно и серьезно продуманным взглядом известной доли истины»³. Современники отмечали, что ученая беспристрастность обнаруживает в Бестужеве-Рюмине приверженца принципов научности и объективности⁴, побуждает его к строгому следованию фактам и осторожности в обобщениях и выводах.

ГЛАВА II ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ

В отличие от историографических, историософские взгляды Бестужева-Рюмина практически не привлекали внимание исследователей. Как теоретик и философ истории Бестужев-Рюмин до сих пор не оценен. Между тем понять ученую деятельность Бестужева-Рюмина без выявления его философско-исторических предпочтений невозможно. Философско-исторические взгляды Бестужева-Рюмина могут быть реконструированы со всей определенностью если и не законченной системы, то, по крайней мере, ясного и четкого мировоззрения. По своим философским убеждениям он примыкал к поздним славянофилам, ак-

¹ *Бестужев-Рюмин К.Н.* История русского самосознания по историческим памятникам и научным сочинениям. Сочинение профессора С.-Петербургской духовной академии М.О. Кояловича. С.-Петербург, 1884 // Журнал министерства народного просвещения. 1885. Январь. Ч. ССXXXVII. С. 133.

² *Платонов С.Ф.* Статьи по русской истории. С. 169.

³ *Шмурло Е.Ф.* Очерк жизни и научной деятельности Константина Николаевича Бестужева-Рюмина. С. 135.

⁴ *Коялович М.О.* История русского самосознания по историческим памятникам и научным сочинениям. Минск, 1997. С. 504.

¹ *Бестужев-Рюмин К.Н.* История русского самосознания. С. 129–130.

² *Бестужев-Рюмин К.Н.* Историческое и политическое доктринерство в его практическом положении. (По поводу вступительной лекции, читанной г. Чичериным в Московском университете) // Отечественные записки. 1861. ноябрь. С. 3, 8.

тивно пропагандировал теорию культурно-исторических типов Н.Я. Данилевского, покровительствовал В.С. Соловьеву (Бестужев-Рюмин гордился, что смог привлечь В.С. Соловьева к преподаванию философии на Высших женских курсах, позднее он с интересом следил за историософской публицистикой В.С. Соловьева, что нашло отражение в его письмах, приводимых Е.Ф. Шмурло в своей книге), а немногим позже и А.И. Введенскому (заступничество Бестужева-Рюмина и М.И. Владиславлева помогло вызволить из-под ареста студента А.И. Введенского и спасти его от ссылки в Сибирь; Бестужев-Рюмин был инициатором оставления А.И. Введенского в университете для подготовки к профессорскому званию, А.И. Введенский, правда, выбрал специализацию по истории философии у М.И. Владиславлева). Для русской философии 60–70-х гг. XIX в. фигура Бестужева-Рюмина очень показательна. В нем отражаются основные течения русской мысли пореформенной России: славянофильство и западничество, ранний русский позитивизм (Бестужев-Рюмин, в частности, перевел «Историю цивилизации в Англии» Г.Т. Бокля) и увлечение религиозной философией. Более того, хотя Бестужев-Рюмин и не создал самостоятельной философско-исторической концепции, но в своих трудах ясно выразил ту потребность в методологическом и теоретическом обосновании исторической науки, которая реализовалась в работах философствующих историков следующего поколения. Исследования Бестужева-Рюмина были непосредственно связаны с его преподавательской деятельностью в Санкт-Петербургском университете, и это во многом объясняет направленность его философско-исторических поисков и их незавершенность, но в то же время итоги его научной работы позволяют понять, почему философия и методология истории не могла не появиться у историков ближайших за ним поколений. В Петербургском университете это были Н.И. Кареев, А.С. Лаппо-Данилевский, Л.П. Карсавин.

Чтобы лучше представить ситуацию с преподаванием философско-исторических дисциплин в Санкт-Петербургском университете к приходу Бестужева-Рюмина, позволю небольшое отступление. Первый опыт философско-исторического построения принадлежал, по-видимому, А.И. Галичу, написавшему работу под названием «Философия истории человечества», которая не была опубликована и ее рукопись не сохранилась. Известно, что курс «Введение в науку истории» вел в Санкт-Петербургском университете М.С. Куторга¹. Как можно судить по некоторым его статьям, по всей вероятности связанным с читаемыми лекциями, курс был посвящен анализу методологических и критических сторон исторического исследования². Один из учеников М.С. Куторги М.М. Стасюлевич, защитив в 1849 г. в Санкт-Петербургском университете магистерскую диссертацию «Афинская гегемония», напечатал в следующем году в журнале «Москвитянин» критическую рецензию на докторскую диссертацию Т.Н.

Грановского «Аббат Сугерий»¹. Рецензия М.М. Стасюлевича спровоцировала полемику между петербургскими и московскими учеными, в основе которой лежало расхождение в понимании задач и специфики истории как науки. На защиту Т.Н. Грановского встали его ученики И.К. Бабст² и П.Н. Леонтьев³. М.М. Стасюлевич был вынужден отвечать им уже на критику в свой адрес⁴. В Санкт-Петербургском университете М.М. Стасюлевич преподавал историю средних веков, а в 1860–1861 гг. читал философско-исторический курс «Историомантия в ее связи с общим развитием цивилизации», но в 1861 г. вместе с профессорами К.Д. Кавелиным, А.Н. Пыпиным, В.Д. Спасовичем и Б.Н. Утиным он покинул университет в знак протеста против ареста полицией трехсот студентов, возмущавшихся новыми «временными правилами» министра Е.В. Путятин. Последующая деятельность М.М. Стасюлевича носила не столько ученый, сколько общественный характер, связанный с изданием и редактированием им «Вестника Европы». Правда в 1866 г. он защитил докторскую диссертацию «Опыт исторического обзора главных систем философии истории», а в 1902 и 1908 г. переиздал ее под названием «Философия истории в ее главнейших системах», но на университетском преподавании это практически не отразилось. Традиция преподавания философии истории в бытность Бестужева-Рюмина в Санкт-Петербургском университете еще только складывалась, но в его работах уже четко просматривается потребность в философском взгляде на историю, что ближайшим образом проявилось в разработке теоретико-методологических проблем исторической науки. Сошлюсь здесь на авторитетное мнение Н.И. Кареева, отмечавшего, что интерес к «теории исторического знания в философском освещении» обозначился в России только к концу XIX в.⁵

Философии истории Бестужев-Рюмин отводил место одной из «форм исторического изложения». Ситуация рисуется ему следующим образом: «Одни историки имеют целью просто воспроизвести в живом образе то, что было, это – *история художественная или повествовательная, исторический рассказ*; другие хотят судить деятелей прошедшего, это – *история субъективная*; третьи – желают понять прошедшее в нем самом, это – *история научная*; четвертые ищут общего начала, из которого исходит вся деятельность рода человеческого, и этим началом объясняют исторические события, это – *история философская или философия истории*». Философия истории видится Бестужеву-Рюмину как отвлеченная схематизация не только упрощенно подчиняющая конкретные события прошлого «безусловным формулам», но и набрасывающая перспективы будущего исторического развития. «Заключить все движение историческое в немногие формулы, – развивает он свою мысль, – найти верховное начало, из которого

¹ Москвитянин. 1850. № 12. Июнь. Кн. 2. Ч. III. Отд. IV.

² Бабст И.К. Несколько замечаний по поводу критики г. Стасюлевича на книгу «Аббат Сугерий. Историческое рассуждение Т. Грановского» // Отечественные записки. 1850. Т. 71. Отд. III.

³ Москвитянин. 1850. № 12. Июнь. Кн. 2. Ч. III. Отд. IV; Москвитянин. 1850. № 20. Октябрь. Кн. 2.

⁴ Москвитянин. 1851. № 18. Сентябрь. Кн. 2. Ч. V. Отд. IV; Москвитянин. 1851. № 11. Июнь. Кн. 1. Ч. III.

⁵ Кареев Н.И. Основы русской социологии. СПб., 1996. С. 153 – 154.

¹ Валк С.Н. Историческая наука в Ленинградском университете за 125 лет // Валк С.Н. Избранные труды по историографии и источниковедению. СПб., 2000. С. 11.

² Куторга М.С. Историческое развитие понятия истории от начала XVI ст. до нашего времени // Московские университетские известия. 1870. № 3; Он же. Очерк новейших историков Западной Европы. Леопольд Ранке // Библиотека для чтения. 1850. Т. 99. Ч. 2; Он же. О науке и ее значении в государстве // Русский вестник. Т. 104. Март.

истекали бы эти формулы, заранее определить все будущее развитие – такова горделивая задача философии истории»¹. Философский подход к истории очень часто носит произвольный и внешний характер, мало согласуясь со спецификой исторического процесса. Удаленность философии от жизни, ее крайняя абстрагированность – главный недостаток, усматриваемый Бестужевым-Рюминым в философии истории. Напротив, задача истории – установление фактов, их осмысление, а через это и постижение самой жизни. Самый общий принцип, которым должна руководствоваться философия истории и который ученый периодически рекомендует в различных своих работах – наполнение эмпирии смыслом. Установление фактов неотделимо от их понимания². «Такие продукты чистого мышления, – писал он об отвлеченном схематизме философии, – были не раз в ходу у наших историков; но ими удовлетворяться нельзя в настоящее время, ибо, прикладываемые к жизни извне, они останутся какими-то нашивками, ярлыками, и нисколько не выражают самой жизни»³. Традиционная философия истории, строящаяся на умозрительных и метафизических принципах, не удовлетворяет ученого. Он неоднократно критиковал ее в различных своих произведениях за искусственность, незнание «азбучных понятий»⁴. «Бывают, впрочем, и такие случаи, – отмечал историк во вступительной лекции, – когда историческое сочинение остается только памятником эпохи, его вызвавшей, завоевывает себе место в истории общества, и остается совершенно бесплодным в истории науки... Таковы большую частью все, так называемые, философии истории»⁵. Более того философия истории порой не только бесполезна для исторической науки, но и способна затруднить само историческое исследование. Так, она может, руководствуясь инородными для самой истории идеями и смыслами, придавать неоправданно большое значение одним событиям и незаслуженно принижать другие. «Желание все вывести из одних непреложных, строго логических законов, – по его словам, – заставляет нас часто не признавать истинного значения великих событий, которые мешают нашему воззрению развиваться в полной чистоте»⁶. Конечно, то о чем говорит здесь Бестужев-Рюмин относится не только и даже не столько к философии истории, сколько к идеологии. Но опасность чрезмерной идеологизации исторического знания, нагруженности его посторонними смыслами, остается. На это и указывает Бестужев-Рюмин. Однако постоянные попытки построить философию истории заставляют признать, что «видно, сильна потребность в философии истории». Только строить ее надо с опорой на данные конкретных наук. Все обобщения философии истории должны быть индуктивными или «отвлеченно-реалистическими». Как писал Бестужев-Рюмин, не про-

¹ Бестужев-Рюмин К.Н. Вступительная лекция в курс русской истории, читанная в Санкт-Петербургском университете 2 сентября 1865 г. // Отечественные записки. 1865. Т. CLXII. С. 248, 250.

² «Странно отделять знание фактов от их понимания» ([Бестужев-Рюмин К.Н.] Нечто о профессорах // Отечественные записки. 1861. Т. CXXXIX. № 4. С. 666–667.)

³ Бестужев-Рюмин К.Н. История России с древнейших времен. Сочинение С. Соловьева. С. 5.

⁴ Бестужев-Рюмин К.Н. Славянофильское учение и его судьбы в русской литературе. Статья первая. С. 714, 715.

⁵ Бестужев-Рюмин К.Н. Вступительная лекция в курс русской истории. С. 244.

⁶ Бестужев-Рюмин К.Н. Современное состояние русской истории как науки. С. 7.

тиворечащая принципам научности философия истории должна возникнуть «не на отвлеченно-идеалистическом начале, а на таком же отвлеченно-реалистическом»¹.

Негативное отношение к неумеренному философскому вмешательству в историческое познание у Бестужева-Рюмина сложилось в пору пристального и даже придирчивого анализа учения государственной школы, прежде всего «Истории России с древнейших времен» С.М. Соловьева. Даже используемое им переименование государственной школы в «школу философской необходимости» должно, по его мнению, несколько принизить значимость этой школы. Третьирование философии в ее метафизическом варианте – излюбленное занятие позитивистски ориентированного мышления. Задача всякой науки, стремящейся укрепить свою научность, состоит в том, чтобы держаться тех способов и методов познания, которые распространены в естественных науках. Беря естествознание в качестве образца, история оказывается более способна постигать природу в ее общественном проявлении. Философия же по классификационным меркам позитивизма тяготеет к предрассудкам и тяготится заблуждениями. Такая участь постигла и государственную школу, слишком увлекшуюся наложением философских схем на русский исторический процесс. «Жаль только, – сетовал Бестужев-Рюмин, – что эта игра в философию поддерживает у нас много застарелых мыслей и понятий, рожденных в московских приказах, подкрепленных в свое время застенком и дыбою, а теперь философскими построениями...» Подобное теоретизирование по меньшей мере преждевременно, а неоправданное философствование на темы русской истории и вовсе ошибочно. «В водовороте частных, отдельных, дробных мыслей, – рассуждал историк, – есть общие начала, как есть общие начала в жизни природы физической. Быть может, в последнем анализе мы придем к тому мнению, что те и другие начала в сущности тождественны; но пока еще мы не знаем этих начал и потому недоверчиво смотрим на отвлечения от действительности, на схемы, в которых по мнению историков-философов, выражается народная жизнь»².

Исторический фатализм, характерный для С.М. Соловьева и всего репрезентируемого им направления, также вытекает из теоретического подхода к истории. Философское знание отождествляется Бестужевым-Рюминым с обобщенным, логическим, необходимым. Детерминирующая оптика философского построения истории заметно упрощает жизнь. Теоретическая дальнзоркость упускает из виду множество наполняющих жизнь мелочей, деталей, частных и вовсе устраняет из исторической жизни случайность. «Всякое общее положение, – предупреждал Бестужев-Рюмин, – должно быть применимо к действительности весьма осторожно; никогда не следует упускать из виду, что общие начала переплетаются в жизни и от их взаимодействия происходят совершенно неожиданные результаты; к тому же действительность допускает столько случайного, дает столько простора временным, мимолетным впечатлениям, что подвести ее

¹ Бестужев-Рюмин К.Н. Вступительная лекция в курс русской истории. С. 251.

² Бестужев-Рюмин К.Н. Философия истории и московское государство. С. 3.

под безусловные, непогрешимые общие начала решительно невозможно»¹. Если уж теория не способна в полном объеме отразить жизнь, то, по крайней мере, ее ограниченные возможности не стоит абсолютизировать, совершенно исключая из жизни случайность. «Надо же дать в истории места случайности, – настаивал исследователь, – или таким обстоятельствам, объяснения которых не по силам науке в ее современном состоянии»².

Однако есть такая область исторического знания, которая не может обойтись без философии. Это методология истории. В специализированных исторических трудах вопросы методологии как правило рассматриваются во введениях. «Такое введение, – пояснял Бестужев-Рюмин, – требует особенного занятия философией, ибо тот или другой взгляд на общий ход истории находится в тесной связи с тою или другою системой метафизики и этики». Надо заметить, что выбор ученым философских дисциплин (метафизика и этика) выглядит несколько странным, поскольку задача методологии истории – обоснование специфики исторического познания. Впрочем, многогранность термина «метафизик» может при желании включать в себя и гносеологическую проблематику. Увлечение позитивизмом, да и вообще некоторая полемическая заносчивость ранней публицистики Бестужева-Рюмина, часто приводили к категоричному неприятию любых философских обобщений в истории. В статьях, написанных в последний период жизни, т. е. после ухода из университета, Бестужев-Рюмин уже с большим вниманием подходил к возможности философского взгляда на историю. В рецензии на работу Э.А. Фримана «Методы исторических занятий» он фактически оправдывал приложение философии к истории, видя в философии истории разновидность научной формы истории. «Характер науки, – писал он, – получает та форма истории, которую мы позволим себе по старому назвать философией истории, ибо такое название исключает крайности и социологии, и политики, и хотя допускает разнообразие взглядов, происходящее от различия метафизических и этических систем, но дает возможность шире поставить вопросы. От влияния метафизических и этических воззрений не свободны ни социология, ни политика, в особенности первая. Механическое мировоззрение есть метафизическое учение: материализм, а утилитаризм (с его видоизменением альтруизма) – тоже этическое. От метафизики и этики некуда уйти человеку, и отказываясь от них, он все же ими занимается: как мольеровский герой, не зная того, что говорит прозою, все же говорит прозою».

Признав неустранимость философской точки зрения из исторического познания, Бестужев-Рюмин переносит свою критику на социологию. Подобная переакцентировка показательна в том отношении, насколько изменились под влиянием славянофильского учения и обострения религиозного чувства взгляды историка. Теперь под критический удар попала самая позитивная (до буквальности) наука – социология. Бестужев-Рюмин, правда, смягчает свой критический тон до сомнения в научном весе новой о ту пору дисциплины. «Современные со-

циологические построения, – пояснял он свое отношение к позитивной науке об обществе, – грешат главным образом преобладанием естественнонаучной и экономической точки зрения. Эти точки зрения тесно связаны между собою: современное естествознание (в большинстве своих представителей) ставит главной своею целью *механически* объяснить мир, удалив все, как ныне любят выражаться, теологические и метафизические объяснения. Материальное благосостояние ставится в следствие того целью человеческого развития. Оттого и современные социологи, и подчиняющиеся их влиянию исследователи исторические заняты главным образом экономическими отношениями и ими объясняют развитие общества. С этой точки зрения единственным мерилум умственного развития служит развитие естествознания, а при том характере, который оно получило с конца XVIII века – развитие материализма». «Современная социология, – продолжал историк свою мысль, – стремясь стать наукою естественною, желает принять точный характер науки о природе и подобно астрономии, химии, частью метеорологии имеет возможность предсказывать явления». Ретроспективный ракурс истории, конечно, ничего не может противопоставить прогностической функции социологии. И только философия истории, раскрывающая перед исторической наукой всемирно-исторические перспективы, способна поддержать ее научный статус.

Упрек, высказываемый Бестужеву-Рюмину в недооценке экономического фактора в истории, вполне справедлив. Прекрасно разбираясь в тенденциях современной науки, ученый понимал, что внимание к материально-хозяйственной стороне в ущерб другим составляющим истории, характерно для текущего периода развития историографии. «Определить законное место явлениям экономического порядка, – писал он, – в ряду явлений исторической жизни – одна из самых настоятельных задач. XIX век слишком горд своим материальным прогрессом и слишком склонен видеть в нем венец развития человеческого». Однако историк осознанно отказывался от абсолютизации материальных отношений в жизни и истории, противопоставляя им отношения религиозно-нравственные. Согласно Бестужеву-Рюмину, если уж и выбирать различные акценты и предпочтения в истории, а такой выбор неизбежен, то преимущество следует отдать духовному началу. Более того, в предпочтении нравственных и религиозных основ жизни он видел особенность русской историографии или, по крайней мере, желал видеть ее в качестве основы последующих исследований. Определяя специфику национальных школ в историографии, он писал: «Из трех намеченных нами точек зрения: политико-общественной английской, культурно-общественной немецкой (сюда, кажется, следует отнести и новых французов) и нарождающейся духовной русской, имеющей поставить во главу угла не материальную только и не политическую, а цельную духовно-нравственную культуру – из трех этих воззрений мы, конечно, отдаем преимущество последнему, ибо хотя политическая форма есть видимое выражение общественного строя, а строй общественный обуславливается главным образом нравственно-религиозными ос-

¹ Бестужев-Рюмин К.Н. История России с древнейших времен. Сочинение С. Соловьева. С. 18; см. дословно: Бестужев-Рюмин К.Н. Современное состояние русской истории как науки. С. 120.

² Бестужев-Рюмин К.Н. История России с древнейших времен. Сочинение С. Соловьева. С. 20.

новами, дающими ему тот или другой культурный характер»¹. Е.Ф. Шмурло объяснял подобные исследовательские предпочтения своего учителя особенностями его исторического образования. В ту пору, когда формировались исторические и научные взгляды Бестужева-Рюмина, экономические интересы на получили в русском обществе того господствующего положения, которое они заняли несколько десятилетий спустя. «Воспитание Бестужева-Рюмина, – писал он, – совпало с той порою, когда в науке преобладали интересы культурные и политические, что до известной степени обусловило его отношение к позднейшим течением в русской историографии»².

Современники по-разному воспринимали мысли, высказываемые Бестужевым-Рюминым о философии истории. Однако практически все признавали, что, несмотря на выступления против засилья философских точек зрения в истории, сам ученый явно тяготел к двум вариантам философского отношения к истории. С одной стороны, он мечта выявить основные смысловые моменты русской истории и тем самым задать философский масштаб ее понимания. С другой стороны, Бестужев-Рюмин осознавал необходимость разработки источниковедческих и критических основ исторического исследования, которые в совокупности могли бы составить костяк методологии истории. «Но философское воззрение на смысл исторических явлений, – истолковывал подход своего коллеги Л.Н. Майков, – никогда не отвлекало его от строгого и точного изучения фактов, какой бы стороне народной жизни, материальной или духовной, они не принадлежали. Напротив того, он был в высшей степени осторожен в своих исторических обобщениях; он высоко ценил дело исторической критики и постоянно настаивал на внимательном изучении и разборе источников»³. Опора на факты, считал Бестужев-Рюмин, должна стать не только исходным пунктом исторического исследования, но и основой любого философско-исторического обобщения. Более того, в согласии с требованиями позитивизма, исследователь полагал, что сама философия факты не добывает, а может лишь заимствовать их у других наук и соответственно полагаться уже на обобщения, сделанные в этих дисциплинах. «Иные требования от философского толкования истории, – уточнял он свою мысль, – предъявляет наше время: только многостороннее обследование разных сторон жизни, только сопоставление множества одинаковых, нередко самых мелких фактов дает право историку на общие выводы. Заметим, притом, что этим общим вводкам должны предшествовать частные, второстепенные выводы по каждой из сфер жизни в отдельности». Ограничивая возможности философского вмешательства в работу историка, он уточнял, что «философская деятельность может ограничиваться только частными результатами или полемическим отношением к существующим мнениям»⁴. Близко знавший Бестужева-Рюмина Е.Ф. Шмурло отмечал у своего учителя постоянный философский интерес к истории. «Философская мысль, – обозначал он направленность научных поисков Бестужева-

Рюмина, – всегда преобладала в его работах, даже исключительно исторических. Пишущий эти строки помнит, как часто покойный Бестужев-Рюмин возвращался к мысли о том, чтобы со временем написать такую книгу, где бы в сжатой и доступной форме изложены были основные начала истории России, и была бы дана руководящая нить в понимании прошлого во всем его целом»¹.

Субъективной истории Бестужев-Рюмин уделял мало внимания и подробно ее не пояснял. Согласно его формулировке, «история субъективная или скорее нравоучительная»² принадлежит в большей мере прошедшему и пройденному этапу развития историографии, хотя некоторые элементы субъективизма, безусловно, остались. Субъективизм в науке компенсируется полнотой знания. «Хотя – прибавим еще – без мысли, без суждения, стало быть, без большей или меньшей субъективности нет человека, если порыться хорошенько, то полной объективности нигде в действительности не окажется. Судит каждый, конечно, по своему разумению, но прежде, чем судить, надо знать», – полагал ученый. Знать для Бестужева-Рюмина означает прежде всего быть сведущим в существующей исследовательской литературе. Разъясняя свою точку зрения, он отмечал, что «в науке вообще дорога такая субъективность, которая, богатая внутренним содержанием, обогатилась и развилась еще объективным знанием. Другие же субъективности сильно напоминают лирических поэтов...»³.

В каком-то смысле допущение в историческое исследование субъективного элемента позволяет историку, а для Бестужева-Рюмина и обязывает, историка обратить внимание на художественную сторону исследования. Бестужев-Рюмин не случайно подчеркивал две стороны исторического труда: научную и художественную. История как искусство дополняет и даже венчает историю как науку. Целью исторических разысканий должно быть не установление частных фактов и локальных взаимосвязей. Сплетение многообразия фактов в единое целое, панорамный обзор прошлых судеб человечества требует и доступного, по художественному яркого, в чем-то образного изложения. Художественность подразумевает популярность и изящество в передаче фактов. «Имея постоянно в виду результат, – писал Бестужев-Рюмин, – историк не может беспристрастно отнестись к явлению; он не может любить этого явления для него самого; он торопится к выводу; а каждое явление (мы говорим не о личностях и не о случайностях) не может быть постигаемо иначе, как любовью. Историк-исследователь родня художнику и должен вносить в свое изображение не вражду, не борьбу, а художественное примирение»⁴. Художественность исторического повествования, таким образом, имеет и методическое значение. Прошлое познается любовью, переживается как личное сопричастие минувшим событиям. Любовь подразумевает смысловое постижение прошлого посредством его художественной артикуляции. Бестужев-Рюмин неоднократно писал о том, что «историк должен быть художником», что история пишется не для узкого круга специалистов. «Художествен-

¹ Бестужев-Рюмин К.Н. Методы исторических занятий // Журнал министерства народного просвещения. 1887. Ч. ССXLIX. Февраль. С. 293, 308, 307, 308, 303, 299.

² Шмурло Е.Ф. Памяти К.Н. Бестужева-Рюмина. С. 179.

³ Майков Л.Н. Памяти К.Н. Бестужева-Рюмина. С. 159–160.

⁴ Бестужев-Рюмин К.Н. История России с древнейших времен. Сочинение С. Соловьева. С. 5, 6.

¹ Шмурло Е.Ф. Памяти К.Н. Бестужева-Рюмина // Журнал министерства народного просвещения. 1897. Ч. СССIX. Февраль. С. 178.

² Бестужев-Рюмин К.Н. Вступительная лекция в курс русской истории. С. 248.

³ Бестужев-Рюмин К.Н. История русского самосознания. С. 99, 100.

⁴ Бестужев-Рюмин К.Н. История России с древнейших времен. Сочинение С. Соловьева. С. 22.

ность в истории состоит в умении представить эпоху живо и образно...», – кратко растолковывал он свою позицию¹. В другой статье, имея в виду Н.М. Карамзина, Бестужев-Рюмин уточнял свою мысль. Согласно критике, «главная задача истории – представить в ярких образах человека в его высших и низших появлениях – человеческие страсти стояли на первом плане для историка»².

«История государства Российского» Н.М. Карамзина была для Бестужева-Рюмина образцом художественного осмысления русской истории. Желая польстить исследователю, М.О. Коялович усматривал в исторических работах Бестужева-Рюмина восстановление «лучших приемов Карамзина»³. Бестужев-Рюмин еще в детстве познакомился с «Историей государства Российского». Он вспоминал, что отец дважды читал ему карамзинскую историю целиком⁴. Бестужев-Рюмин на всю жизнь остался поклонником таланта Н.М. Карамзина-историка и писателя, считая его труд непревзойденным шедевром русской историографии. На первой странице своей диссертации он ссылался на научный авторитет историографа, поскольку «в «Истории государства Российского» Карамзина... можно найти в зародыше все, что развивается наукою нашего времени»⁵. В отдельном же очерке о Н.М. Карамзине Бестужев-Рюмин давал следующее определение заслуг историка: «Проверяя Карамзина по источникам, каждый убеждался в том, что если теперь есть успех в занятиях русскою историей, то самый успех этот зиждется, как на твердом основании, на великом творении Карамзина; каждая новая попытка воссоздать в целом прошедшую судьбу Русского народа была только новым доказательством недостижимого величия «Истории государства Российского» – этой единственной истории в полном смысле слова, какую только имеет Русская земля»⁶. После такой оценки понятна и рекомендация Бестужева-Рюмина: «... книга эта («История государства Российского». – А.М.) должна быть настольною книгою каждого, занимающегося русскою историею»⁷. В то же время Бестужев-Рюмин понимал, что при всех достоинствах труд Н.М. Карамзина принадлежит ушедшей эпохе, хотя, конечно, его историографическая и методологическая ценность сохраняются. По словам исследователя, «нравственная проповедь в образах художественных – вот смысл и значение истории Карамзина, которая теперь, сверх своих неумирающих достоинств художественных и ученых, приобрела еще для нас значение важного памятника эпохи Александра I»⁸.

Рассматривая философско-исторические взгляды Бестужева-Рюмина невозможно обойти вопрос о его отношении к Владимиру Соловьеву. Историк внимательно следил за творчеством В.С. Соловьева, высоко его ценил и старался всячески поддержать молодого мыслителя. Как известно В.С. Соловьев защищал в

Санкт-Петербургском университете диссертации, магистерскую и докторскую, был принят в университет приват-доцентом, но вот получить возможность читать лекции по философии смог только по протекции Бестужева-Рюмина на Высший женских курсах. Биограф В.С. Соловьева С.М. Лукьянов приводит письмо Бестужева-Рюмина к вдове своего друга С.В. Ешевского о защите В.С. Соловьевым магистерской диссертации: «Дорогая моя Юлия Петровна! Был вчера диспут вашего любимца Соловьева. Знаю, что он интересуется вас, и потому спешу написать вам несколько строк. Такого диспута я не помню, и никогда мне не случилось встречать такую умственную силу лицом к лицу. Необыкновенная вера в то, что он говорит, необыкновенная находчивость, какое-то уверенное спокойствие – все это признаки высокого ума. Внешней манерой он много напоминает отца, даже в складе ума есть сходство; но мне кажется, что этот пойдет дальше. В нашем кругу осталось какое-то обаятельное впечатление; Замысловский, выходя с диспута сказал: «он стоит как пророк». И действительно, было что-то вдохновенное. Оппонентов было много из публики, спор был оживленный; публика разделилась на две партии; одни хлопали Соловьеву, другие – его противникам. Если будущая деятельность оправдает надежды, возбужденные этим днем, *Россию можно поздравить с гениальным человеком...*»¹. Письмо Бестужева-Рюмина носит несколько приподнятый характер, но таково, видимо, было впечатление от магистерского диспута. Историк очень волновался за судьбу В.С. Соловьева, когда узнал о его выступлении с призывом к Александру III помиловать убийц его отца. Бестужев-Рюмин, вероятно, разделял это требование. По крайней мере, когда Л.Н. Толстой написал императору письмо с призывом амнистировать цареубийц, именно Бестужев-Рюмин через вел. кн. Сергея Александровича передал это письмо государю, после того, как друг Л.Н. Толстого Н.Н. Страхов, также входящий в императорскую семью, не решился этого сделать.

Касааясь взаимоотношений Бестужева-Рюмина и В.С. Соловьева Е.Ф. Шмурло писал: «Вл. Соловьева Бестужев-Рюмин ставил, особенно в эту пору (1883 г. – А.М.), очень высоко. Он гордился тем, что ему удалось такой выдающийся талант, человека с таким обширным и глубоким образованием привлечь на Высшие женские курсы и убедить его читать там лекции по философии; с полным сочувствием следил он за развитием его дарований и возлагал на него большие надежды». И тут же Е.Ф. Шмурло приводил цитату из письма Бестужева-Рюмина от 12 мая 1883 г.: «Вспомните, что в числе профессоров (В. Ж. Курсов) был человек, которому я не *в версту* (говоря языком местничества), которому, вероятно, суждено иметь еще огромное влияние, а, может быть, если он не собьется, историческое значение». Е.Ф. Шмурло в своей книге приводит ряд писем Бестужева-Рюмина из Рима, относящихся к 1883 и началу 1884 г., посвященных историческим статьям В.С. Соловьева. Бестужев-Рюмин сопоставляет В.С. Соловьева с А.С. Хомяковым по силе и таланту, видит в нем продолжателя дела лидера славянофилов (недаром, и в В.С. Соловьеве и в славянофилах он замечал веру в то, что они говорят), но сокрушался об отступничестве В.С. Соловьева в

¹ Цит. по: Лукьянов С.М. О Владимире Соловьеве в его молодые годы. Материалы к биографии. Книга первая. Пг., 1916. С. 415–416.

¹ Бестужев-Рюмин К.Н. Современное состояние русской истории как науки. С. 9.

² Бестужев-Рюмин К.Н. XXV-летие «Истории России» С.М. Соловьева. 1851 – 1876 // Русская старина. 1876. Т. XV. Январь, февраль, март, апрель. С. 680.

³ Коялович М.О. История русского самосознания. С. 504.

⁴ Воспоминания К.Н. Бестужева-Рюмина. С. 9.

⁵ Бестужев-Рюмин К.Н. О составе русских летописей до конца XV века. СПб., 1868. С. 1.

⁶ Бестужев-Рюмин К.Н. Биографии и характеристики (летописцы России). М., 1997. С. 172.

⁷ Бестужев-Рюмин К.Н. История России с древнейших времен. Сочинение С. Соловьева. С. 2.

⁸ Бестужев-Рюмин К.Н. XXV-летие «Истории России» С.М. Соловьева. С. 681.

католицизм. Поэтому в полемике между В.С. Соловьевым и Н.Н. Страховым Бестужев-Рюмин был на стороне Н.Н. Страхова.

В письмах Бестужев-Рюмин высказывался о В.С. Соловьеве в таких выражениях, как «Талант изумительный», «эстетика за ним». «Да, – сетовал он, – в Русской земле великие люди или рано умирают, или сами себя хоронят. Впрочем из великих очень этот был бы первый, авось-либо с ним этого не случиться». Здесь же Бестужев-Рюмин касался философско-исторических вопросов, которые не решался, по-видимому, обсуждать в статьях и специальных работах. Неофициальный характер писем делал его более свободным в суждениях. «Всечеловечество, – писал он по поводу статьи В.С. Соловьева «Великий спор и христианская политика», – возможно только в будущем мире, т. е. уже неземном, а здесь необходимо разнообразие, а при разнообразии неизбежна борьба. В ней до сих пор состояла история. Может измениться форма борьбы, но борьба останется. Большая или меньшая примесь зла к добру есть необходимое следствие несовершенства и необходимое побуждение к развитию, совершенствованию. Я верю, что наступающий исторический период наш; но не думаю, чтобы им завершилась история. Нами должно только кончиться преобладание арийского племени. Не думаю, чтобы все другие племена созданы были служить только этнографическим материалом». Эсхатологические ожидания Бестужев-Рюмин связывал не со славянством, а с Китаем. Разделяя представления В.С. Соловьева о «желтой угрозе», он считал, что господство Китая будет означать предвещенную Евангелием временную победу зла над добром в конце времен. «Мне всегда казалось, что этому народу, – писал историк в январе 1883 г. о китайцах, – когда он познакомится с технической стороною цивилизации европейской, принадлежит страшная роль в будущем. Он народ материалист, народ без веры и без совести. Мне чудится в нем войско Антихриста. Впрочем это опять область гаданий»¹.

Подобные идеи сближали Бестужева-Рюмина с представителями славянофильства. Разбору их концепции он посвятил небольшой цикл статей «Славянофильское учение и его судьбы в русской литературе», напечатанный в 1862 г. в «Отечественных записках». «Мы глубоко уважаем славянофилов именно за то, – писал критик, – что они признают верховное значение сознания и первым условием поступательного движения ставят свободу слова, вследствие чего и восстают против всякого насилия, откуда бы оно ни шло; но торжество сознания медленно: вот где подводный камень учения об единогласии, одного из основных начал славянофильской доктрины... Вообще воззрение славянофильское слишком целостно, слишком идеально и потому вполне верно только в крупных чертах: история для них является едва ли не чем-то внешним; внутренняя же сущность остается неизменно»². До этой работы Бестужева-Рюмина ни в русской науке, ни в русской публицистике не было столь обстоятельного и спокойного анализа основных положений славянофильской доктрины, ее сильных и слабых сторон. Исследователь не даром называет славянофилов «первыми носителями

¹ Шмурло Е.Ф. Очерк жизни и научной деятельности Константина Николаевича Бестужева-Рюмина. С. 233, 235, 233–234, 234.

² Бестужев-Рюмин К.Н. Славянофильское учение и его судьбы в русской литературе. Статья первая. С. 690.

настоящего русского сознания»; они – провозвестники периода самосознания в русской истории, т. е. периода приходящего на смену эпохе чувства. Однако эпоха самосознания не сводится к критике русской и западной жизни, ее задача – нащупать основы национальной жизни. Славянофилы по преимуществу останавливаются на ступени сомнений и критики. Впрочем, Бестужев-Рюмин понимает, что не имеет еще возможности оценить славянофильское учение в целом; не все произведения ранних славянофилов опубликованы, не все высказанные ими идеи стали достоянием образованной части общества, не завершен еще и сам славянофильский проект. Славянофилы по существу заложили философскую основу учения и задали общее направление последующего развития мысли, но мало останавливались на подробностях и деталях. Задача ранних славянофилов была по преимуществу философская и критическая. По словам Бестужева-Рюмина, «только широкое философское образование первых деятелей славянофильской партии (Киреевского (вспомним *Европейца*), Хомякова, Самарина, К.С. Аксакова) дало им возможность создать полную, логическую теорию и обосновать ее на ясных и раздельных понятиях. В трудах славянофилов первой эпохи преимущественно поражает стройность мысли, проникновение в самую сущность. Подробная разработка идет уже затем»¹.

Однако Бестужев-Рюмин далек от того, чтобы идеализировать славянофильское учение. Он подмечает незавершенность теоретических построений славянофилов, недоговоренность многих их положений. Поэтому историк признается, что «на торжество их учения в том виде, в каком они его излагают, и надеяться нельзя: ибо все, что они говорят – только намеки, нередко не совсем отделенные от разных исторических явлений». Славянофилы, по-видимому, и не стремились к выработке законченного мировоззрения, к догматизации своей теории, а в основном полемически реагировали на «ситуацию». Критическая сторона славянофильской концепции явно преобладает над положительным изложением учения. «Мы убеждены, – признается Бестужев-Рюмин, – что философские попытки Киреевского и Хомякова не есть что-нибудь окончательное: на них слишком заметна печать «злобы дня»; они далеко не чужды поспешности, вызываемой тем, что являлось неотразимой потребностью и полемическим отношением к учениям уже существующим. Для своей цели они старались воспользоваться данными, очистив их всем тем, что сделано западною наукою после отделения Запада от Востока»². Впрочем, с годами Бестужев-Рюмин готов был примириться и со злободневностью в исторических и философских взглядах. Так, в популярном очерке «Чему учит русская история» он, снисходя к мировоззренческим слабостям Екатерины II, делал следующую оговорку: «...у каждого дня есть своя злоба и никому из людей не дано миновать ее вполне». Злободневность славянофильской философии, отмеченная Бестужевым-Рюминым, другой своей стороной прикрепляет размышления славянофилов к действительности или «почве». «Правда их в том, – пишет историк, – что всякое учение крепко почвою, на которой оно стоит;

¹ Бестужев-Рюмин К.Н. История русского самосознания. С. 126.

² Бестужев-Рюмин К.Н. Славянофильское учение и его судьбы в русской литературе. Статья вторая // Отечественные записки. 1862. № 3. Т. СХLI. С. 56–57, 55–56.

правда и то, что отвлеченный разум приводит к таким крайностям, от которых страдают самые начала общества и нравственности; что только нормальное развитие духа есть спасение от этих крайностей; но состоит ли это нормальное развитие в принятии данной пережитой формы, или в вечном создании таких форм, в которых было бы не тесно ни уму, ни чувству? Вот вопрос, решением которого славянофилы слишком поторопились».

К другим недостаткам славянофильских воззрений Бестужев-Рюмин относит преувеличенное значение охранительных, консервативных элементов в истории и недооценку элементов, связанных с отказом от старых форм жизни, с приспособлением к изменяющимся условиям. Согласно ученому, «историческое развитие состоит вместе с хранением и в отрицании. Этой силы отрицания не понимают славянофилы и не дают надлежащего места в общем развитии»¹. Аналогичное замечание, если можно так выразиться, историк делает Петру I, презревшему историческую традицию, что привело к худшим последствиям беспочвенного реформаторства.

Отдельно Бестужев-Рюмин подвергает критике взгляд славянофилов на религию, считая, в частности, неверным мнение о православии как основе народности. «Здесь мы никак не можем согласиться с их мнением, – пишет историк об отождествлении русского народа с народом православным, – православие как религия заимствованная, не может служить отличительным признаком народа»². Более того, «привилегии на исключительную нравственность не имеет ни один народ», – добавляет он. И тут же деликатно замечает, «что напрасно славянофилы слишком напевают на мирное принятие христианства».

Не согласные с точкой зрения славянофилов соображения Бестужев-Рюмин высказывал и о деятельности Петра I. Следует заметить, что историк не касался личности первого российского императора, а только оценивает его реформы и характеризовал заданное им направление исторического развития. «Мы даже не считаем возможным, – признается он, – прямое возвращение к началам Руси допетровской; мы думаем, что эти полтора столетия не даром прошли для России, что они создали новое положение и указали новые потребности». Бестужев-Рюмин довольно критично оценивает петровские начинания, но сам процесс европеизации признает необходимым и полезным. «Мы охотно верим, – уточняет он, – что петровская реформа была во многих отношениях отклонением от правильного пути развития; но это отклонение началось не с Петра и не бесследно прошло для русского общества; мы даже думаем, что и не бесполезно; конечно, главная польза отрицательная: мы знаем, каким путем общество не должно идти, чего именно надо избегать. Но между плодами петровской реформы не все и горькие: европейское просвещение принесло нам гуманность, принесло опыт тысячелетней жизни, который служит лучше опорой нашего собственного опыта»³. Петровские преобразования в определенном смысле были неизбежны. Приобщение к

европейской цивилизации, научно-техническая модернизация России была исторически необходима. Если бы Россия не ответила на этот вызов истории, то могла бы и прекратить свое историческое существование. «Нам нужно было познакомиться с европейской наукой и воспитаться в ее школе. Но это было, так сказать, последствием Петровской реформы, а ее задача состояла не в том: Петру нужна была материальная цивилизация, за нею он отправился в Европу, ей послал он учиться русских, ее он налагал нетерпеливо». Однако Петр I нарушил соотношение исторических сил, сложившееся в России, отдал предпочтение «отрицательной», реформационной стороне исторического процесса и пренебрег стабилизирующими, традиционными элементами общества. Поэтому и опыт петровской реформы был негативным, или, по слову Бестужева-Рюмина, «горьким». «В каждой исторической эпохе, – констатировал исследователь, – есть отрицательная сторона, относящаяся к прошлому, и положительная, обращенная к будущему. Дорого платит иногда общество за отрицание полное, но до сих пор еще не найдено средства избежать этого недостатка, особенно в эпохи с преобладающим преобразовательным характером. Конечно, наученные горькими опытами люди начинают сознавать, что дело тем прочнее, чем лучше согласуется с существующими уже в обществе силами. Такого сознания не было в эпоху Петра, и жаль, что его не было»¹. Горечь петровских преобразований в том и состоит, что реформатор больше боролся с прошлым и искал сиюминутных выгод, чем думал о будущем России или, хотя бы, пытался представить перспективы ее исторического развития. В этом он несомненно сходится со своим предшественником М.М. Щербатовым.

В большинстве работ Бестужева-Рюмина звучит предостережение от односторонности и монологичности в науке. Еще в пору обучения в Московском университете его «мысль привыкала к работе, смотрела с разных сторон на одно и то же явление, и вырабатывалось убеждение в том, что только разностороннее воззрение может привести к истине»². Созвучие своим настроениям, а в какой-то степени их воплощение, историк встретил в книге Н.Я. Данилевского «Россия и Европа» – этой, по его словам, «замечательнейшей из всех русских книг последнего времени, а может быть, даже и не одного последнего»³. В некрологе Н.Н. Стрехова Бестужев-Рюмин утверждал, что «Россия и Европа» должна стать «настоятельно книгой всякого русского человека»⁴.

Бестужев-Рюмин отдает отчет, что мысли, изложенные Н.Я. Данилевским, высказывались и другими авторами (Вико, Рюккерт, Фриман), но только Н.Я. Данилевский развил их «полно, обстоятельно и широко»⁵. Да и сам ученый ранее неоднократно высказывал схожие убеждения. Так в 1859 г. в обстоятельном ис-

¹ Бестужев-Рюмин К.Н. История русского самосознания. С. 108, 131.

² Бестужев-Рюмин К.Н. Биографии и характеристики. С. 252.

³ Бестужев-Рюмин К.Н. Теория культурно-исторических типов // Данилевский Н.Я. Россия и Европа. Взгляд на культурные и политические отношения славянского мира к германороманскому. СПб., 1995. С. 461.

⁴ Бестужев-Рюмин К.Н. Н.Н. Стрехов [Некролог] // Журнал министерства народного просвещения. 1896. № 2. С. 117.

⁵ Бестужев-Рюмин К.Н. Теория культурно-исторических типов. С. 462.

¹ Бестужев-Рюмин К.Н. Чему учит русская история. С. 23, 57

² Бестужев-Рюмин К.Н. Славянофильское учение и его судьбы в русской литературе. Статья первая. С. 684 – 685.

³ Бестужев-Рюмин К.Н. Славянофильское учение и его судьбы в русской литературе. Статья третья и последняя // Отечественные записки. 1862. № 5. Т. СXLII. С. 4, 12, 13.

ториографическом обзоре «Современное состояние русской истории как науки», посвященном разбору первых восьми томов «Истории России с древнейших времен» С.М. Соловьева, он рассуждал о народе «как о живом развивающемся организме», а имея в виду специфику периодизации истории вполне в духе биологизма «естественной системы истории» Н.Я. Данилевского, отмечал, что «периоды суть органические ступени развития и более ничего». Рассматривая в той же статье «отличительные черты русской истории», Бестужев-Рюмин указывал на «невоинственный, а мирный» характер русской колонизации¹. Во вступительной лекции в курс русской истории, с которого началась преподавательская деятельность Бестужева-Рюмина в Санкт-Петербургском университете, он приходил к мысли о непередаваемости начал исторической жизни, в частности о непрочно-сти пересаженных учреждений, и о необходимости терпимо относиться к различным формам и направлениям исторического развития, воспринимать в них не только дурное, но и хорошее². В рецензии на книгу М.О. Кояловича «История русского самосознания» Бестужев-Рюмин высказывался еще более определенно. Заимствования неизбежны на ранних этапах общественной жизни, так сказать, в пору юности исторического организма. Он писал, что «умственная жизнь каждого молодого народа находится во внешней зависимости от жизни народов, которые старше его образованием; от них берет он в свои учебные годы внешние приемы, как ученик берет их от учителя». Однако постепенное взросление народа, формирование его исторической индивидуальности делает менее необходимым дальнейшие культурные дотации. Признаком исторически состоявшегося народа является «почва» как своеобразная упругая эйдетическая среда, противостоящая прививкам иных смыслов. Крепость почвы, плотность смыслового слоя – показатель культурного здоровья народа. Определенные дозы заимствований, конечно, необходимы, но лишь в качестве средства поддержания сопротивляемости исторического организма. Как сказал бы Н.С. Трубецкой, между собственными, автохтонными ценностями и заимствованными происходит «борьба за признание», и успех ее, добавим за Бестужева-Рюмина, зависит от ценностного иммунитета народа, от ассимилирующих возможностей почвы. По словам Бестужева-Рюмина, «но воззрений вполне пересадить нельзя: их перерабатывает почва. Если даже в известную эпоху какое-либо очень сильное логическое или своею видимою ясностью и согласием со страстями человеческими нравящееся чужое воззрение и восторжествует, то в живом организме оно должно встретить отпор; самое многообразие нахлынувших воззрений представляет известное обеспечение от односторонности. Борьба воззрений бывает иногда продолжительна и может получить болезненный характер; но кому болезнь к смерти, а кому к росту»³. Вторя этому утверждению, Бестужев-Рюмин полагал, что «народы исторические умеют постепенно отделяться от язв и зол, оставляемых предшествовавшими эпохами и составляющими необходимую принадлежность всякого развития»⁴. Признак исторического народа – выработка самобытной

¹ Бестужев-Рюмин К.Н. Современное состояние русской истории как науки. С. 1, 60, 122.

² Бестужев-Рюмин К.Н. Вступительная лекция в курс русской истории. С. 245–246.

³ Бестужев-Рюмин К.Н. История русского самосознания. С. 105, 107.

⁴ Бестужев-Рюмин К.Н. Чему учит русская история. С. 24.

культуры. Отсюда и главная задача, стоящая перед русским народом – интенсификация самостоятельного культурного творчества, а задача русской историографии – акцентация культурного элемента в историческом процессе. Попыткой рассмотреть русскую историю с культурной стороны и стала «Русская история» Бестужева-Рюмина. «Русской земле, – истолковывал он взгляды Н.Я. Данилевского, – подлежала и подлежит громадная и трудная задача: сознать основы своего бытия, отделив их от всей своей многовековой истории, и на них воздвигнуть новое здание своей цивилизации»¹. Но активная культурная деятельность не означает самоизоляцию. Знакомство с иными культурами, обучение у других народов помогают осознать цивилизационные основы собственной жизни. Однако необходимо, чтобы период ученичества не затягивался слишком долго. «Каждый великий исторический мир, – констатировал историк, – приносит с собою свое животворящее начало и им растет и движется. Учиться у других должно...»² Еще один пункт, разделяемый Бестужевым-Рюминым вместе с Н.Я. Данилевским, – отношение народности и государства. «Итак, говорим мы, охрана народности – цель государства», – писал он в одном из критических разборов концепции С.М. Соловьева³. Основа единогласия в данном вопросе – учение славянофилов. Главной и более всего плодотворной мыслью Н.Я. Данилевского Бестужев-Рюмин считал представление о прогрессе в истории как о многонаправленном движении.

Рассматривая основные событийно-смысловые моменты русской истории, Бестужев-Рюмин не мог обойти стороной вопрос о взаимоотношениях России и славянства с Западом. И здесь он признавал вслед за Н.Я. Данилевским принципиальные культурные расхождения этих двух исторических деятелей. Базовые принципы западной жизни в интерпретации историка – сила, авторитет, личность. Но в этих основах кроется и главное противоречие западноевропейской истории, изъясняемое как борьба между личной свободой и принуждающим авторитетом власти. Излагая свои представления, Бестужев-Рюмин писал, что «сила внешняя есть начало и конец для мира романо-германского, наследника Рима, воспитанного двойными преданиями авторитета, цезарским и папским; авторитету запад может противопоставить только личность и в гражданской и в духовной сфере (личное землевладение, сословные корпорации и протестантизм и т. д.). Вопрос о примирении свободы с авторитетом не разрешим на почве западной». Безболезненно принять общество, сложившееся на принципах силы и авторитета славянство не может. Там же, где это произошло и произошло, как правило, посредством насилия, славянство утратило изначальные черты. «Принятие славянами идеалов романо-германских, – полагал Бестужев-Рюмин, – вело только ко вреду славянству... Основы западного мира положительно противоположны основам славянским»⁴. Исторические судьбы западных славян были искажены влиянием германства и католичества.

¹ Бестужев-Рюмин К.Н. Теория культурно-исторических типов. С. 433.

² Бестужев-Рюмин К.Н. Чему учит русская история. С. 7.

³ Бестужев-Рюмин К.Н. История России с древнейших времен. Сочинение С. Соловьева. С. 9.

⁴ Бестужев-Рюмин К.Н. Чему учит русская история. С. 21, 7.

Критика и неприятие исторических основ западного мира, однако, не предполагает отказ от принципа личности, точно так же как и особенности национальной культуры не исключают единство общечеловеческого культурного развития. В истории, таким образом, мы видим взаимодействие этих трех элементов. Поясняя свою мысль, Бестужев-Рюмин писал, что «общечеловеческое, народное и личное три составные элемента всякой истории. Взаимодействие этих трех элементов, во всей их полноте, нам еще не ведомой, а не какой-то высший закон, как бы он ни назывался, управляет историей»¹.

Помимо идеи многонаправленности прогресса в истории русский ученый ценит в Н.Я. Данилевском то, что «в науку историческую он вносит метод и объективность естествознания»². Сам стремясь обосновать и утвердить историю как науку и по-позитивистски видя путь к этому в сближении истории с другими науками и, прежде всего, с естественными, Бестужев-Рюмин остерегается от увлечения произвольными обобщениями, ведь обобщение – всего лишь «удобная остановка для мысли, теряющейся в многообразии фактов». Обобщение должно быть следствием индуктивной обработки фактов, и только. «Конечно, – пишет он, – чем большее число фактов разнородных принято во внимание при обобщении, чем строже обобщающая мысль держалась выводов, прямо из нее истекающих, тем более способствует оно дальнейшему движению науки, ибо возможность и необходимость этого движения не должна ни на минуту быть упускаема из виду, под страхом счесть неполную и относительную истину за полную и абсолютную, Немцев – за все человечество, цивилизацию XIX в. – за нормальную цивилизацию»³. Именно такой фактографически обоснованный подход к истории Бестужев-Рюмин видит в книге Н.Я. Данилевского.

Увлечение идеями Н.Я. Данилевского сочетается у него с чисто позитивистской критикой абсолютных форм знания. Претензия на единственность общечеловеческой цивилизации, облеченной в исторически и культурно конкретную форму, воспринимается Бестужевым-Рюминым как претензия на абсолютность одной определенной культуры, в данном случае, романо-германской. Но ни в исторической науке, ни в жизни нет ничего абсолютного. «Абсолютные мерки, как и абсолютные истины, давно пора сдать в архив», – предлагает историк⁴. Лидерство или господство одного народа, одной культуры, как показывает история, временно, универсальность цивилизационных стандартов относительна, исторически ограничена в своей эффективности. «Так, строго говоря, – подчеркивал он, – нет ни одной теории, которая могла бы объявить себя окончательно торжествующей... приговор, произнесенный историей, можно считать окончательным только в известное время, никак не далее»⁵. Субъективизм не устраним из взгляда на историю. И Бестужев-Рюмин специально выделяет особый вид истории – историю субъективную. Субъективизм может быть как личным, так и коллек-

¹ Бестужев-Рюмин К.Н. Философия истории и московское государство. С. 5.

² Бестужев-Рюмин К.Н. Теория культурно-исторических типов. С. 435.

³ Бестужев-Рюмин К.Н. Русская история. Т. 1. СПб., 1872. С. 5.

⁴ Бестужев-Рюмин К.Н. Философия истории и московское государство. С. 17.

⁵ Бестужев-Рюмин К.Н. Историческое и политическое доктринерство в его практическом положении. С. 3.

тивным, но он неизбежен. Борющийся с сущностями позитивизм здесь находит неожиданного союзника в консервативной идее, высказанной в России еще П.Я. Чаадаевым и подхваченной славянофилами, что все в человеческом сознании вырастает общественно. Коллективистские истоки индивидуального сознания не позволяют возобладать абсолютной объективности во взгляде на мир и в его познании. «Полной объективности, – признавал Бестужев-Рюмин, – нельзя достигнуть человеку по ограниченности его природы: каждый смотрит на мир под влиянием семьи и школы, в которых он вырос, книг, которые он читал, общества, в котором он жил. Из всех этих стихий, создается мирозерцание каждого и приводится в больший или меньший порядок, смотря по темпераменту, степени ума и даровитости самого человека. Этот порядок умственный и образует умственную личность»¹.

Симпатией к идеям Н.Я. Данилевского проникнуты рассуждения Бестужева-Рюмина о том, что историческая жизнь разных народов как бы дополняет одна другую, проявляясь в различных национальных историях разными сторонами. Не согласен он и с делением народов на исторические и неисторические, предложенным «учителями нашими Немцами». В том же ключе формулирует он и идею всеобщей истории: «Всеобщая история только тогда станет в полном смысле всеобщей, когда она будет обнимать все народы, не пренебрегая и теми, которые почему-либо не успели развиться». Отсюда понятен и его вывод: «Принять мысль г. Данилевского значит отказаться от великой неправды, совершаемой так давно уже просвещенными народами»².

Более того, Н.Я. Данилевский теснее всего приближается к тому идеалу ученого-историка, который рисуется Бестужеву-Рюмину. Ратуя за сближение истории с жизнью и понимая под последней, с одной стороны, совокупность реальных фактов, а с другой, – идеалы и нужды настоящего, он и в историке хочет видеть практического деятеля, сторонящегося неоправданных отвлеченных философских обобщений. Сочетание практицизма, преследующего не праздное любопытство, а пользу, при широте взгляда на вещи может послужить плодотворной основой научного исторического труда. Отчасти такой идеал историка уже реализовался в В.Н. Татищеве. «Он был историком только между делом», – отмечал Бестужев-Рюмин, намекая на активную государственную деятельность В.Н. Татищева. То, что с точки зрения кабинетного ученого можно было бы признать недостатком, исследователь выставляет в качестве достоинства. Как пишет Бестужев-Рюмин, «для нас... нельзя не признать счастливым того обстоятельства, что первым русским историком был практический, много видевший и в высшей степени обладающий даром наблюдательности человек. В вопросах чистой учености он принадлежит своему времени, но шириной постановки дела и практическим ограничением себя возможными пределами он обязан своей широкой практической деятельностью»³. Практицизм истории в XVIII в. понимался достаточно буквально: история должна приносить пользу прежде всего государству,

¹ Бестужев-Рюмин К.Н. История русского самосознания. С. 96–97.

² Бестужев-Рюмин К.Н. Русская история. С. 3, 2, 4.

³ Бестужев-Рюмин К.Н. Биографии и характеристики. С. 178, 9.

например, обосновывая неизбежность его величия и случайность неудач, а затем и индивиду, служа подспорьем в видах самопознания или поставляя примеры для нравоучительных сентенций. В XIX в. практицизм принимает уже иной оттенок: он указывает на привязку науки к жизни, к чувственной реальности. Поэтому практицизм в итоге приводит уже не к моральным заключениям, а к установленным фактам. Реальность – то, на чем факт устанавливаем. Приближение к идеалу историка-практика, а не кабинетного ученого, посвятившего себя в жизни конкретным (пусть даже и не историческим) занятиям, практическим делам, позволяющим избежать голословных утверждений, и оперирующего с точностью естествоиспытателя лишь фактами и при этом сочетающего широту знаний с глубиной взгляда, собирающего эти факты в стройное единство концепции, в свое время Бестужев-Рюмин видел именно в Н.Я. Данилевском.

Практицизм Н.Я. Данилевского сказался и в его интересе к политическим событиям. Работы Н.Я. Данилевского наполнены большим количеством не только исторических, но и политических сведений. Собственно говоря, политический факт отличается от исторического только временной модальностью и доступностью опыту. Впрочем, возможность наблюдать политические события не делает их более известными, а уж тем паче более понятными. В смысловом отношении исторические и политические факты вполне сопоставимы. Полностью идентична задача, стоящая и перед историей и перед политикой: формирование национального сознания. Политика добывается этого через отстаивание национальных интересов, история – посредством знания прошлого и воспитания на его основе живущих поколений. Все это объясняет наличие в творчестве Н.Я. Данилевского политической публицистики, собранной Н.Н. Страховым и выпущенной в виде сборника статей уже после смерти автора. «Внешняя политика страны, – писал Бестужев-Рюмин в рецензии на этот сборник, – взгляды на нее общества – интерес первостепенный. Чем национальнее внешняя политика, чем глубже национальные чувства в народе, тем страна здоровее и сильнее. Развитие национальной политики было одной из главных задач славянофилов, одной из главных задач Данилевского». В отличие от истории, политика не обращается к прошлому, но и не замыкается в сиюминутных интересах и тяготах настоящего. Подлинная национальная политика – это чаяние о будущем. В жанровом отношении наилучшим отражением политики является публицистика. Публицистика по определению – реакция на злобу дня. Излишней злободневностью грешили в своих теоретических построениях и славянофилы. Есть она и у Н.Я. Данилевского. Но теперь эту злободневность Бестужев-Рюмин понимает и оправдывает, поскольку она вызвана заботой о будущем русского народа. В этом смысле славянофилы и Н.Я. Данилевский не ретрограды, а, скорее, футурологи. Знание и любование прошлым для них не самоцель; они исходят из любви и уважения к русскому народу в его настоящем положении; изучают его прошлое и настоящее ради его будущего. «Вот почему, – полагал Бестужев-Рюмин, – отрезвление взглядов общества на внешние отношения, указание исторических задач, пробуждение веры в себя и в ожидаемое будущее – дело важное. Этим важным делом занялся Данилевский в своих политических статьях, писанных с глубокою верою в русский

народ и с тою логической последовательностью, которую отличают все сочинения Данилевского»¹.

Однако в русской науке Н.Я. Данилевский не одинок. Он – продолжатель дела славянофилов – этих, по словам Бестужева-Рюмина, «первых носителей настоящего русского сознания». От хаоса соображений, разброда недоговоренных мыслей, тумана предчувствий и намеков ранних славянофилов Н.Я. Данилевский приходит к систематическому построению славянофильских воззрений. Его относят к поздним славянофилам как бы намекая на несвоевременность, запоздалость его мыслей, но у славянофилов не было догмы, не было канонизированных формул, а лишь общее направление взглядов, не взглядов даже, а настроений. Поэтому Н.Я. Данилевский не мог опоздать. Более того, появление славянофильских идей и их последовательное изложение – закономерный и ожидаемый итог русского исторического развития. Здесь Бестужев-Рюмин обращается уже к мысли С.М. Соловьева о переходе русской истории в эпоху Петра I из периода чувства в период мысли, т. е. «от цельного инстинктивного творчества... к сомнениям, проверке, критике». Следующий этап – критика чужого – «едва начинается на нашей памяти»² и труд Н.Я. Данилевского принадлежит уже этому новому этапу.

ГЛАВА III ИСТОРИЯ КАК НАУКА

У С.М. Соловьева Бестужев-Рюмин заимствует и представление об истории как науке народного самосознания или самопознания. В большинстве своих работ он настаивает, что обязанность историка – быть «выразителем народного самопознания»³, «если история народа есть его самосознание, то, следовательно, народ в своей патриотической жизни постепенно раскрывает свои нравственные свойства»⁴. В опубликованной посмертно статье «Задачи популяризации знаний» ученый пояснял универсальность принципа самосознания, распространяя его не только на личность, но и на народ. «Только ясно сознающий свои цели и средства, физические и нравственные, человек, – писал он, – может быть полезным деятелем общества; только ясно сознающий свои силы и средства народ может быть великим народом, внести свой вклад в общую сокровищницу человечества»⁵. В первом томе «Русской истории» Бестужев-Рюмин обозначал два мало совместимых взгляда на историю: как на собрание редкостей, «повествование о достопамятных событиях» и как народное самосознание. Последний взгляд, соответствующий и установке на историю как науку, направлен на понимание внутренней связи фактов.

¹ Бестужев-Рюмин К.Н. Книга Н.Я. Данилевского. Сборник экономических и политических статей. Изд. Н.Н. Страхова. СПб., 1890 // Русский вестник. 1890. №3. С. 263 – 264.

² Бестужев-Рюмин К.Н. Теория культурно-исторических типов. С. 432.

³ Бестужев-Рюмин К.Н. Современное состояние русской истории как науки. С. 7.

⁴ Бестужев-Рюмин К.Н. XXV-летие «Истории России» С.М. Соловьева. С. 682.

⁵ Бестужев-Рюмин К.Н. Задачи популяризации знаний // Исторический вестник. Историко-литературный журнал. 1897. Т. LXVIII. С. 44.

В отличие от С.М. Соловьева, Бестужев-Рюмин расставлял в истории иные акценты, выдвигал на первый план не политические события, а явления внутренние, бытовые и культурные. Более того, согласно его точке зрения, «во внешней жизни народа выражается его внутренняя жизнь»¹. Параллельно с внешней, политической историей происходит и история бытовая, культурная. Политические и культурные факты переплетаются, влияют друг на друга. Правда, бытовая история в большей степени способна передавать многообразие жизни, чем история политическая. «Мы того мнения, – утверждал Бестужев-Рюмин, – что бытовая история вовсе не противоречит политической, а, напротив, должна быть в тесной, неразрывной связи с нею; только, разумеется, при ближайшем знакомстве с бытом изменится сама собою относительная важность того или другого события, а главное, перестановится точка зрения»². Поэтому не следует строго отделять изложение внешней истории от внутренней, а, напротив, так группировать факты обоих порядков, чтобы передать «сущность предмета» и «дух времени»³. Однако внутренняя жизнь никогда исчерпывающим образом не проявляется в явлениях внешней жизни. Наиболее полное ее выражение возможно «только в целой жизни человечества, ибо то, что могло не выразиться в жизни известного народа или известной эпохи, выразиться в другом народе, в другой эпохе; то, что не полно выразилось в одном, уясниться, проявившись шире, в другом»⁴. Интерес к внутренней истории, таким образом, не замыкает исследователя в пределах одной эпохи и народа, а неизбежно подталкивает искать аналогичные проявления, быть может более яркие и точные, в иные времена и у иных народов. Для понимания внутренней жизни необходима всемирно-историческая точка зрения, которая, в свою очередь, коренится в представлении об однообразии, идентичности основных элементов внутренней жизни народов.

Историко-культурный подход частично реализовался в «Русской истории» Бестужева-Рюмина. Ученый сосредоточился в своей работе на внутренних событиях и попытался связать их с культурными и бытовыми изменениями, происходившими в России. Современники подметили эту особенность исследовательской позиции Бестужева-Рюмина и его работы. В.О. Ключевский при всем своем критическом настрое к петербургскому профессору, отмечал, что «труд г. Бестужева-Рюмина по своему плану представляет опыт культурной истории России в широком смысле»⁵. Профессор же Университета св. Владимира в Киеве В.С. Иконников в качестве одной из главных научных заслуг Бестужева-Рюмина прямо указывал на обоснование самостоятельного значения культурной истории – идеи, которая родилась из критики Бестужевым-Рюминым концепции государственной школы, в частности, разбора «Истории России с древнейших времен» С.М. Соловьева. Согласно В.С. Иконникову, Бестужеву-Рюмину «принадлежит

более точное разграничение в нашей истории элемента бытового, т. е. внешних фактов, от развития бытового или культурного»¹.

Что же составляет внутреннюю жизнь народа, раскрываемую историей как его самосознанием? Это должны быть устойчивые, вариативно воспроизводимые из поколения в поколение, из эпохи в эпоху представления, формы жизни, бытовые комплексы и т. п. Иными словами, «только более постоянное, более прочное может быть предметом народного самосознания, только в нем выражается народная физиономия, только его движения, изменения составляют сущность народной жизни, определяют ее рост и развитие»². Поясняя свой подход Бестужев-Рюмин указывал еще несколько отличий, составляющих бытовую историю. Не все факты повседневной жизни достойны войти в такую историю. «Картины быта должны... заключать в себе только по-возможности общие черты», – уточнял он. Бытовая сторона, как и все, что составляет историю, подлежит развитию. Отживающие формы быта менее интересны историку, чем те, которые сохраняют в себе возможность к изменению, а, значит, и приспособлению к быстрой смене политической обстановки. Согласно Бестужеву-Рюмину, следует «останавливать внимание только на том, что развивается, и притом с указанием причин и условий развития».

Ближайший материал, из которого историк культуры может черпать необходимые сведения, принадлежит области этнографии и фольклора. Фольклор отличается живучестью, способностью к вариативному воспроизведению. Именно знакомство с материалами этнографии и фольклора позволяет ощутить присутствие прошлого в настоящем. О фольклоре в буквальном смысле можно сказать, что это живая старина. «Вот где бытовая история вступает во все свои права, – писал Бестужев-Рюмин об этнографических исследованиях, – вот ее непосредственная область! и здесь ее точка соприкосновения с историей политической». Народные предания, этнографические данные дают непосредственное знание народной жизни. Они не только отражают эту жизнь, но и сами являются ее частью. Более того, как полагает ученый, народное сознание в чем-то сродни сознанию историка. Оно также отбирает факты, достойные на его взгляд войти в народную память, определяет их значение и придает им повествовательную форму. «Признаемся вообще, – делился своими соображениями историк, – что мы более доверяем народному инстинкту, чем соображениям ученых, составленным по большей части под влиянием разных научных теорий, нередко выросших не на русской почве. Народ же всегда верно угадывает существенное значение факта и выражает его в мифической своеобразной форме»³.

Внимание исследователя, сосредоточившегося на внутренней истории, должно быть обращено прежде всего к верованиям, учреждениям, быту, а не к лицам и внешним событиям. В этом отношении внутренняя история может сближаться, хотя полностью и не отождествляться, с историей цивилизации или историей культуры. Примером реализации историко-культурного подхода одно время Бес-

¹ Бестужев-Рюмин К.Н. Русская история. С. 2.

² Бестужев-Рюмин К.Н. История России с древнейших времен. Сочинение С. Соловьева. С. 7.

³ Бестужев-Рюмин К.Н. Современное состояние русской истории как науки. С. 10.

⁴ Бестужев-Рюмин К.Н. Русская история. С. 2.

⁵ Ключевский В.О. К.Н. Бестужев-Рюмин // Ключевский В.О. Неопубликованные произведения. М., 1983. С. 159.

¹ Иконников В.С. Константин Николаевич Бестужев-Рюмин. Киев, 1898. С. 8.

² Бестужев-Рюмин К.Н. Вступительная лекция в курс русской истории. С. 252.

³ Бестужев-Рюмин К.Н. История России с древнейших времен. Сочинение С. Соловьева. С. 25, 26, 12, 17.

тужеву-Рюмину представлялись исследования Н.И. Костомарова, его предшественника на кафедре русской истории Санкт-Петербургского университета. По крайней мере, Н.И. Костомаров, на взгляд Бестужева-Рюмина, пытался связать политические события с современным им состоянием культуры. Разъясняя позицию Н.И. Костомарова и противопоставляя ее построениям государственной школы, Бестужев-Рюмин писал, что «история цивилизации, культуры... то есть, история той почвы, на которой вырастают учреждения»¹.

Источниками идеи культурной истории для Бестужева-Рюмина выступили, с одной стороны, произведения славянофилов, чья историософия переросла в историю культуры, а с другой, работа Г.Т. Бокля «История цивилизации в Англии». Перевод книги Г.Т. Бокля Бестужев-Рюмин затеял после переезда в 1859 г. в Санкт-Петербург. «Переехали мы в октябре, – вспоминал он, – а летом, живя на даче, я прочел Бокля и по тогдашнему своему настроению пленился им; впоследствии я его перевел и очень в этом каюсь: Бокля без сильных и серьезных возражений нельзя было давать русской публике»². Перевод был выполнен совместно с Н. Тибленом. Труд Г.Т. Бокля привлек Бестужева-Рюмина как стилем и способом подачи материала, так и методологической стороной исследовательской манеры английского ученого. В этом отношении книга Г.Т. Бокля надолго стала для Бестужева-Рюмина образцом исторического исследования. «Прозрачная, ничем невозмутимая ясность мысли... только признак необыкновенной глубины и ясности понимания», – характеризовал переводчик внешнюю сторону работы английского ученого. И здесь же Бестужев-Рюмин указывал на широкую научную ценность исследования Г.Т. Бокля, сближая его с работами Вольтера и О. Конта. «Главная цель Бокля – сделать историю наукою в полном смысле этого слова, отыскать общие законы развития человеческого рода»³. От поисков общих законов человеческого рода Бестужев-Рюмин со временем отказался, а вот стремление сделать историю наукой постарался перевести в плоскость методологических поисков. Г.Т. Бокль и здесь первоначально указывал русскому историку методологический путь. «Собрать как можно более фактов, – поучал Бестужев-Рюмин в одной из критических статей С.М. Соловьева, а вместе с ним и всех профессиональных историков, – осмыслить их один другим и только тогда выводить общие заключения – вот метод, который рекомендует Бокль»⁴. В работах Бестужева-Рюмина, написанных после первой половины 1860-х г. упоминация о Г.Т. Бокле уже не встречаются.

Внутренняя история не может довольствоваться только собственными установленными фактами, она неизбежно заимствует и синтезирует данные, добываемые в других науках о прошлых состояниях общественной жизни: истории права, истории церкви, истории литературы, истории науки и проч. «Взаимодействие всех этих сторон, – поясняет Бестужев-Рюмин, – вот содержание истории

цивилизации. Ее предмет – общество в его нравственном и материальном развитии»¹.

Подобная задача обязывает историка к всестороннему изучению прошлого, для чего необходимо привлекать результаты других наук. Одна история не в состоянии отразить всю многогранность жизни, все текучее переплетение минувших событий. Единственный выход из такой ситуации – опора на другие науки. Лишь подспорье, оказываемое истории другими дисциплинами, помогает ей приблизиться к выполнению стоящей перед ней задачи. «История в наше время, – признавался Бестужев-Рюмин, – становится все более и более мудреною наукою: чем сложнее делается жизнь, чем с большим количеством вопросов приступает она к прошедшему, тем настоятельнее необходимость ответа со стороны науки на все эти вопросы; следственно, тем труднее обнять в одной полной, философски верной и художественно законченной картине все пестрое разнообразие жизни, всю видимую путаницу перекрещивающихся отношений, всю случайность событий, весь хаос личностей»². Однако Бестужев-Рюмин не пошел дальше призывов использовать в истории данные других наук, гуманитарных и естественных. Иное дело позитивистская историография, которая все больше ставила историю в зависимость от наук естественных, что, в свою очередь, грозило элиминировать из истории свободу воли и случайность. Протестуя против подобного перекоса, Бестужев-Рюмин, по существу, рассматривал данную проблему в рамках по-неокантиански интерпретируемой классификации наук. «Определение отношения истории к другим наукам, – писал он, – становится положительно необходимым в виду того, что есть покушения перевести ее из области наук духовных (этических) в область наук о природе (физических) и вместо начала свободной воли, которая долго считалась верховным началом истории, поставить начало необходимости, которым управляются явления внешней природы»³.

В то же время Бестужев-Рюмин постоянно ратовал за сближение истории с жизнью, за понимание истории с точки зрения задач и проблем современного общества, т. е. за смысловую модернизацию прошлого. Он неоднократно повторял, что историку «мало одного знания летописей и грамот; ему нужно знание жизни практической. Поэтому самые великие историки те, которые много видели, во многом принимали участие. Таковы, не говоря о Фукидиде, Грот, Маколей, Нибур, наконец Гизо. Только практическая жизнь дает верный такт для понимания прошлого, которое неразрывно связано с настоящим»⁴. Со временем Бестужев-Рюмин добавил в этот ряд В.Н. Татищева и Н.Я. Данилевского. Кто знает, не была ли деятельность самого Бестужева-Рюмина на Высших женских курсах и в Санкт-Петербургском славянском благотворительном обществе, так много отнимавшей у него сил и времени, его личным ответом на призыв сближения истории с жизнью? Жизнь позволяет наполнить историю реальным содержанием, опереть ее на прочно установленные, бесспорные факты, признаваемые

¹ Бестужев-Рюмин К.Н. Философия истории и московское государство. С. 17.

² Воспоминания К.Н. Бестужева-Рюмина. С. 58.

³ Бестужев-Рюмин К.Н. Несколько слов о Г.Т. Бокле // Бокль Г.Т. История цивилизации в Англии. Т. 1. СПб., 1863. С. V, IV.

⁴ Бестужев-Рюмин К.Н. История России с древнейших времен. Сочинение С. Соловьева. С. 4.

¹ Бестужев-Рюмин К.Н. Вступительная лекция в курс русской истории. С. 253.

² Бестужев-Рюмин К.Н. История России с древнейших времен. Сочинение С. Соловьева. С. 3.

³ Бестужев-Рюмин К.Н. Методы исторических занятий. С. 292.

⁴ Бестужев-Рюмин К.Н. История России с древнейших времен. Сочинение С. Соловьева. С. 11.

если и не с очевидностью, то с максимальной долей вероятности. С одной стороны, это предполагает тщательный анализ источников и отбор фактов, а с другой, – более «широкий» взгляд на деятельность историка со стороны других наук, что дает возможность лучше оценить научное значение самой истории, утвердить и обосновать ее научный статус. Первое направление ведет к разработке источниковедения и историографии, второе, – к методологии и эпистемологии истории. «Осмысление самой истории как исторического процесса, – заключал Н.Л. Рубинштейн, рассматривая историческую концепцию Бестужева-Рюмина, – подменяется прежде всего вопросами техники исследования, задачами собирания и изучения источников и материалов»¹. «Формально-объективистская», по словам Н.Л. Рубинштейна, направленность исследований Бестужева-Рюмина была несомненным шагом к созданию методологии истории.

Если верно, что знание настоящего необходимо для понимания прошедшего, то столь же верно и обратное утверждение: знание прошлого позволяет лучше разобраться в современной жизни. Если каузальная связь истории и современности однонаправлена: от прошлого к настоящему, то смысловая связь между ними обоюдна. «Настоящее, – утверждал Бестужев-Рюмин, – тесно связано с прошедшим, но ни одними общими понятиями, не одними результатами, а всею своею полнотою, всем своим существом, если можно так выразиться»². Опасность недопонимания также взаимна. По словам историка, «ложное отношение к прошедшему ставит в ложное отношение и к настоящему»³. Поэтому же он постоянно настаивал: «...только ясно сознавая прошлое, люди могут глядеть вперед без боязни». Проективная функция прошлого, однако не гарантирует однозначное развитие событий в последствии. Прошлое лишь позволяет уяснить общую динамику событий и доминирующее направление их трансформаций. «Прошедшее есть только залог будущего, – уточнял историк, – а никак не полное определение его пути»⁴.

Понимание прошлого для Бестужева-Рюмина – понимание народной жизни, а понимание народной жизни – понимание современности. Или, говоря его словами, «только исходя из полного понимания народной жизни, можно полнее понять учреждения известной эпохи и известного народа»⁵. Однако «воспроизведение целостной народной жизни» невозможно, поскольку жизнь есть органическое явление. Ученый был не одинок в своем органицизме. Аналогия между историей, обществом и живым организмом широко использовалась такими его современниками, как Н.Я. Данилевский, П.Ф. Лилиенфельд, А.И. Стронин. Несколько позднее Н.И. Кареев и П.Г. Виноградов уже с опорой на учение Г. Спенсера в своей философии истории также стали обосновывать органическую точку зрения. Бестужев-Рюмин лишь в общих чертах обозначал контуры органицизма в исторической науке и еще мог позволить себе сравнение жизни с механизмом. «Развитие жизни, – писал он во введении к своему лекционному курсу, – состоит

именно в том, что одно явление, цепляясь за другое, двигает всю машину». Однако подвижность такой машины не безупречна. Невозможно строго просчитать последовательность ее шагов. И на деле мы сталкиваемся с неравномерностью развития разных сторон жизни. Этим объясняется и невозможность дать точную классификацию и рубрикацию исторических явлений. В различные исторические эпохи и у разных народов первенство отдается то религиозной, то юридической, то умственной сторонам жизни. Все это способно вызвать у историка лишь скепсис и, вероятно, косвенно объясняет отказ Бестужева-Рюмина от попытки сформулировать единую и универсальную теорию истории. Универсализм и однозначность – признаки философского подхода, но он в данном случае менее всего годен для истории. В то же время, единство в истории, безусловно, присутствует; оно проявляется прежде всего в цивилизации или культуре. Здесь Бестужев-Рюмин опирается на выдвинутый Н.Я. Данилевским цивилизационный принцип единства через многообразие. «Итак жизнь есть разнообразие, – разъяснял Бестужев-Рюмин свою позицию, – развитие есть разнообразие, но в этом разнообразии есть свое единство; единство это может быть не вполне осознаваемым наукою, не вполне сформулированным, пока еще живет и развивается народ, ибо его развитие и есть раскрытие этого единства при всем разнообразии; но тем не менее народ чувствует и сознает, хотя и не отчетливо, свою целостность; гадательно чувствует это и наука; но не с этого должна она начинать; она должна начинать со строгого, беспристрастного изучения фактов и притом фактов, относящихся к разным сторонам жизни. Только от изучения этих сторон в их взаимодействии может наука возвышаться к представлению целостности и единства народной жизни; изучая взаимодействие разных сторон этой жизни, наука отметит черты, отличающие народы от других народов, составляющие его физиономию. Само собою разумеется, что это изучение должно держаться исторической последовательности развития народной жизни: иначе вместо истории мы получим философскую диссертацию о том или другом вопросе с примерами из истории – род сочинений наиболее вредный для самостоятельного развития науки и общества». Недовольство Бестужевым-Рюминым современной философией истории известно, и здесь он не говорит ничего нового.

Несколько интереснее уточнения, которые историк дает о возможности использования сведений других наук: филологических, юридических, естественных, «ибо трудно положить границы между этими науками и такою наукою, как история, задача которой – всестороннее изучение прошлой жизни человечества»¹. Естественные науки (геология, минералогия, химия и др.) помогают определить характер страны, а также влияние внешних условий на жизнь народа. Филологические науки способствуют выяснению происхождения народа и влияний на него других племен.

Старый взгляд на историю отождествляет ее с началом политической жизни, конкретно, с образованием государства. «Давно уже признано, – замечает Бестужев-Рюмин, – что сфера государственной деятельности есть только одна из сфер, на которые распадается жизнь огромного организма, называемого обществом;

¹ Рубинштейн Н.Л. Русская историография. М., 1941. С. 412.

² Бестужев-Рюмин К.Н. Философия истории и московское государство. С. 8.

³ Бестужев-Рюмин К.Н. Вступительная лекция в курс русской истории. С. 250.

⁴ Бестужев-Рюмин К.Н. Чему учит русская история. С. 5–6.

⁵ Бестужев-Рюмин К.Н. Философия истории и московское государство. С. 16.

¹ Бестужев-Рюмин К.Н. Русская история. С. 8, 9, 13.

что другие сферы этой жизни имеют столь же законное право на существование, и что преимущественное влияние одной из них губительно для целого организма»¹. Многообразие жизни больше всего соответствует культурная история. Развивая свою точку зрения, историк добавлял в одном из примечаний к лекционному курсу, что «теперь же мы убеждены в том, что где жизнь, там и история; следовательно если у нас есть какие-нибудь материалы для изучения быта в известный период, то период этот есть уже принадлежность истории»².

В то же время само заимствование историей выводов и материалов других наук стало возможно благодаря тому, что в изучении гуманитарных и общественных дисциплин в течении XIX в. ясно обозначилось историческое измерение: появились история права, история литературы и т. п. История постепенно становится универсальной объясняющей основой для других наук. Как писал Бестужев-Рюмин, «самые возвышенные вопросы, и самые простые общественные отношения, так или иначе соприкасаются с историей, входят в нее, в ней находят оправдание, или осуждение; все учреждения общественные, и все наиболее отвлеченные вопросы умозрения имеют свое место в истории, должны опираться на нее»³. В частности, и «развитие философского мышления само входит в историю»⁴.

Свою собственную задачу Бестужев-Рюмин видел в выработке основ научной истории. Для этого необходимо, прежде всего, строгое и внимательное изучение источников, сличение их, выяснение обстоятельств и времени их создания – «*критический анализ исторического источника*», как несколько иронизируя по поводу методологического радикализма Бестужева-Рюмина выразился В.О. Ключевский⁵. Из установленных таким образом фактов научная история выбирает наиболее «характеристичные», что и отличает ее от летописи⁶. Прежде чем высказывать собственное суждение следует с максимальной полнотой рассмотреть чужие мнения по интересующему вопросу, поэтому критический метод изложения истории предпочтительнее догматического⁷. Догматическое изложение допустимо в истории лишь тогда, когда история в полном смысле станет наукой. В настоящее время, признавался Бестужев-Рюмин, «самое существование истории, как науки, как полного целого, является только желательным. Вот почему, по нашему мнению, всякое догматическое изложение истории неуместно в наше время: оно явилось или слишком рано или слишком поздно»⁸. Примером критического изложения может служить историография, ограничивающаяся рассмотрением различных точек зрения на предмет, но воздерживающаяся от собственных суж-

дений о предмете. Крайняя степень такой академической осторожности часто удерживала Бестужева-Рюмина от выражения или конкретизации собственной позиции. К новому взгляду на историческую науку приводит и развитие современного общества, и обработка исторических памятников и состояние философской мысли¹.

Уже во вступительной лекции в курс русской истории Бестужев-Рюмин постарался «высказать свой взгляд на историю, как на науку»². В одной из поздних рецензий на книгу Э.А. Фримана «Методы исторических занятий» он выступал против отождествления понятий наука (science) и знание (knowledge). Указывая на признаки науки, историк писал, что «мы привыкли разделять эти понятия, разумея под словом наука систематическое и методическое знание. В этом случае мы являемся учениками немцев, разделяющих понятия Wissenschaft и Doktrine. Ясно, что между этими понятиями существует коренное различие: знания скопляются практическим путем, но получают характер науки лишь тогда, когда найдено основное начало, руководясь которым могут быть расположены методически накопившиеся знания. Науку в этом смысле следует отличать от научного метода, то есть, методологического исследования. Научный метод прилагается и к знаниям, не составляющим науки»³. В статьях, написанных в 1860-е гг. Бестужев-Рюмин еще не придавался столь детальному различению, разумея, вероятно, под наукой всякое методически разработанное знание. Так, в названии своей знаменитой статьи «Состояние русской истории как науки» под наукой он понимал русскую историографию как форму знания. Развивая свой подход, он продолжал во вступительной лекции: «Для нас мало знать, что было; мы хотим знать, почему именно было; да еще мало того: при всяком рассказе, у нас возникает вопрос: так ли оно было, как мы слышали, могло ли оно так быть? Когда появился этот дух пытливости, тогда собственно началась наука»⁴.

Первый показатель становления истории в качестве знания – это выработка теоретических оснований историографии. Теоретическая часть истории зиждется на двух положениях: определении фактов и уяснении различных точек зрения на эти факты. Задача теории истории состоит в разработке способов осмысления фактов. Согласно Бестужеву-Рюмину, «факт непременно должен быть осмыслен, то есть поставлен в ряд других однородных фактов»⁵. В противном случае «факт или документ, вырванный из своей действительной обстановки, при всей верности может нередко вести к совершенно ложным заключениям»⁶. Исторический факт не существует изолированно. Бестужев-Рюмин в равной мере говорит и о факте и о событии. Термин «событие», пожалуй, в большей степени соответствует этой идее связанности, сцепленной последовательности моментов исторического бытия. По словам ученого, «событие есть результат известных обстоятельств, частью необходимых, а частью случайных и в то же время есть условие

¹ Бестужев-Рюмин К.Н. Историческое и политическое доктринерство в его практическом положении. С. 5.

² Бестужев-Рюмин К.Н. Русская история. С. 13, прим.

³ Бестужев-Рюмин К.Н. Вступительная лекция в курс русской истории. С. 245.

⁴ Бестужев-Рюмин К.Н. Русская история. С. 14.

⁵ Ключевский В.О. К.Н. Бестужев-Рюмин. С. 167.

⁶ Бестужев-Рюмин К.Н. Современное состояние русской истории как науки. С. 11; Бестужев-Рюмин К.Н. История России с древнейших времен. Сочинение С. Соловьева. С. 13.

⁷ Бестужев-Рюмин К.Н. Вступительная лекция в курс русской истории. С. 252; Бестужев-Рюмин К.Н. Русская история. С. I–II.

⁸ Бестужев-Рюмин К.Н. История России с древнейших времен. Сочинение С. Соловьева. С. 6.

¹ Бестужев-Рюмин К.Н. Современное состояние русской истории как науки. С. 3.

² Бестужев-Рюмин К.Н. Вступительная лекция в курс русской истории. С. 243.

³ Бестужев-Рюмин К.Н. Методы исторических занятий. С. 306–307.

⁴ Бестужев-Рюмин К.Н. Вступительная лекция в курс русской истории. С. 243.

⁵ Бестужев-Рюмин К.Н. Сочинения К. Кавелина. С. 81.

⁶ Бестужев-Рюмин К.Н. Задачи популяризации знаний. С. 47.

создания новых обстоятельств»¹. Можно было бы добавить вслед Бестужеву-Рюмину, что «событие» имеет проективно-смысловую структуру. Иными словами, событие нацелено в будущее, но смыслополагание истории имеет обратное направление, т. е. от будущего, точнее, настоящего в прошлое. «Событие» и есть смысловым образом артикулированное из настоящего прошлое. Бестужев-Рюмин, правда, предпочитает говорить не о смысле в истории, а о разумности, понимая под последней каузальную необходимость. Он, в частности, писал, что «разумность общего хода истории для него (современного историка. – А.М.) заключается не в стремлении к заранее предназначенным целям, а в самом развитии, в том, что известные обстоятельства ведут неизбежно к известным результатам, сходным, впрочем, только в общих чертах и неизмеримо расходящимся в подробностях»². Смысловые отношения в истории при такой переинтерпретации, конечно, сохраняются, поскольку причинно-следственная цепь обзревается из настоящего. Осмыслением фактов занимается историография. Отсюда важность знакомства с различными историографическими концепциями. «Дело же науки, – писал историк, – понять факт, осмыслить его, найти связь и значение в различных мнениях; для науки самое это разноречие важно потому, что оно освещает разные стороны предмета и таким образом способствует составлению истинного взгляда на предмет»³. Историография не может не быть теоретичной. Теория, собственно говоря, задает модель осмысления исторических фактов. Но способов наделения смыслом может быть много. Смысл привязывает исторический факт к настоящему. Благодаря изменчивому смысловому фону эпох меняются и теоретические модели исторического знания. «Наука, как и сама жизнь, – проводит Бестужев-Рюмин сравнение, – развивается зигзагами: сегодня кинется в одну сторону, завтра в другую; но все эти отклонения чрезвычайно полезны: они-то и способствуют увеличению научного материала».

Свой особый узор выписывают диалектические перепады историографии. В колебаниях исторической науки Бестужев-Рюмин выделяет два крайних положения: теоретизация и эмпирическое исследование. Иными словами, в одни эпохи ученые больше сосредоточиваются на построении обобщающих выводов, в другие – на скрупулезном копании в фактических данных. Свою мысль ученый выражает следующим образом: «...но бывают времена, когда является потребность результатов, когда нужно осветить итоги всего, что сделано: в такие эпохи преобладают теоретическое построение, философский вывод; но вот начало уяснено, сделано из него всевозможное приложение. Тогда открывается, что начало, которым доселе все объясняли, изношено, что найдены новые факты, требующие себе объяснения; а выставленное начало этого объяснения не дает. Чем более накапливается таких фактов, тем более чувствуется надобность в их экзегетической разработке. Тогда теоретическое направление уходит на второй план; общая мысль до сих пор ясная тускнеет и снова начинается кропотливая, подготови-

¹ Бестужев-Рюмин К.Н. Современное состояние русской истории как науки. С. 38.

² Бестужев-Рюмин К.Н. Сочинения К. Кавелина. С. 78.

³ Бестужев-Рюмин К.Н. Историческое и политическое доктринерство в его практическом положении. С. 8.

тельная работа»¹. Совсем по-гегелевски выглядит предлагаемая Бестужевым-Рюминым схема развития исторической науки. Она видится ему следующим образом: «...развитие, как известно, совершается, главным образом, посредством ясных и определенных воззрений, которые, доведенные до конца, вызывают отпор и ведут к другой ступени, то же в свою очередь грозящей впасть в крайность, но уже ограничивающей крайность предшествующую»². Диалектический сценарий развития исторической мысли, обозначенный ученым, как нарочно сочетается у него с критикой теоретических установок в гегельянском духе государственной школы. Оценивая в 1860 г. современное состояние историографии, Бестужев-Рюмин признавался, что перед русской историей стоит задача накопления фактического материала, а историки-философы своим теоретизированием идут наперекор научной тенденции времени. Сам Бестужев-Рюмин не меньше своих оппонентов тяготел к набрасыванию в истории широкомасштабных смысловых перспектив, но сознательно сдерживал свои научные порывы. Упомянув о гонениях на теорию со стороны М.П. Погодина, он писал: «Но так как от теоретического начала нельзя отказаться, оно является само собою, и непрошеное освещает всякую работу над источниками»³. Свою же эпоху он считает подобной погодинской, т. е. не теоретической.

Оправдывая многообразие точек зрения в исторической науке, Бестужев-Рюмин указывал на два источника такого многообразия. С одной стороны, каждый человек, будь-то ученый-историк или исторический деятель, или даже простой обыватель выдвигает свои, субъективные идеи. С другой стороны, каждая эпоха предлагает сложившуюся систему идей, определяющую ее смысловой облик. Индивидуальные идеи и, если можно так выразиться, коллективные идеи, т. е. разделяемые, признаваемые большинством живущих в данную эпоху людей, неизбежно соприкасаются, согласовываются, влияют друга на друга. В результате мы никогда не имеем дело с «чистыми» идеями, т. е. только индивидуальными или только идеями эпохи. Бестужев-Рюмин в этом случае говорит об «историческом калечении» идей. «Когда субъективная идея переходит в объективную действительность, – писал он, – ей постоянно приходится считаться с имеющимися на лицо идеями и положением вещей: уясняться, терять свою угловатость и под конец даже искажаться. Тогда на смену одной идее идет другая, на смену одной цивилизации другая, которая по своему объясняет действительность, по своему строит общество. Да, миром правят идеи: в них выражается сознание человеком и обществом окружающей их действительности. Идея в этом смысле может быть одна у каждого человека: это его угол зрения, и конечно, под этим углом зрения человек объясняет себе мир; следственно, под ним же и историк пишет повествование о днях времен минувших». Итак, существуют идеи не только у историка, но и в самой истории. Продолжая свое рассуждение, Бестужев-Рюмин писал, что «...у всякого времени свои воззрения и свои заботы. Понять, какими идеями жило известное время, – первая обязанность историка; без того все века смешаются,

¹ Бестужев-Рюмин К.Н. Сочинения К. Кавелина. С. 82, 80.

² Бестужев-Рюмин К.Н. XXV-летие «Истории России» С.М. Соловьева. С. 680.

³ Бестужев-Рюмин К.Н. Сочинения К. Кавелина. С. 80.

и самый суд, который мы произносим на основании собственных воззрений на правое и неправое, не будет правилен без этих самых обстоятельств. Знать их, стало быть, нужно, не обращать на них внимания, стало быть, *не научно*». Наиболее интересны, таким образом, для историка коллективные идеи, идеи эпохи, т. е. то, что позднее А.С. Лаппо-Данилевский на неокантианском жаргоне назовет общепризнанной ценностью.

Зигзагообразный ход исторической науки подстать колеблющемуся пути самой истории. Односторонность теории как бы вторит резкой иногда однобокости жизни. «Вообще забывается то, – рассуждал Бестужев-Рюмин, – что историческое движение всегда односторонне, что для усиления этой одной стороны, которая выдвигается обстоятельствами, принижаются на время другие стороны, иногда даже очень важные. Дальнейший ход помогает живому народу выпрямиться. Процесс этот бывает очень болезненен, но он необходим уже потому, что *бывает*. Прямолинейности нет в человеческих делах, трудна она и в суждениях»¹. Подобный взгляд на историческую жизнь и историческую науку подталкивает исследователя к теоретическому плюрализму, согласно которому теории устаревают лишь в том смысле, в каком уходят в прошлое породившие их эпохи. При этом нельзя гарантировать, что плутающая тропа жизни, а вместе с ней и диалектическое шатание науки не выведут на прежнее мнение. Отсюда, приходит к выводу Бестужев-Рюмин, следует уважительно и терпимо относиться к теориям, пусть на данный момент и отжившим, поскольку «в каждой из этих последних можно осуждать их односторонность, но все-таки видеть в них необходимую потребность ума человеческого, неудовлетворяющегося недостатками действительности и желающего их восполнению. Вследствие этого, теории сменяют одна другую не в логическом порядке, а по требованиям времени, и ни одно из главных направлений ума человеческого не может считаться окончательно сданным в архив, ибо при каждом излишестве господствующего направления неизбежно встает направление побежденное, требует удовлетворения и себе»².

Абсолютно истинных точек зрения, полагал Бестужев-Рюмин вслед за позитивистами, не существует, но те верные мысли, которые в них содержатся, могут послужить выработке новых теорий. Недостатки же теоретических воззрений лишь стимулируют дополнительные теоретические поиски. При таком подходе любая, даже на первый взгляд ложная концепция, навлекая на себя критику, косвенно способствует выработке более корректного обобщения. Одним словом, отрицательный результат – то же результат. Как писал историк, «целостные воззрения способствуют уяснению самого хода жизни и хотя носят в себе неизбежные недостатки всякой попытки охватить мыслью многообразие жизни, все таки могут способствовать освещению этой жизни и дать возможность возникнуть новым теориям, которые будут цельнее, ибо за стройностью теории скоро открываются слабые стороны: на них направляется критика, и явится новая теория, если и не заменяющая, то дополняющая первую»³. Главным недостатком любой

¹ Бестужев-Рюмин К.Н. История русского самосознания. С. 98, 131.

² Бестужев-Рюмин К.Н. Историческое и политическое доктринерство в его практическом положении. С. 4.

³ Бестужев-Рюмин К.Н. История русского самосознания. С. 119.

теории остается ее односторонность. Как бы ни была проста на первый взгляд жизнь, теория вынуждена ее еще больше упрощать, сводить к одному господствующему началу. «Обращая преимущественное внимание, – полагал Бестужев-Рюмин, – на ту сторону событий, которая послужила основанием будущему порядку дел, мы невольно вносим в самое событие чуждую ему разумность, невольно подкладываем историческим деятелям нашу собственную мысль... мы забываем, что известные события, известное общественное состояние имеет влияние на будущие события, на будущее общественное состояние всеми своими сторонами»¹.

Главный признак научности – опора на факты и углубляющаяся специализация. Характеризуя в статье о В.Н. Татищеве научные тенденции своего времени Бестужев-Рюмин писал: «XIX век по преимуществу век разделения труда и специализации ученых знаний. На широкие обобщения, на многосторонность сведений, многие смотрят в наше время подозрительно, опасаясь поверхностности, верхоглядства, энциклопедизма и т. п. Значительная доля правды чувствуется в этом взгляде: широкие воззрения нередко оказываются пустозвонством, многосторонние сведения часто являлись схваченными кое-откуда вершками». В опасениях Бестужева-Рюмина звучит не только предостережение против крайнего обособления наук, когда представители разных дисциплин перестают понимать друг друга. Век специализации приводит к дроблению науки, увлечению подробностями и частностями. Казалось бы принцип истории, абсолютизирующий ценность деталей и отдельных фактов, должен восторжествовать в такой атмосфере. Однако тем самым ставится под сомнение еще одна тенденция эпохи – необходимость в синтезе и взаимодополнительности. Научность истории покоится как раз не на фактологической самодостаточности исторического знания, а на ее обусловленности данными других наук. «Но и в наше время, – пишет историк, – не раз чувствовались и чувствуются неудобства исключительной специализации: в науке это неудобство сказывается в том, что разъяснения фактов одной области нередко надо искать совершенно в другой (так, например, история постоянно должна опираться на географию, а основа географии в науках естественных, уголовное право находит постоянную опору в психологии, а эта последняя нередко требует помощи физиологии и т. п.); следовательно, строго ограничиваясь одной областью, а тем более уголком этой области, ученый многого не в состоянии понять и объяснить»². Принцип взаимодополнительности различных научных областей, подмеченный Бестужевым-Рюминым, таит в себе опасность утраты историей своей специфической историчности. Взаимодополнительность легко может перерасти в редукционизм. С одной стороны, это грозит под лозунгами единства природы, единства и единственности научной истины перерасти в монистическое объяснение всех социальных и нравственных явлений, в том числе и истории. Примером такого подхода могут служить «физикализация» в первом позитивизме или «антропологический принцип» Н.Г. Чернышевского. С другой стороны, это споспешествует утверждению в исторической науке идеи

¹ Бестужев-Рюмин К.Н. Философия истории и московское государство. С. 8.

² Бестужев-Рюмин К.Н. Биографии и характеристики. С. 6, 7.

многофакторности исторического развития, что, в частности, позднее реализовалось в исторических и философско-социологических концепциях Н.И. Кареева и П.Н. Милокова. Однако в практической области конкретной науки развитая специализация может иметь и положительный результат: совершенствование определенных сфер деятельности приносит больше пользы людям и в сумме – всему обществу. В исторической науке это вызывает разработку проблем историографии, источниковедения, теории, методологии и эпистемологии истории. Именно в этом направлении пошло развитие академической философии истории в России.

Следующий признак научности – привязка исследования к потребностям, нуждам и ценностям современности. В данном случае модернизация исторического знания всего лишь оборотная сторона требуемого от знания практицизма. «Наука, – рассуждает Бестужев-Рюмин, – относится критически к накопившемуся материалу; здесь новое явление: материал этот касается прошедшей жизни человечества, а прошедшее тесно связано с настоящим; все важнейшие вопросы времени: религиозные, политические, общественные, которые волнуют человека в настоящем, непременно имеют свои корни в прошедшем; человек, по самой своей природе, не может безразлично относиться к этим вопросам; он непременно решает их для себя так или иначе, и вследствие того так или иначе смотрит на прошедшее»¹. В этом же смысле предьявляет Бестужев-Рюмин и свои идеальные требования к историку. «Первое требование от него, – пишет ученый, – состоит в том, чтобы он проникся духом того народа, историю которого он пишет, показал нам существенные элементы народного характера, и из памятников старины, проверенных современностью, восстановил бы живой образ народа». Здесь научность еще переплетается с романтической установкой на «дух» и «живой образ» народа. Но уже далее Бестужев-Рюмин поясняет, что речь идет о практической значимости исторического знания и о возможности научного прогнозирования. «Изучение истории, – продолжает он, – не есть дело простого любопытства, это дело настоятельной потребности; только зная те условия, при которых развился народ, в которые он поставлен, можно судить о будущем этого народа, можно знать, как посреди его действовать. Такое познание приобретает не иначе, как долгим и внимательным изучением прошедшего в связи с настоящим». Возрождая протонаучный спор минувшего столетия между И.Н. Болтиным и М.М. Щербатовым, Бестужев-Рюмин встает на сторону И.Н. Болтина. Для него знание народа и его современного состояния необходимо для лучшего понимания истории. «Близкое и подробное знание настоящего для истории, такой же важный материал, как и изучение летописей и грамот... Там, где жизнь развилась широко, там же являются и величайшие историки... Чем ближе историк к действительной жизни, чем знакомее ему ее тревожения, тем менее он способен жить в одних отвлеченностях, видеть в истории только одну игру мировых законов, тем яснее сознает он значение личности».

Ощущение современности, потока жизни, смысловых колебаний настоящего побуждают ученого и в прошедшем искать не отвлеченных схем, а смысловым

образом свершившихся событий. В этом отношении не менее важны «устаревшие» оттенки смысла или, по словам Бестужева-Рюмина, «побежденные» исторические явления. Когда-то и они составляли неотъемлемую часть «жизни народной», а их отдаленные отголоски, возможно, слышны и поныне. «Обязанность историка, – пишет Бестужев-Рюмин об отживших исторических явлениях, – указывать эти элементы, преследовать судьбу их до тех пор, пока не исчезают их последние следы»¹. Почти два десятилетия спустя исследователь следующим образом пояснял свою мысль: «...ни одной сознательной теории не дано умереть вполне: она составляет яркую черту в развитии мысли народной, входит значительно далеко в плоть и кровь последующих поколений»². Таково требование научной беспристрастности и полноты.

Еще одно требование, предьявляемое Бестужевым-Рюминым историку, носит этический характер. Это требование добросовестности и искренности поисков. Даже заблуждаясь, историк должен стремиться к истине. Стремление к истине как императив сознания, нудительный ракурс исторического мышления разъясняется Бестужевым-Рюминым через аналогию с юридическим процессом. «Как перед лицом присяжных, – пишет он, – свидетель должен говорить правду, полную правду и только правду: только тогда книга или статья будут иметь благотворное действие. Писатель, как человек, может заблуждаться, но заблуждение его должно быть добросовестно»³. Добросовестность мышления, бескорыстное стремление к истине ради не самой становится у Бестужева-Рюмина обязательным условием всякой сознательной деятельности. Замечу, что схоже требование выдвигал В.С. Соловьев в своей незавершенной работе «Теоретическая философия».

Коллеги по историческому цеху довольно скептически отнеслись к тем идеальным требованиям, которые Бестужев-Рюмин предьявлял к работе историка. «Требования очень суровы и трудновыполнимы – это те сложные, возвышенные, словом, идеальные требования, какие со слов великих мастеров историографии или глядя на их мастерские произведения, любят предьявлять молодые читатели и начинающие ученые, но над которыми добродушно покачивают головой искусенные опытом и трудом обыкновенные историки», – писал не менее искусенный В.О. Ключевский. «Его критические уроки, сказанные учителям, – продолжал В.О. Ключевский о требованиях Бестужева-Рюмина, – несомненно гораздо более научили самого критика, чем их»⁴. Еще более резко высказывался А.Е. Пресняков, посчитавший, что эти уроки не научили даже самого Бестужева-Рюмина. «В таких рассуждениях – сильно поблекших отголосках немецкой идеалистической философии, – писал он, – дань, уплоченная К.Н. Бестужевым-Рюминым вскормившей его университетской традиции. К действительному направлению его ученой и преподавательской работы рассуждения эти не имели

¹ Бестужев-Рюмин К.Н. Современное состояние русской истории как науки. С. 3, 4, 6, 5.

² Бестужев-Рюмин К.Н. XXV-летие «Истории России» С.М. Соловьева. С. 680.

³ Бестужев-Рюмин К.Н. Задачи популяризации знаний. С. 45.

⁴ Ключевский В.О. К.Н. Бестужев-Рюмин. С. 166, 167.

¹ Бестужев-Рюмин К.Н. Вступительная лекция в курс русской истории. С. 244.

никакого прямого отношения»¹. Суждение А.Е. Преснякова, надо признать, не менее радикально, чем высказанные в свое время требования Бестужева-Рюмина. Как бы там ни было, но исследованиям Бестужева-Рюмина трудно отказать в стремлении к объективности описания, беспристрастности оценок и полноте охвата источниковедческого и комментаторского материала.

Развитию этих требований служит и историческая критика. «Историк, – поясняет Бестужев-Рюмин, – должен понять изображаемое время, мерить его же меркою; но вместе с тем и отнестись к нему беспристрастно и критически: без критики историк не мыслим»². Посредством критики история приближается к идеалу научности. Бестужев-Рюмин говорит о двух сторонах исследовательской деятельности историка: установление фактов и анализ источников. «Одно дело – подбор фактов под влиянием руководящей идеи, суждение о них на основании того или другого взгляда, приносящие цельность и стройность повествованию; другое дело критический разбор источников на основании их внешней и внутренней достоверности; словом, научная критика служащая основой научной истории»³.

Итак, историческая критика имеет дело не с фактом, а с источником; она определяет его достоверность⁴, но в конце концов, следуя общему индуктивному сценарию исторического исследования, подтверждает или опровергает (хотя бы и косвенно) факт. Критическую задачу Бестужев-Рюмин ставил в своей диссертации «О составе русских летописей до конца XV века», исследовании узко специальном. В работе, по его собственному признанию, он исходил из наблюдения П.М. Строева, «что наши летописи в сущности не что иное, как сборники». Приемы исторической критики служили тем средством, при помощи которого ученый рассчитывал усмотреть этот составной характер летописей. С одной стороны, на него указывает «сшивка» текста, т. е. места, выделяющиеся благодаря встречающимся в них противоречиям, необычным выражениям, иным слогом. «Но и при отсутствии этих внешних признаков, – писал Бестужев-Рюмин, – остаются еще признаки внутренние: куда клонится сочувствие летописца, на кого и на что он смотрит благосклонно или враждебно, где именно могло быть известно то, что встречаем в летописи и в каком виде»⁵. В изложении Бестужева-Рюмина, установление «внутренних признаков» принимает вид психологической интерпретации источника, т. е. взгляда на источник как на продукт человеческой психики – подход, отразившийся в последствии в спорах о «чужой одушевленности». Достоверность источника распадается на внешнюю и внутреннюю. Историк уточняет: «под внешнею достоверностию я разумею вопрос о том, точно ли данный источник именно то, за что его считают». Иными словами, оригинал это или копия, подлинник или перевод, к какому веку он относится. Установление внутренней достоверности следует за внешней. Здесь же выясняется, кто написал

или издал памятник, при каких обстоятельствах и т. п. Венчает критическую обработку источника критика содержания, т. е. проверка сообщаемого источником факта другими установленными фактами, с которыми он мог быть связан и определение степени его достоверности»¹.

К разряду источников относятся и сами исторические сочинения. В этом отношении историография и опирается на историческую критику и сама может быть объектом ее пристального анализа. В то же время историография дает смысловой срез исторической эпохи, к которой она принадлежит, вбирает в себя исторические идеи, представления, предпочтения, одним словом, дает пример народного самосознания. Не случайно, поэтому, историографические штудии занимали в творчестве Бестужева-Рюмина такое важное место. «Историография, – констатирует Е.Ф. Шмурло, – давала базу для критики, будучи в то же время сама результатом критической работы и анализа; она же, историография, в силу основного взгляда Бестужева на историю, как народное самосознание, вскрывала процесс развития общественной мысли, являясь показательницей тех умственных интересов, какими жило в данную эпоху русское общество»².

Проблемы историографии по существу относятся к частным разработкам Бестужева-Рюмина. Другой частный вопрос, занимавший его, но одновременно входивший и в компетенцию философии истории, – вопрос о роли личности в истории. Бестужев-Рюмин не рассматривал его столь подробно, как позднее это сделал, например, Н.И. Кареев, но достаточно определенно выразил свою позицию. Личность неустранима из истории; она – предел исторического описания, минимум исторического масштабирования. «Как в человечестве, – рассуждал ученый, – движение совершается через посредство отдельных лиц; таким образом в последнем результате историк имеет по-видимому дело только с лицами». Однако Бестужев-Рюмин сомневается в плодотворности превращения истории «в ряд биографий», поскольку это вернуло бы историю «к эпохе создания мифов»³. Более того, «излишняя вера в значение лица» может привести либо к чрезмерному возвеличиванию исторических деятелей, либо, напротив, к их унижению. Но не все в истории определяется действиями исторической личности. «Конечно, – отмечал историк во вступительной лекции, – законы суть не что иное, как формулы отношений между известными силами, конечно, личность есть одна из этих сил; но одна, а не единственная»⁴. Высказанная Бестужевым-Рюминым мысль почти дословно повторяла его заключение, сделанное несколькими годами ранее в статье о С.М. Соловьеве. Критикуя либеральные установки государственной школы, Бестужев-Рюмин предлагал считать личность лишь одной из причин исторического развития. «Значение личности в общем ходе событий гораздо сильнее, – писал он, – чем мы обыкновенно представляем его до сих пор, как стали гоняться за общим смыслом истории. Дело в том, что законы развития человечества суть не иное что, как формулы отношений между различными эле-

¹ Пресняков А.Е. К.Н. Бестужев-Рюмин (К 25-летию со дня кончины) // Дела и дни. Исторический журнал. 1922. Кн. 3. С. 170.

² Бестужев-Рюмин К.Н. Вступительная лекция в курс русской истории. С. 248.

³ Бестужев-Рюмин К.Н. История русского самосознания. С. 105.

⁴ Бестужев-Рюмин К.Н. Русская история. С. 10.

⁵ Бестужев-Рюмин К.Н. О составе русских летописей до конца XV века. С. I, С. III.

¹ Бестужев-Рюмин К.Н. Русская история. С. 11, 12.

² Шмурло Е.Ф. Очерк жизни и научной деятельности Константина Николаевича Бестужева-Рюмина. С. 155.

³ Бестужев-Рюмин К.Н. Русская история. С. 6.

⁴ Бестужев-Рюмин К.Н. Вступительная лекция в курс русской истории. С. 248.

ментами этого развития, а личность из важнейших элементов. Вследствие этого, ход развития вовсе не прямолинейный, напротив, он идет прихотливыми извилинами... Если бы законы развития были нечто постоянное, непреложное, заранее определенное, тогда бы узнать их было гораздо легче и легче было бы проследить их влияние на жизнь»¹.

Многообразие жизни не позволяет и историю ограничить только одним действующим в ней началом. История – совокупность и скрепление нескольких моментов, равнодействующая многих сил. «Присматриваясь внимательнее к каждой личности, нельзя не видеть, как много ее деятельность обусловлена состоянием общества, посреди которого она действует, и соединением разных обстоятельств, при которых она действует. Значение личности состоит в том, чтобы уметь воспользоваться обстоятельствами, подчинить их своей цели и устранить те, которые могут быть вредны для этой цели». Личность не столько определяет историю, сколько сама определяется в своих поступках сложившимся историческим контекстом, конфигурацией обстоятельств.

Тяготая к построению истории культуры или цивилизации, Бестужев-Рюмин именно в крупных исторических явлениях и образованиях укореняет те смыслы, цели, представления, которыми руководствуется личность в своих действиях. Смысл, конечно, выражается, проявляется в личности, но только в ней не замыкается. Смысл имеет отношение к «другому», ориентирован на «другого». С этой точки зрения смысл личности не принадлежит (смысл субъективен, но только со стороны выражения; он не собственность личности); это функция целого – культуры, эпохи, общества. Личность живет «в» смыслах и смыслами, но лишь в той мере в какой осознает их, их разделяет и им следует. Развивая свою мысль, Бестужев-Рюмин отмечал, «что сами цели коренятся в общественном сознании более или менее глубоко, что лицу принадлежит более или менее удачное формулирование их и – только. Словом, лицо может понять, угадать; но ничего не может создать. Вполне ясное сознание этой мысли совершенно изменяет воззрение на историю: на первый план выступает сложное явление, называемое обществом. Его то изучение и должно составлять серьезный предмет науки, называемой историей, причем деятельность лиц не может тоже быть упущена из виду; ибо преимущественно в этой деятельности мы видим проявление общественной жизни, говорим преимущественно потому, что рядом с фактом, отмеченным личным мнением, стоит факт безыменный, выражающий собою деятельность целого ряда людей»². Здесь Бестужев-Рюмин непосредственно подходит к типологическому пониманию исторических личностей, пониманию, которое позднее реализовалось в исследованиях Л.П. Карсавина по средневековой религиозности и культуре. Бестужев-Рюмин дает и примеры таких «типов известного рода деятельности». К ним принадлежит, в частности, русская колонизация, которая может быть персонифицирована в лицах Ермака, Хабарова и других землепроходцев или даже авантюристов. Но для историка они важны именно как типичные представители целого исторического движения, совокупно совершавшегося множеством

¹ Бестужев-Рюмин К.Н. История России с древнейших времен. Сочинение С. Соловьева. С. 4.

² Бестужев-Рюмин К.Н. Русская история. С. 6, 7.

других безымянных лиц. Другим примером могут служить типы личностей, относящихся к первоначальным периодам жизни народов и представленных мифологическими именами Тесея, Ромула, Геракла, Семирамиды Осириса и др. При этом Бестужев-Рюмин прямо заявляет, что идея исторического призвания личности, так же как и провиденциальной миссии народов – бессмысленна. Подобная трактовка исторических личностей не осталась незамеченной современниками. Так, М.О. Коялович отмечал, что чрезмерное стремление к объективности приводит Бестужева-Рюмина к принижению субъективного начала в истории, сказывающегося, в частности, в недооценке деятельности личностей в русской истории¹.

И все же приоритетную задачу исторического исследования Бестужев-Рюмин видел в анализе общества и общих явлений в истории. Личность, безусловно, важна в истории, но не менее востребована иная, если угодно, дедуктивная точка зрения. «Вопрос об отношении в истории общего к личному, – констатировал ученый, – один из самых капитальных вопросов исторической мысли: общее, являясь под разными названиями: предопределения, судьбы, необходимости, логического закона, не раз клалось во главу угла». Постепенно, по ходу истории значение личности девальвируется. Как писал историк, «чем долее мы уходим от первоначального состояния общества, тем сложнее оболочка явлений, тем хитрее общественный механизм и, стало быть, тем труднее проведение в нем личных целей». Не согласен историк и утверждением либералов, что в образованном обществе открывается больше простора для самостоятельности личности. В развитии современного общества ему видится скорее тоталитарные и авторитарные черты, чем либеральные. Полицейское государство не осталось утопией XVIII в., оно постепенно реализуется в настоящем. «Не надо забывать, – писал Бестужев-Рюмин о своем времени, – что здесь личность находится под контролем общества. Многие даже опасаются, за то, чтоб личность совершенно не изгладилась, напр., Миль»².

Изучение общества вполне вписывается в современные требования исторического исследования, которые обозначает Бестужев-Рюмин. Он подробно пишет об этом, рассуждая о прагматическом значении истории «в наше время». Чтобы не пересказывать мысль ученого приведу обширную цитату из статьи о С.М. Соловьеве, написанной в 1860 г., что, в частности, объясняет негативное отношение к философии истории высказанное в ней. Бестужев-Рюмин, тогда еще критик «Отечественных записок», а не университетский профессор, писал о современной ему исторической науке, что «мы ждем от нее полного разъяснения нашего прошлого, анализа тех элементов, из которых сложилось то или другое общество, разгадки причин преобладания того или другого из этих элементов. Мы очень хорошо знаем, что исторические явления не повторяются, следовательно никак не рассчитываем на возможность поступить именно так, как поступлено было в данном случае 200, 300 лет назад; мы знаем также, что главная сущность дела не в явлении, а в тех условиях, при которых оно оказалось возможным или

¹ Коялович М.О. История русского самосознания. С. 510.

² Бестужев-Рюмин К.Н. Философия истории и московское государство. С. 3, 4.

невозможным. Следственно, вместо повторения летописного рассказа на первый план выступает одно общее нравственное лицо – общество. Законы, по которым живет это нравственное лицо в общей своей сложности, в абстрактной формуле, вероятно, так же просты, как и физические законы естества; но в этом общем виде мы их не знаем; перед нашими глазами они являются в многообразии личностей и народностей, в многообразных видоизменениях, обуславливаемых местными физическими причинами. Вследствие всех этих причин общий ход истории мы знаем только гадательно, только стремимся узнать его. В приложении философии истории, которые делались до сих пор, в сущности преждевременны и более или менее произвольны: неполное знание ведет к обобщению случайного, к поставлению во главу угла временного, к прославлению того, что было гибельно и т. д.»¹.

В различных работах Бестужева-Рюмина, как правило критического характера (историографические обзоры, рецензии), разбросаны многочисленные замечания о методах исторического исследования. Основные из них сводятся к следующему: конечной целью работы историка является построение целостной, художественно представленной картины прошлого, в котором выделяются основные смысловые моменты – ключевые события, личности, процессы, репрезентирующие историческую индивидуальность эпохи. Это этап суда над прошлым, его оценки и художественной обработки. Однако завершающей стадии должна предшествовать скрупулезная исследовательская работа. Используя сравнение с деятельностью юриста, Бестужев-Рюмин писал, что «как суду предшествует следствие, так и приговору историка предшествует исследование»². Исследование сводится прежде всего к установлению фактов и усвоению существующей историографии по изучаемой проблеме. Фактографическая сторона кажется менее надежной опорой исторического исследования, поскольку показания, на которые опирается ученый, часто являются неточными и практически всегда – односторонними. Выбор из нескольких свидетельств, который совершает историк, также может быть ошибочным. При этом исследователю не стоит ограничиваться изучением источников относящихся только к выбранной эпохе и теме. Как отмечал Бестужев-Рюмин, «для историка обязательно иметь общее понятие о главных источниках всех периодов и даже поверхностное знакомство с ними, то есть в пределах отмежеванной им себе специальности»³.

Следующий этап работы – вычленение в историческом явлении влеченных в него пережитков и влияний. Речь здесь не идет о поиске какого-либо автохтонного фактографического ядра или тому подобного, но, скорее, о многогранности и преемственности самого исторического процесса. По словам ученого, «в каком бы то ни было обществе новое, ложась на старое, принимает в себя много из старого и выдает тщательному исследованию свою составность: анализ всегда имеет возможность отделить старое от нового, чужое от своего». Определению многосоставности исторического явления служит, в частности, сравнительно-

исторический метод. Он как бы раскрывает историческое явление во вне, ставит его в один ряд с другими явлениями и сопоставляет с ними. Размышляя об этом, Бестужев-Рюмин писал, что «кроме общего (субъективного) взгляд на жизнь и события, требуется изучение явлений жизненных в отдельности и в их взаимодействии; требуется, сверх того, сравнительное изучение, без которого никогда не узнается явление в своей истине, а всегда представляется более или менее односторонне». Сравнительно-исторический метод позволяет от знания исторического периода заключать об определенном общественном устройстве. В этом смысле сравнительно-исторический метод выделяет универсальные черты в каждом, казалось бы обособленном и индивидуальном, историческом процессе, а тем самым позволяет связать разнообразие исторических картин в общую всемирно-историческую панораму. Как отмечал Бестужев-Рюмин, «одно – сказать, что удельный период похож на республиканский период Рима, а другое – указать на то, что у народов одного корня при сходных условиях могут быть сходные учреждения. Последнее есть приложение сравнительного метода, который часто оказывает важные услуги науке и нередко спасает от приговоров уже через-чур субъективных. Всегда не мешает знать прежде, чем судить». Позитивистский привкус сравнительно-исторического метода, правда, несколько настораживал Бестужева-Рюмина в последний период его научной деятельности. Однако он не намеревался отказываться от научных преимуществ, предоставляемых этим методом. Теоретический противовес позитивизму он видел в славянофильстве, в частности, в учении А.С. Хомякова. «Нет, методов опасаться не следует, – писал по этому поводу историк, – а надо стараться, чтобы деятели получали серьезное образование, и главное, самостоятельное философское понимание. Хомяковское учение должно служить коррективом позитивизму, к которому может быть наклонно сравнительное изучение».

Произведения Бестужева-Рюмина позволяют вычленить еще два методологических момента, на которые указывал историк. Прежде всего, это требование своеобразного вчувствования в исторические события для лучшего их понимания. «Умение войти в чужую жизнь и понять ее – составляет необходимое условие всякого правильного суждения», – отмечал Бестужев-Рюмин¹. И хотя ученый не говорит здесь о сопереживании, однако в его подходе можно усмотреть слабые отголоски философии жизни. Бестужев-Рюмин, к сожалению, не поясняет детально свою точку зрения. Можно предположить, что высказанная им методологическая рекомендация, скорее всего, относится к этапу художественной обработки исторического повествования.

Еще один новый в ту пору методологический прием Бестужев-Рюмин фиксирует у Г.Т. Бокля. Это статистический метод, в свою очередь заимствованный Г.Т. Боклем, как замечает русский историк, у Кэтле. Г.Т. Бокль успешно оперировал статистическими данными в своей «Истории цивилизации в Англии». Общее увлечение Бестужева-Рюмина книгой английского ученого распространилось и на применяемый им метод. «Таким образом, – прогнозировал он, – в будущем этому методу можно предсказать блестящее будущее. Приняв такой ме-

¹ Бестужев-Рюмин К.Н. История России с древнейших времен. Сочинение С. Соловьёва. С. 3–4.

² Бестужев-Рюмин К.Н. История русского самосознания. С. 98–99.

³ Бестужев-Рюмин К.Н. Методы исторических занятий. С. 310–311.

¹ Бестужев-Рюмин К.Н. История русского самосознания. С. 102, 123, 111, 139, 99.

тод, Бокль должен был устранить все предвзятые взгляды, и, действительно, сущность его воззрения составляет тот плодотворный скептицизм, без которого невозможно поступательное движение в науке»¹. Широкого использования статистических данных в трудах Бестужева-Рюмина мы не найдем, но вот вторая половина высказанного методологического пожелания была сполна реализована в историографических изысканиях петербургского профессора. Плодотворный скептицизм стал своеобразным научным девизом Бестужева-Рюмина. К вопросу о допустимости в исторических исследованиях статистического метода в последствии неоднократно обращались историки. В частности, на эту тему специально рассуждали Н.И. Кареев и П.Н. Милоков, в конце концов признавшие ограниченность статистического метода в истории.

Основные философско-исторические представления Бестужева-Рюмина, прежде всего его понимание отношения истории к жизни, истории к другим наукам, неизбежно приводили его к идее многофакторности исторического развития. Правда, подробного анализа или разработки этой идеи в сочинениях Бестужева-Рюмина нет. Он ограничился лишь общими замечаниями и наблюдениями о многообразии исторической жизни и условий ее развития. «Конечно, – писал ученый по этому поводу, – элементов в истории много и каждому есть свое место, но это место должно быть строго определено»². Главным двигателем исторического процесса Бестужев-Рюмин считал идеи. Отсюда и то значение, которое он придавал в истории умственной жизни. «Можно пойти еще далее, – писал он в рецензии на книгу М.О. Кояловича: – умственная жизнь народа есть только одна сторона его жизни и может быть правильно изучена только в связи с другими сторонами, частичное проявление его самосознания. Вот почему историки и вносят, насколько считают удобным и нужным, изображение умственной жизни в свои картины былого»³.

Другой существенный исторический фактор – природно-климатическая среда. К нему, надо заметить, Бестужев-Рюмин относился настороженно, считая вопрос о влиянии природы на историю еще не достаточно разработанным. Конечно, географический детерминизм в истории известен давно; он успешно применялся еще в XVIII в., в том числе и русскими историками, например, В.Н. Татищевым и И.Н. Болтиным. О необходимости учитывать влияние природного окружения на историю высказывался Т.Н. Грановский; интерес к этому вопросу в русской историографии был спровоцирован работами К. Бэра конца 1840-х – начала 1850-х гг. Позитивистская историография охотно апеллировала к природе. Природными условиями многие исторические явления объяснял С.М. Соловьев. От проблемы воздействия природно-климатической среды на общество и его историю не остался в стороне и почитаемый Бестужевым-Рюминым Н.Я. Данилевский в своих остроумных рассуждениях о культурородной силе леса. И тем не менее Бестужев-Рюмин ждал новых доказательств, настойчиво культивируя свой плодотворный скептицизм. «Нет сомнений в том, – осторожничал он, –

что физические условия, в которые поставлен народ, определяют до некоторой степени его историческую роль: от них зависит его образ жизни, характер... Теперь же вопрос еще очень нов, еще материалы недостаточно собраны для того, чтобы выводы были произвольны»¹. Подводя итог мнению Бестужева-Рюмина об определяющих исторический процесс факторах, приведу суждение Е.Ф. Шмурло. «*Не о делении материала на главный и второстепенный должен заботиться историк, – растолковывал он позицию своего учителя, – а о том, чтобы не упустить из виду и малейший фактор, участвовавший в создании данного явления.* Картина только тогда выйдет полною и привильною, если мы примем во внимание все элементы, из которых она возникла, отчетливо помня, что эти элементы действуют всегда во *взаимодействии* друг с другом»².

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Трудно подводить итог философско-историческим взглядам Бестужева-Рюмина, поскольку он не оформил их в отдельное произведение, а, по-видимому, предпочитал высказываться устно. Тем не менее, многочисленные работы историка позволяют восстановить его философско-исторические представления достаточно полно. На этом пути, конечно, встречаются и трудности. Главная из них состоит в том, что свои взгляды на теоретические проблемы истории Бестужев-Рюмин излагал по различным частным поводам. Чаще всего это были рецензии и историографические обзоры, в которых не всегда четко удается отделить убеждения самого Бестужева-Рюмина от взглядов критикуемых авторов.

Невостребованность идей Бестужева-Рюмина, да и позабытость его имени в науке, побуждала несколько более подробно задержаться на некоторых аспектах его творчества, например, на его интерпретации славянофильского учения. Исходя из этого же обстоятельства, я постарался там, где это возможно дать высказаться самому Бестужеву-Рюмину, иногда даже без специального комментария. Отсюда многочисленность в очерке цитат из произведений историка.

Интерес Бестужева-Рюмина к вопросам теории, методологии и философии истории вызван не только особенностями его интеллектуального развития и личной склонностью, но и потребностью эпохи. В те годы, на которые падает его творческая деятельность приходятся первые опыты преподавания философии истории в российских университетах. В Петербурге это был М.М. Стасюлевич, в Москве – В.И. Герье. Философско-исторические и теоретико-методологические проблемы затрагивали в своих произведениях и, вероятно, лекциях Т.Н. Грановский и П.Н. Кудрявцев, чьи занятия, будучи студентом, посещал Бестужев-Рюмин. Явная философско-историческая ориентация присутствовала и у других университетских учителей Бестужева-Рюмина К.Д. Кавелина и П.Г. Редкина. Да и сам Бестужев-Рюмин позднее критиковал историков государственной школы

¹ Бестужев-Рюмин К.Н. Несколько слов о Г.Т. Бокле. С. V.

² Бестужев-Рюмин К.Н. Методы исторических занятий. С. 292.

³ Бестужев-Рюмин К.Н. История русского самосознания. С. 95.

¹ Бестужев-Рюмин К.Н. История России с древнейших времен. Сочинение С. Соловьева. С. 18.

² Шмурло Е.Ф. Очерк жизни и научной деятельности Константина Николаевича Бестужева-Рюмина. С. 151.

(то же К.Д. Кавелина, а также С.М. Соловьева и Б.Н. Чичерина) именно за чрезмерное увлечение философскими схемами. Следующее поколение историков продолжило разработку философско-исторических вопросов прежде всего в виде теории и методологии истории. Помимо В.И. Герье, в Московском университете В.О. Ключевский вполне определенно сформулировал свои философско-исторические представления в виде концепции «исторической социологии». Занятия философией истории продолжали ученики В.И. Герье Н.И. Кареев и П.Г. Виноградов. Учеником В.И. Герье и П.Г. Виноградова был Р.Ю. Виппер – автор многочисленных работ по философским проблемам истории. Другими выучениками виноградовского методологического «семинария» были Д.М. Петрушевский, М.М. Хвостов и П.Н. Милоков, так же оставившие работы пор философии истории. П.Н. Милоков помимо П.Г. Виноградова был учеником В.О. Ключевского. Не менее плодотворно разрабатывались философско-исторические вопросы и в Петербургском университете. Лекции Бестужева-Рюмина слушал А.С. Лаппо-Данилевский. Ряд положений его «Методологии истории» обнаруживает параллели с идеями Бестужева-Рюмина. После окончательно оставления Бестужевым-Рюминым преподавательской деятельности в Петербургский университет перешел Н.И. Кареев. В начале 1920-х гг. уже на основе философии всеединства создавали свою философию истории Л.П. Карсавин и С.Л. Франк.

Нельзя сказать, что философско-историческая проблематика не привлекала внимание Бестужева-Рюмина в какой-либо период его деятельности. В интеллектуальной биографии ученого можно четко выделить три примерно равных по продолжительности творческих периода: журналистский (со времени окончания Московского университета в 1851 г. и до перехода в Санкт-Петербургский университет в 1865 г.); университетский (1865–1882); и период позднего творчества (1882–1897), когда историк писал в основном рецензии и некрологи. Наиболее плодотворным в научном плане был университетский период, хотя многие основные философско-исторические положения Бестужев-Рюмин высказал еще во время своей журналистской деятельности. Однако и в ранней публицистике и в его работах связанных с преподаванием в университете заметен налет скептицизма в отношении традиционалистских подходов к решению философско-исторических проблем. В произведениях, написанных Бестужевым-Рюминым в последние годы жизни уже явно ощутимо доверие к философскому взгляду на историю и усиление религиозных чувств.

По сравнению с другими петербургскими учеными Бестужев-Рюмин заметно выделяется живостью увлечения философией истории. Это и не грузно-основательный и занудно-самодовольный Н.И. Кареев, и не застегнутый на все пуговицы, непроницаемый А.С. Лаппо-Данилевский, доходящий в своем академизме до эзотеризма. Насколько темпераментнее и эмоциональнее на их фоне выглядит Бестужев-Рюмин. У него не аналитика, а переживание, страстное вхождение в предмет, чтобы в этой страстности (без исступления, а всегда достаточно деликатно) дойти до «существа», которое Бестужевым-Рюминым именно пережито, а не исчислено. Он говорит об истории как о самопознании народа, но самопознание у него всегда выводится в связь с современностью, смысловой трепет которой и оживляет прошлое. Самопознание истории, таким образом, есть

переживание того, что касается нас самих, эхом отдается в вибрациях настоящего. Чтобы уловить смысловые колебания минувшего и оживить их в настоящем необходимо быть художником, поэтому, собственно, историк-художник и должен, по мысли Бестужева-Рюмина, венчать работу собирателя фактов. Поэтому же, вероятно, Бестужев-Рюмин при всем своем уважении к С.М. Соловьеву не мог примириться со схематизмом и догматизмом его построений и тянулся к Н.М. Карамзину, а позднее стал пропагандистом концепции Н.Я. Данилевского, увидев в его теории если и не артистическую отделку фактов и живость исторических портретов, то, по крайней мере, непосредственное воздействие прошлого на настоящего, постоянное возрождение исторического смысла и взаимное отражение исходящих от прошлого и настоящего смысловых импульсов.

ПУТЕШЕСТВИЕ В ПРОШЛОЕ

Ю. Н. Солонин

ИТАЛИЯ И ПАДУЯ В СУДЬБЕ ДВУХ РУССКИХ. П.В.ПОСТНИКОВ И ЕГО ИССЛЕДОВАТЕЛЬ Е.Ф.ШМУРЛО

В начале XX столетия количество русских заграничных путешественников, которых еще трудно назвать туристами, весьма значительного возрастает. Расширяется социальный состав, преимущественно затрагивая культурную часть русского общества: литераторов, университетских преподавателей и студентов, образованных женщин, вообще людей, отказывающихся считать свое умственное развитие полноценным и законченным, если оно не включало в себя хотя бы маленький опыт непосредственного соприкосновения с европейской жизнью и культурой. Столичные и провинциальные периодические издания начинают заполняться публикациями впечатлений и событий, наполнявших эти поездки, размышлений и суждений, посетивших впечатлительные русские головы. Возможно, не будет большой ошибкой предположить, что такой интерес к Западу был вызван тем культурным подъемом, который с конца XIX столетия начала ощущать Россия вплоть до трагического 1914 г. Ныне мы называем его “серебряным веком” русской культуры, имея в виду расцвет духовной жизни, искусств и литературы. Не случайно, что русских путешественников, в отличие от их многочисленных предшественников около середины XIX столетия, интересовавшихся удобствами жизни и быта, нравами и политическими событиями, привлекают преимущественно музеи, выставки, салоны, памятники прежней культуры, храмы, то есть, прежде всего, искусство и культурная жизнь европейских народов. Поэтому, в дополнение к традиционным Германии и Франции, целью поездок все чаще становится Италия. Впечатление от посещения ее городов заполняют страницы путевых дневников русских гостей. Они наполнены восторгом, свидетельствами начитанности и исторической эрудиции их авторов. Вот довольно обычный пример, взятый из дневников провинциального вояжера, посетившего, среди прочих итальянских городов, Падую. “Прекрасный городок Падуя, повторяю еще раз... Вечер воскресенья я посвятил на общее знакомство с городом. Небольшой, тихий, но милый городок. Какие есть в нем чудные места! Тишина, мир и любовь, по-видимому, должны бы были царить в нем. Небольшие, но прочные каменные домики с портиками, под которыми играют дети и девушки в жмурки, большая площадь, покрытая травой и вся усаженная каштановыми деревьями. К площади примыкают церковь с часовнею, где теплится лампадка перед образом Мадонны. Довольно большая река, с быстротекущей желтой, водой протекает через город; через нее перекинута мосты, каменные прочные, от которых так и веет седой стариной; у площади на берегу реки встречаются высокие башни, довольно мрачные, но связанные с каким-нибудь воспоминанием; о всем знаменитом, выдающемся в истории города здесь говорят тебе скромные немногословные надписи на мраморе; так в одной из них говорится, например, что в этой башне Галилей изучал часто небо...” Заглянул путешест-

венник и в местный университет. “В зале Галилея, где все стены покрыты гербами различных городов – память студентов, учившихся здесь, и на главной лестнице, ведущей в эту главную залу – мраморная статуя прекрасной девушки с курчавыми, вьющимися на голове волосами, с крестом (знаком ученой степени) на груди. Это – ученая женщина, слава Падуи, философ. Надпись на статуе говорит: Statu Helenae Lucretiae Corneliae Piscopiae Laureau. Philosoph in Potav. Gymnasio unico exemplo Donatae etc...”¹.

Не будем придирается к незатейливому языку “любителя искусств”, явно несущего на себе колорит повествований о южнорусских городах, столь популярных в то время, давнее Ивана Бунина. Нам это свидетельство о Падуе интересно тем, что незадолго до этого, в 1892 году и затем неоднократно этот город посещал Евгений Францевич Шмурло (1853-1934), и, следовательно, застал его в описанном выше виде. Ныне есть надежда, что после недавнего издания ряда его трудов в России, написанных в годы его эмиграции, особенно впечатляющего «Курса русской истории» (Т. 1-4. Изд. «Алетейя». 1999), имя этого историка выплывет из тьмы несправедливого забвения. Однако с конца 20-х годов и до середины 90-х, едва ли кто, кроме дотошных специалистов знал его и пользовался трудами ученого. У нас нет сведений, что после 1927 года его работы публиковались в Советской России, хотя в специальных исторических журналах еще в середине 30-х годов его исследования по истории России подвергались критике в общем ряду “буржуазных фальсификаторов” отечественной истории. «Критика» имела предвзятую идеологический характер. Впрочем, в теоретическом плане дело обстояло серьезнее: исследования по русской истории к началу 30 годов были признаны ненужной и бессмысленной научной работой. Это получило обоснование на 1-й Всесоюзной конференции историков-марксистов. Лидер историков новой ориентации М.Н.Покровский в своем докладе провозгласил упразднение самого понятия “русская история”, которое, по его заявлению, столь же реакционное и контрреволюционное, как и трехцветный имперский флаг, и лозунг “единой неделимой”. Не следует проявлять поверхностную поспешность в осмеянии этой позиции, ибо она подкреплялась серьезными аргументами, отмени которые не столь уж легко. Речь шла не просто об упразднении понятия, хотя суждения на сей счет выражались хлестким языком. Предлагалась замена его понятием “история народов СССР”, в котором, как полагали, содержался интернациональный подход и представление о единстве исторических судеб народов великой России, в противоположность “великодержавному” шовинизму. Таким образом, под идеологической личиной скрывался поиск новой научной и более адекватной модели истории.

Однако, как бы то ни было исследование, историка-эмигранта, ни с каких точек зрения, не имело ни малейших шансов быть принятым в Советской России.

Впрочем, и в старое время известность Е.Ф.Шмурло была не столь широкой как его современников С.Ф.Платонова, Н.И.Кареева, А.А.Кизеветтера, П.Н.Милюкова, не говоря уже об историках старшего поколения К.Н.Бестужеве-

¹ Кузнич Е. Италия. Из писем к друзьям любителя искусств // Мирный труд. 1902. Кн. 3. Часть 3. С. 104–112.

Рюмине, В.О.Ключевском и др. С полным основанием он занимает место среди маститых русских историков второго эшелона. Это выразилось и в его научной карьере, развивавшейся медленно и не давшего Е.Ф.Шмурло прочного академического положения. Избрание его в 1911 году членом-корреспондентом АН не изменило существенно этого порядка вещей.¹

Но был один род занятий Е.Ф.Шмурло, в котором он не имел себе равных, будучи в нем безоговорочным авторитетом. К нему он подошел постепенно, и именно успехи в нем доставили ему вышеуказанное академическое достоинство. Это – изучение эпохи XVII-XVIII веков в русской истории, причем в освещении ее светом материалов заграничных архивов, которые до занятий ими Е.Ф.Шмурло занимали периферийное место в работах русских историков. Следует, видимо, напомнить, что русский историк выработал свою собственную интерпретацию Петровского времени. В частности, он не столь резко и драматично отделял его от предыдущей эпохи и доказывал, что весь русский XVII век в возрастающей степени выходил на реформы, проводил их, особенно, Алексей Михайлович и затем Софья, с повышающейся настойчивостью. Поэтому Петр Великий в значительной мере осуществлял предначертанное его предшественниками. Что было вполне особенным в его политике, так это неизвестная прежде открытость Западу. Поэтому вопросы об отношении России к Западной Европе и обратно в концепции и исследованиях Е.Ф.Шмурло приобрели исключительное значение.

Обстоятельства его жизни сложились так, что ему, как никому из его современников, пришлось погрузиться в заграничные архивы ряда европейских стран, особенно Италии, которые по сути оставались вне поля зрения русских историков или, подобно, Ватиканскому, вовсе были недоступны. Из многолетней кропотливой работы в них он вынес убеждение, что без использования хранящихся там “русских материалов”, история России, особенно с конца XVII века, вряд ли может быть достоверно представлена, если вообще возможна. И он сделал все от него зависящее, чтобы их реестр, а также структура архивов, условия их работы, обзор содержащихся коллекций стали доступны российскому научному миру. В этой работе он сделал немало открытий не только источниковедческого плана. Одно из них – открытие Петра Васильевича Постникова, одного из малозаметных деятелей петровского времени, но подобного сотням, если не тысячам, таких же безвестных, не награжденных людей, благодаря самоотверженному труду которых, петровские преобразования не только воплотились, но вошли в образ мышления, создали новый нравственный облик поднимающейся нации.

Из многих европейских стран, которые посетил наш историк, именно Италия стала страной, в архивах которой протекала основная архивоведческая работа Е.Ф.Шмурло. Благодаря ей, русские историки в его публикациях получили надежное представление о характере источников, относящихся к русской истории. К сожалению, научный подвиг, совершенный им не был вполне оценен. Тому

¹ Основные обстоятельства жизни Е.Ф.Шмурло русскому читателю могут быть известны из биографического очерка В.С.Брачева, сопровождающего указанное издание «Курса русской истории». Однако, в некоторых важных отношениях они неточны и неполны.

помешали фатальные для исторической науки обстоятельства. Война 1914–1918 годов сделала невозможной архивную работу и публикацию ее результатов. Последовавший затем революционный раскол Европы, выведший на время Россию из европейского культурного и научного мира, дезактуализировал работу Е.Ф.Шмурло и также сделал невозможным для русских историков пользование западными архивами. Возможно ныне, вслед за работами его по русской истории, возобновится внимание к другим сторонам научных исследований Е.Ф.Шмурло, и по созданному им архивному путеводителю наши историки проникнут в сокровища архивохранилищ Италии.

До Е.Ф.Шмурло, возможно, самым осведомленным знатоком итальянских архивов, использовавший их материалы для освещения острых вопросов русской истории был иезуит отец Пирлинг. Его работы об отношениях между Москвой и римской курией в XVI в., особенно во времена Иоанна IV значимы и по сей день.

Павел Осипович Пирлинг – петербуржец по рождению (1840). В 1856 году он выехал в Европу за получением высшего образования. Учился в университетах Вены, Иннсбрука, затем в Риме в Григорианском университете, посвятив себя истории, философии и богословию. Будучи католического исповедания, он вступает в орден иезуитов, что открыло ему двери даже в весьма труднодоступные архивы Италии: Венеции, Флоренции и Рима. В Риме ему оказались доступны архивы Ватикана, еще только открывшие свои двери европейским ученым. К сожалению, его главные труды (Papes et Tsars. 1890; La Russie et la Saint-Siege. T.1–3, 1896–1901), изданные за границей на иностранных языках, не получили должного признания и распространения в России.¹ Но Пирлинг только начинал работу, коснувшись самой поверхности огромного архивного айсберга. Е.Ф.Шмурло пошел значительно дальше.

Ничто в известной нам биографии Евгения Францевича не свидетельствовало о предназначенности ему посвятить себя делу изучения архивов.

Темой магистерской диссертации, которую он выполнял под руководством своего учителя К.Н.Бестужева-Рюмина, была выбрана жизнь и научная деятельность знаменитого русского археографа, историка и библиографа митрополита Киевского, Евгения (Болховитинова). Трудно вполне объяснить выбор этой малоперспективной, в научном отношении, темы; тем более, что магистрант остановился на первом периоде его жизни и деятельности – до 1804 года, когда будущий митрополит вошел в узкий круг деятелей культуры полу дилетантского характера, группировавшихся вокруг маломощного и маловлиятельного журнала «Друг Просвещения» (1804-1806), и стал публиковать в нем свои первые библиографические этюды.² Работа, наполненная всевозможными частностями, излиш-

¹ Об отце Пирлинге см.: *Савва В.* Новый труд отца Пирлинга // Мирный труд. Т.1. Ч. X. 1902. С.116–121.

² Из всех трудов митрополита Евгения наибольшее значение для русской культуры и науки имеют его *Словарь Исторический о бывших в России писателях Духовного чина Греко-Российской Церкви*, 2 ч. (1-е изд.: СПб, 1818); издававшийся несколько раз, последний – в 1995, – он оказался на первом месте достижением библиографической науки, сохранившим свое значение донныне; а также *Словарь русских светских писателей, соотечественников и чужестранцев, писавших в России*. Ч. 1-2. М. 1845, считающийся дополнением к первому Словарю.

не многословная, разрослась до размеров огромной книги. Ее публикация не встретила сочувствия, поскольку не продвигала в научном плане вопрос, имела косвенное отношение к собственно истории, и все, что она демонстрировала, так это способность автора к кропотливой работе, уважение к деталям и проч. Последнее пригодилось в последующей архивной работе. Однако защита прошла благополучно. Имеющиеся данные говорят о том, что Е.Ф.Шмурло никогда более к этой теме не возвращался.¹

Последние десятилетия 19-го столетия были благодатны для создания подобных исполнинских по размерам описаний жизни и трудов, отдельных российских деятелей, особенно церковных. В каком-то смысле показательным является состоящий из 17-ти книг титанический труд Н.П.Барсова, посвященный известному русскому историку и собирателю древностей М.П.Погодину, получивший Большую Уваровскую премию Академии Наук. На подобную награду выдвигалась и работа Е.Ф.Шмурло.

Что сразу можно было отметить в работах молодого историка, потом утвердившееся во всей его общественной и научной деятельности, так это наличие в них не акцентированной, но ясной моральной установки. Она сказывалась в выборе исторических личностей, их характеристиках, моральной трактовки исторических деяний и проч. Его трудам не присуща холодность или объективная бесстрастность. Нынешние биографы видят в этом важный след влияния на Е.Ф.Шмурло его учителя – Н.К.Бестужева-Рюмина.² Последний хотел бы видеть своего ученика и своим преемником на кафедре в Петербургском университете. Но этому не суждено было сбыться, и Е.Ф.Шмурло ради профессорства принял предложение Юрьевского (Дерптского) университета. По имеющимся сведениям переход произошел в 1891 году. Именно с него начинается называемый им “итальянским” период его жизни, имевший вначале характер не очень продолжительных командировок в итальянские архивы. Первая такая поездка состоялась летом 1890 года и он заболел “итальянизмом”. Но причина, определившая тягу Е.Ф.Шмурло к Италии, была далеко не лирического свойства. Она вполне раскрыта им в отчете о своих научных командировках, а также в «Автобиографических заметках»³.

Однако вначале скажем несколько слов о Дерптском университете, в котором историк состоял более десяти лет. Среди университетов Империи он занимал особое место. В сущности, это был немецкий университет, что выражалось во всей его педагогической и научной деятельности, не исключая мелочей быта. Даже преподавание в нем велось на немецком языке, и основная масса студентов были выходцами из немецких семей, населявших прибалтийские губернии России. Как никакой другой университет России, он имел прямые связи с германскими университетами. По некоторым направлениям он вполне стоял на евро-

пейском уровне, и немало русских юношей стремились учиться в нем, особенно медицине и естественным наукам.¹

Немецкий характер университета сохранялся до 1894 года. В феврале этого года по царскому указу он был переименован в Юрьевский, в связи с возвращением Дерпту его старинного русского названия Юрьев. Это был один из актов начавшейся русификации Прибалтийского края, лишения его особого статуса в культурно-политическом отношении. Постепенно начинает меняться и персональный состав профессоров; возникающие вакансии заполняют преимущественно русские ученые, нередко весьма выдающиеся, научные и общественные деятели. Иногда высказывалось мнение о второстепенном, провинциальном ранге этого университета, – суждение малосостоятельное, если обратить внимание на тех, кто в разные годы вел в нем преподавание. Мы укажем для примера только несколько имен, работавших там в то же время что и Е.Ф.Шмурло: Ф.Левинсон-Лессинг, кн. Б.Голицын, И.А.Бодуэн-де-Куртэнэ, А.Будилович, Е.Бобров. Все эти лица оставили значительный след в тех научных областях, которым посвятили свою жизнь. Будучи куда более скромных размеров, чем столичные университеты, Юрьевский вполне соответствовал высоким критериям университетской науки и преподавания.

К моменту перехода в Юрьев (Дерпт) Шмурло уже подошел к изучению петровского времени. У него уже оформились главные мысли относительно реформаторского континуитета, отличавшего политику первых Романовых, в силу которого реформы Петра коренились в потребностях России, вырвавшихся из ее недр, и были осознаны в своей необходимости еще до Петра. Но поскольку условием и результатом усилившегося реформаторства стали качественно новые отношения с Западом, то, по мнению, Е.Ф.Шмурло, необходимо было обратиться к изучению источников за пределами России. Только из них можно было составить себе ясную картину о целях политики западных стран и папского двора в отношении поднимавшегося восточного колосса.

Особая роль естественно выпадала на архивы Италии: “меня манила, — писал он —, работа в тамошних архивах в связи с Историей Петра Великого”. Первая поездка состоялась, как мы отметили, летом 1890 года. Результатом этой поездки было первое источниковедческое открытие. Им стал рассказ итальянского купца Джованни Тедалди о его посещении России в царствование Иоанна Грозного, “записанный с его слов известным А.Поссевино”. Сама рукопись была обнаружена О.П.Пирлингом в 1884 году, но перевод, первое комментирование и научная публикация этого важного источника – всецело заслуга Е.Ф.Шмурло. Именно в связи с этой публикацией мы встречаемся с важной формулировкой исторического воззрения ее автора. Отмечая не разработанность историографии периода Иоанна Грозного, он утверждает, что она примет удовлетворительный вид “не раньше того, как вскрыт будет весь механизм социально-экономической жизни

¹ Шмурло Е.Ф. Митрополит Евгений как ученый. Ранние годы жизни. 1767-1804. СПб., 1888. Печаталась также в Журнале Мин. Нар. Просв. в 1886-1888 годах

² См.: Демина Л.И. «Записки» Е.Ф. Шмурло об историках Петербургского университета (1889-1892) // Археографический Ежегодник за 1984 год. М., 1986. С.252-256.

³ Там же. С.248-254.

¹ Петухов Е. Состояние и деятельность Дерптского университета в первый период его существования // ЖМНП. 1901. № 12; 1902. № 1.

России XVI века и изучено Русское государство в общей системе европейских государств”¹.

В свете этого суждения понятно несколько парадокс в устах архивоведа, а предостережение от чрезмерного увлечения архивными изысканиями, если они не служат теории. А именно этим уклонением, по наблюдению Е.Ф.Шмурло, страдала национальная историческая наука в конце прошедшего века: “...пришла пора увядания научной мысли”, с грустью замечает он, — “Будущий историк русской историографии, наверное, отметит бедность ее творческих сил в конце XIX века”. Забыв заветы Карамзина и Соловьева, историки “незаметно затеривались в лабиринте архивных коридоров, не сознавая, как подавлял он нас и как отодвигал на задний план образы великих учителей”. “Мы теперь удовлетворяемся отыскиванием материала, его сортировкой по внешним признакам; следим за внешним ходом событий и – самое большее – подгоняем их под излюбленные теории”². Таким образом, перед поездкой в Италию у исследователя сформировалось ясное методологическое кредо: сквозь призму новых источников увидеть место России в политической системе Европы.

В Дерптском университете уже работал историк, который в известном смысле проторил Шмурло путь в Италию. Это был А.Г.Брикнер. Он посетил итальянские архивы, и о его работе там Е.Ф.Шмурло было хорошо известно, как и о других русских, посетивших их. Брикнер изучал европейскую политику Петра, в частности, её проведение относительно Франции, отношения с которой, как известно, налаживались медленно, с трудом, и отличались взаимным недоверием и раздражительностью. В работах этого историка дана была и оценка деятельности русских представителей при французском дворе, среди которых им упомянут и некий П.В.Постников.³ Вскоре эта личность вызовет острый интерес Е.Ф.Шмурло, именно в связи с его итальянскими находками.

Итак, обратимся к свидетельствам нашего историка относительно причин, повлекших его непосредственно в Италию. Как мы уже сказали, они излагались в отчетах, которые Евгений Францевич пунктуально, согласно тогдашним правилам, представлял в ученый совет Университета после каждого возвращения из служебных командировок. Затем они публиковались в «Приложениях» к Ученым запискам университета. Так, в 1894 году там появился отчет о двух командировках в Италию в 1892-1893 и в 1893-1894 годах. Он важен как редкое свидетельство о российско-итальянских научных связях, раскрывающее многие детали, характеризующие работу русского ученого за границей, условия его жизни, контакты с людьми науки и администраторами, о человеческой взаимопомощи и завязывающейся на ее почве приязни, доверии и дружбе.

Первоначально цель командировки определялась вполне конкретно и исключительно в рабочих понятиях: “Автор настоящего отчета, изучая эпоху Петра

Великого, остановился в последние годы с особенным вниманием на истории сношений России с католическою Европой, — Римским престолом по преимуществу... Я имел в виду изучить главным образом архивы Ватиканский... и государственный Венецианский (dei Frari)”.¹ И тут оказалось, что поездку можно совместить с важной культурной миссией. Предоставим опять слово Е.Ф.Шмурло: “начало первой командировки застопорилось на две недели, в виду почетной обязанности, возложенной на меня Советом Университета, быть его представителем на торжественных празднествах Падуанского Университета в память того дня, когда 300 лет назад знаменитый Галилей впервые начал в стенах его свою профессорскую деятельность.”² Как это нередко бывает в жизни, случай вызвал цепочку событий, значение которых далеко превзошло значимость породившего их повода. Е.Ф.Шмурло не только посетил университетские торжества, но завязал научные связи, воспользовался возможностью посетить архив местного университета, который принес ему неожиданные и приятные открытия. Завязанные знакомства, содействовавшие его работе с документами, долго сохраняли свою действенную силу.

Великий мыслитель Галилео Галилей занимал кафедру математических наук в Падуанском Университете с 1592 по 1610 годы. Этот период его жизни тщательно был изучен Антонио Фаваро, известным составителем галилеевской библиографии (Bibliographia galileiana).³

Видимо, время, в какое Галилей принял предложение и переселился в Падуу, было наиболее счастливым для города. В эти годы в городе пульсировала бурная духовная жизнь. “Соседство Венеции, относительная терпимость властей, ревностная забота об университете со стороны республики, множество студентов-иностранцев, принесших с собой духовные интересы всех крупных европейских культурных стран – все эти и другие обстоятельства делали как раз Падуу благодарной почвой для плодотворных занятий самыми различными отраслями знания и практической деятельности.”⁴ Столь блестящая характеристика Падуи важна нам в перспективе понимания ситуации, с которой могли столкнуться русские студенты, обучавшиеся в этом веке, хотя и в его конце, в местном университете. Понятно, что лучшие времена его были в прошлом. Но маловероятно, что господствующий в нем дух свободы и терпимости, высокая ученость, покинули его стены. Университеты, к счастью, меняются медленно.

Шмурло так передает свои падуанские впечатления: “В течение Падуанских празднеств мне посчастливилось не только ознакомиться с местным университетским архивом, — что было нетрудно при любезности и самой широкой предупредительности падуанских коллег, — но и отыскать в тамошнем университете

¹ Шмурло Е. Известие Джованни Тедалди о России времени Иоанна Грозного // Журнал Мин. Нар. Просв. 1891. Ч. 275. № 5 (май). С.121-146

² Шмурло Е. Законодательные комиссии в России в XVIII столетии. Историко-юридическое исследование В.Н.Латкина // Журнал Мин. Нар. Просв. 1888. Ч.255. № 1 (январь). С.197-209.

³ Брикнер А. Отношение России к Франции при Петре Великом. (рецензия на Сборник Имп. Русс. Ист. Об-ва. Т.34., СПб 1881 // Журнал Мин. Нар. Прос. 1883. Ч. 225. С.264-300.

¹ Шмурло Е. Отчет о двух командировках в Россию и за границу в 1892/3 и 1893/4 гг. // Ученые Записки Юрьевского Университета. 1894. Кн. 2. «Приложение». С.1 и далее.

² Это случилось 7 декабря (по новому стилю) 1592 г.

³ Favaro A. Galileo Galilei e lo studio di Padova. Т.1-2. Firenze, 1885. Шмурло несомненно знал это основательное исследование жизни Галилея в один из самых творческих ее периодов.

⁴ Ольшук Л. История научной литературы на новых языках. Т. 3. Галилей и его время. М.-Л., 1933. С.140

совершенно новые сведения о пребывании в нем П.В.Постникова, этого “первого русского доктора”¹.

Как мы знаем, эти открытия, дополненные материалами русских архивов и архивов Министерства Иностранных дел Франции, дали возможность Е.Ф.Шмурло выпустить исследование об этой, до того времени загадочной, личности петровских времен.² Можно думать, что занявшись Постниковым Шмурло рассчитывал раскрыть какую-то важную сторону дипломатии Петра, возможно, воскресить одну из забытых, но интересных и значительных персон из окружения Петра. Влекомый интересом к этой теме он совершает путешествия в Париж и собирает материалы дипломатической деятельности Постникова. Они вошли в состав опубликованного труда и поныне используются специалистами в области истории франко-русских дипломатических отношений в начале 18-го столетия.

Итак, пребывание Е.Ф.Шмурло в Падуе было недолгим, но чрезвычайно плодотворным.

Дополнительная информация, почерпнутая в отчетах и в автобиографических записях ученого, дает нам такие факты. Он вызвал большую симпатию итальянских коллег, прежде всего тем, что мог общаться с ними на их языке. На нем же он произнес и поздравительную речь во время галилеевских торжеств в актовом зале университета.

Благодарный исследователь итальянских архивов в своих подробных описаниях изысканий не преминул упомянуть имена некоторых местных архивистов. Так, в Падуе ему помогали профессор Б.Бруджи (Blasio Brugi) и студент Алоизий Андрич (J. Aloisio Andrich). Первый долго еще сохранял связь с Е.Ф.Шмурло, высылая ему архивные справки и выписки даже после отъезда русского историка. Проф. Б.Бруджи познакомил его с историей Падуанского университета, с особенностями его внутренней жизни и организацией студенческого сообщества согласно университетским уставам. Падуанские коллеги снабдили своего русского собрата массой рекомендательных писем, с которыми он обращался в архивы Венеции, Рима, как государственные, так и частные. И везде он находил сочувствие своим трудностям и поддержку трудам. Это тем более значительно, что прежде, как и теперь, ученые не располагали средствами, чтобы оплатить необходимые расходы по научным занятиям. Для Шмурло они состояли в оплате трудов копиистов. Он особенно выделяет помощь по этой части сотрудника Венецианского архива доктора Н.Бароцци, который снабжал его копиями с писем итальянских и русских дипломатических деятелей.³

Но не будем предаваться умиленным иллюзиям. Даже при таком содействии трудностей в Италии хватало. Одни из них имели причину в особенностях организации архивов, при которой приехавшему с краткой научной командиров-

кой ученому оставалось слишком мало времени для разысканий. Другие были вызваны особенностями архивов и трудностями доступа к их материалам по политическим и даже идейным соображениям. Неудача постигла Е.Ф.Шмурло при попытке попасть в иезуитский архив конгрегации Пропанды Веры. Вот его запись: “Не могу умолчать о неудачных попытках своих проникнуть в иезуитский архив Пропанды Фиде. Еще в первый свой приезд я подавал прошение в этом смысле на имя префекта Пропанды, кардинала Ледоховского, но встретил отказ мотивированный тем, что архив этот, во-первых, не публичный и нет “обыкновения” разрешать доступ кому бы то ни было; а, во-вторых, что по составу материала он содержит в себе много “щекотливого” (molte cose gelose). Даже поддержка русского министра просвещения и нашего посланника при папском дворе не дали результата”.¹ В конце концов, много позже он все же получил туда доступ, и дал описание знаменитого архива Конгрегации Propaganda Fide в сборниках исторических материалов «Россия и Италия».

Если Е.Ф.Шмурло не был первым из русских историков, обратившимся и итальянским, в первую очередь Ватиканским, архивам, то как специалист, который в научных понятиях оценил их значение для изучения истории России и который дал опыт – и до сих пор никем у нас не продолженный и не дополненный – их научного описания, он был несомненно первым.² Поэтому его с правом можно считать русским первопроходцем итальянских архивов.

Возможно, уместным будет в этой статье указать на то, что с конца XIX столетия Италия стала обращать на себя внимание не только своими культурными и художественными сокровищами, но и своей историей, особенно средневекового и ранне-возрожденческого периодов. В России возникает и быстро развивается школа медиевистов, и немалая заслуга в ее становлении принадлежала профессору Санкт-Петербургского университета И.М.Гревсу (1860-1941). Он разработал концепцию научных краеведческих экскурсий, ставивших целью комплексного изучения исторического объекта. Им были организованы научные поездки молодых историков в Италию, получившие до 1914 г. систематический характер. В их результате была создана школа его учеников, из которых мы назовем только О.А.Добиаш-Рожественскую (1874-1939), Л.П.Карсавина (1882-1952). К ним примыкал П.М.Бицилли, работавший в Одессе.

Феномен Шмурло, с его “итальянизмом” возник, как выше нами отмечено, из других интересов и источников. Его интересовал не Западный мир как таковой, а Россия. Он был в первую очередь и преимущественно историком России, осознавшим, что понимание ее исторической судьбы, места в сообществе культурных наций настоятельно требует обращения к тем источникам, которые содержались в европейских хранилищах, а также изучения формирования и динамики отношений ее с европейскими державами. В деятельности Е.Ф.Шмурло эта потреб-

¹ Шмурло Е.Ф. Отчет... С.7

² Шмурло Е.Ф. Постников П.В. Несколько данных для его биографии // Ученые Записки Юрьевского университета. 1884. Т.2. № 1. С.73-238. Имеется отдельный оттиск.

³ Шмурло Е.Ф. Отчет о двух командировках. С.149. Н. Бароцци неоднократно заслуживал благодарных изъяснений русского историка, став его другом. Об итальянских связях историка. См.: Демина А.И. Записки Е.Ф.Шмурло...

¹ Шмурло Е.Ф. Отчет о двух командировках. С. 10.

² Шмурло Е.Ф. Россия и Италия. Сборник исторических материалов и исследований, касающихся сношений России с Италией. Т. 1-4. СПб., 1907-1927. Бумаги иезуитского ордена содержатся в Т. 2. (1911) сборника; описанию Конгрегации Пропанды Веры отведен 4-й том (1927). Хотя 4-й том вышел в советское время, но подготовлен он был еще до 1917 г. и тогда же, видимо, и набран под наблюдением академика С.Ф.Платонова.

ность нашла свое выражение, а сам он стал первым, кто осознанно и систематически посвятился этому делу. В своих статьях и рецензиях, нередко превращавшихся в самостоятельные исследования, публиковавшихся в русских научных и общественно-политических журналах с конца 80-х годов XIX столетия, он вводит в научный обиход новые источники, проводит критическую сверку русских сведений по заграничным, преимущественно итальянским архивным материалам, осуществляет публикацию неизвестных фактов. С настойчивой последовательностью он обосновывает свою идею, что XVII век в русской истории – эпоха постоянного и настойчивого поиска сближения с Западной Европой. И в этом смысле импульсы реформ Петра Великого только наиболее мощное и последовательное проявление указанной закономерности. Вместе с этим Шмурло отмечает один принципиальный момент этого русско-европейского сближения: “в истории этой “европеизации” России на пространстве XVII столетия есть одна черта, идущая вразрез с общим направлением. Я говорю об отношении к католической церкви... Именно в эту пору звучат свидетельства иностранных писателей о глубокой вражде к латинянам.”¹ Работа в итальянских архивах помогла историку глубже понять природу этого отчуждения, найти документы свидетельствующие о непростом пути, на котором складывались отношения нашей страны с католическим миром и его центром – Ватиканом. Петр Великий сделал первые решительные шаги по преодолению предрассудков, мешавших переходу к нормальным политическим отношениям, хотя и ему не все удавалось. Итальянские государства, а особенно Венеция, ощущали надобность в такого рода нормализации. Документы венецианских архивов, добытые и опубликованные Е.Ф.Шмурло, особенно относящиеся к периоду Великого Посольства, свидетельствуют о нетерпении и интересе, с каким ожидался приезд Петра в Венецию. На льготных условиях и при содействии правительства были завербованы мастера для нужд русской промышленности и строительства, особенно корабельщики. В 1697 году были приняты в обучение морскому делу русские мастера. Особенно интересны документы, свидетельствующие о разочаровании, охватившем венецианские правительственные круги и население при известии о том, что посещение Петра сорвалось ввиду событий в России (стрелецкий бунт). Интерес к России и желание сближения с ней были настолько велики, что охотно давали веру слухам о, якобы, пребывании Петра в Венеции *incognito*, о готовящемся тайном переходе его в католичество и прочем. Авантюристы и лица без полномочий получали благожелательный прием в Венеции, едва стоило им выдать себя за порученцев московского правительства.

Любопытен в этой связи известный эпизод с Иоанникием Лихудом, но основательно и документально освещенный именно Е.Ф.Шмурло. В 1688 г. И.Лихуда отправился в Венецию, “где у него жили дети и для устройства семейных и имущественных дел.” Но по каким-то соображениям он решил попутно заняться и политикой. Ради этого он добивался от царского правительства статуса дипломатического посланника с соответствующими полномочиями. К этому времени

¹ Шмурло Е.Ф. Посольство П. Менезия к папскому двору // Жур.Мин.Нар. Просв. 1901. Т. 333. № 2. С. 418.

положение братьев Лихудов в Москве было весьма сложным, о чем мы будем говорить позже, и правительство не питало доверие к Иоанникию. Оно решило воспользоваться им только в качестве курьера. Тем не менее, хитроумный грек решил сыграть на неопределенности своей миссии. В Венеции он создал видимость своего высокого полномочия и, не имея реальных дипломатических грамот, прибегал к произнесению напыщенных “ораций”.

Е.Ф.Шмурло приводит перевод одной из них и считает, что ее стиль и манера не могли не вызвать неудовольствия в Москве, как и самозванство Лихуды. Он считает ““орацию” любопытной и по приемам литературным, и по тому чисто греческому уменью извиваться мыслью и заискивать, какое проявил в данном случае Лихуда.” Стиль речи “непомерно возвышал республику и принижал Московских государей. Венеты так и восприняли смысл “орации””. По возвращении же в Москву в 1691 г. он всячески завышал успех и значение своей миссии, хвастал своими значительными связями в купеческой республике. Впрочем, доверия он не снискал и это обстоятельство, вероятно, тоже отрицательно сказалось на дальнейшей судьбе братьев. Любопытно, что все же в 1689 г. Лихуда получил дипломатическое послание от царей для правителей Венеции. Но оно не было оглашено из-за того, что было составлено на русском языке.¹

Забавен и еще один эпизод с неким итальянцем, носившем в России имя Андрея Христофоровича Кассиса. Его карьера сложилась также неудачно, в чем он винил временщика Бирона. Служил он по ведомству Коммерц-коллегии “с милостивым обнадеживанием скорого произведения в чин и в жалование”. Но вместо этого угодил “под крепкий арест”, под коим находился 27 месяцев, к тому же вынужденный, по законам тех времен, содержать за свой счет приставленных к нему на караул солдат и офицеров. В 1741 году он смог возвратиться в родную Италию, но привязанность к жестокосердной России не покинула доверчивую душу итальянца. Из Венеции он шлет в Петербург ходатайство о принятии его в русскую службу вновь, но уже в качестве русского резидента в Венеции или “агентом по всей Италии”. Но ему и тут случилась незадача: ходатайство он посылает на имя дитяти – императора Ивана Антоновича, скоро канувшего трагически в политическое небытие.² Трагикомическая история Кассиса имеет один значительный исторический аспект. Жажда сближения с Россией в Италии была столь сильна и ошутима, что толкала людей, авантюрного склада, воспользоваться конъюнктурой в личных целях, провоцируя медлительные официальные дипломатические ведомства, к требуемым временем соответствующим решениям.

Понимание значения заграничных архивов, особенно стран католической Европы для изучения истории России соединилось с важным событием для европейской исторической науки. Решением папы Льва XIII с 1880 г. открывались для научной работы архивы Ватикана. Е.Ф. Шмурло был убежден, что “Будущий историк отметит это распоряжение, как одно из самых крупных явлений в развитии исторических знаний XIX столетия.” Знаменательно, что этот факт наш ис-

¹ Шмурло Е.Ф. Отчет о двух командировках... // Ученые записки Юрьевского Университета. 1895. Кн. 3. С. 129-130; Кн. 4. С. 133-134.

² Шмурло Е.Ф. Отчет о заграничной командировке осенью 1898. Кн. 1. С.25.

торик ставит в связь с явлениями общественного порядка, отмечая: “Доступ к Ватиканским сокровищам знаменательным образом совпадает с сильным подъемом в современной Европе национального духа, когда каждая нация столь заботливо ищет у истории указаний для определения своего Я”. Историк с интересом отмечает, как вокруг этих архивов в Риме создаются иностранные научные учреждения, “даже целый институт” Германии, и с горечью замечает отставание русских в этом важном деле: “сильно отстали от европейских собратьев... мы, русские”. Даже отдельные ученые являлись крайне редкими гостями в римских архивах. Их за весь XIX век Шмурло насчитал, кроме себя, только шесть человек. Постепенно он приходит к мысли о необходимости и для русских историков открыть некий вид постоянного представительства при ватиканских архивах. Об этом он составляет письма в Академию Наук, говорит на археологическом съезде в Киеве в 1899 году. Наконец, в 1902 г. состоялось решение об открытии научно-представительства Академии Наук в Риме в форме “ученого корреспондента”. Должность была конкурсной и вводилась с 1 января 1903 года. Но конкурентов у Е.Ф. Шмурло на эту должность не было, и он начинает ее отправлять бесценно до той поры, пока она не была, кажется, в 1924 году упразднена. Но до этого, сразу же после революции, ему перестали выплачивать жалование, хотя работа в архивах и обработка, вместе с публикацией, полученных результатов не прекращалась. Академия Наук нашла возможность опубликовать крупный историко-ведческий труд «Памятники культурных и дипломатических сношений России с Италией» (1925), а в 1927 г., как указывалось, последний том сборника «Россия и Италия».

Очевидно, что в какой-то своей части, публикации об итальянских архивах Е.Ф. Шмурло устарели. Они выполнены по старой методологии, и поэтому могут быть неудовлетворительны с точки зрения современных требований историко-архивной науки. Но несомненно, что они навсегда останутся важнейшим моментом становления русско-итальянских научных связей, а в чем-то еще и поныне может служить окном проникновения в архивные тайны гигантских архивохранилищ Ватикана и других итальянских городов.

Среди множества открытий, сделанных Е.Ф. Шмурло в ходе итальянских разысканий, одно вызывало в нем особенное чувство радости и удовлетворения. Само по себе оно скромное, не бог весть каких размеров и исторического значения, но может быть для гуманиста и нравственной личности, каковой, прежде всего, был Евгений Францевич, его ценность виделась в том, что позволяло извлечь из тьмы забвения судьбу скромного русского человека, явить нам образ рядового участника петровского времени, не облащенного и ненагражденного, по-видимому, не сделавшего крупных и шумных подвигов, но, тем не менее, из числа тех тысяч безвестных, которые вынесли на себе все тяготы по возведению здания новой России.

Мы имеем в виду обнаружения им в архивах Падуанского университета неведомых дотоле материалов о Петре Васильевиче Постникове, который был его студентом и в котором он, после блестящей защиты, получил звание доктора философии и медицины – “врачефилософа” на языке тогдашних русских канцелярий – общеевропейского значения. В дополнении с архивными материалами

Французского министерства иностранных дел, московских посольских архивов эти открытия легли в основу книги “П.В. Постников: несколько данных для его биографии”, опубликованной сначала в Ученых Записках Юрьевского университета в 1894 г. и вышедших тогда же отдельным оттиском. Таким образом, мы столкнулись с еще одним русским, для кого Италия и Падуя, точнее, ее знаменитый университет, стали жизненной судьбой.

Неправильно было бы из выше написанных строк заключить, что Е.Ф. Шмурло открыл истории новое имя.

П.В. Постников, лицо известное историкам, причем сразу двух линий: историкам России и историкам медицины. Иногда закрадывалось подозрение, что речь шла о двух разных лицах. Историки знали о нем как о русском дипломатическом корреспонденте при дворе Людовика XIV в последний период его правления, и самой его личностью не интересовались. В такой роли он предстает в труде С.М. Соловьева.¹ В трудах по истории медицины, он представлен как первый русский человек, получивший степень доктора медицины в европейском университете и, стало быть, имеет отношение к истории профессиональной медицины в нашей стране. Первым, кто учел его имя в анналах истории науки, видимо, был В.Рихтер (1767-1822), написавший первый труд по истории медицины в России (3 тома 1814-1820, в том числе издание на немецком языке).² Он был высоко оценен в свое время. Так, Н.И. Греч считал эту «Историю» образцом истории науки, не имевшей аналогов на русском языке.³ После исследований Е.Ф. Шмурло, а затем русских историков Дмитрия Цветаева и Ивана Бычкова, сведения⁴ В.Рихтера, касавшиеся П.В. Постникова, стали несколько устаревшими. Однако, в XIX столетии они были основными, и переносились с неверными данными из одного труда в другой. Даже упоминавшийся выдающийся библиограф митрополит Евгений – Болховитинов в своей заметке о Постникове, опубликованной в 1822 г., не сообщил ничего нового и уточненного в сравнении с Рихте-

¹ Соловьев С.М. История России с Древнейших времен / Сочинения. Кн. VIII. Т.15-16. М., 1993. С. 52-55. Великий русский историк смог, однако, при отсутствии специального интереса к личности П.В. Постникова, выявить существенный результат его дипломатических усилий во Франции, способствовавших решению французского короля Людовика XIV послать в Москву чрезвычайного посланника. Со стороны Франции это была инициатива с весьма большими политическими следствиями, означавшими постоянное включение России в политическую стратегию великой европейской державы, чего ранее по сути не было.

² Рихтер В. История медицины в России. Ч. 1-3. М. 1814-1820. Более совершенным, однако, считают немецкий оригинал этого труда: Richter W. Geschichte der Medicin in Russland. Во 2-ой части имеется материал, относящийся к Постникову и его обучению в Падуе.

³ Греч Н.И. Учебная книга русской словесности. 3 изд. Ч. 1. СПб., 1844. С. 271. Суждение Н.И.Греча вполне основательно. Труд Рихтера основан на первоисточниках и почти не имеет предшественников, не считая списка медиков при дворе русских царей, составленного известным Миллером в сер. XVIII ст. Рихтер был вполне подготовлен к написанию исторического труда по такому специальному предмету как медицина. Он был профессором Военно-Хирургической Академии, академиком и почетным членом ряда университетов и научных обществ. В конце жизни был в должности лейб-медика. «История медицины в России» не потеряла своего научного значения и по сей день.

⁴ Цветаев Д.В. Медики в Московской Руси и первый русский доктор. Историко-биографический очерк. Варшава, 1836.

ром. Он только высказывает предположение, что “из сочинений его, вероятно, была одна только диссертация при производстве в звание докторское им написанная”,¹ которое до настоящего времени не подтверждено. Возможно, степень была присуждена по итогам публичного диспута. В пользу этого говорит запись в полученном Постниковым дипломе, удостоверявшего, “что на окончательном, строго произведенном испытании, он обнаружил превосходные познания в медицине и философии и мастерское искусство в ответах, почему единогласно признан достойным соответствующей высшей ученой степени и торжественно увенчан сим званием”.²

Однако вернемся к обстоятельствам работы Е.Ф. Шмурло над биографией “врачефилософа” и тем результатам, которые из нее выросли.

Насколько можно судить из бумаг русского историка, фигура выпускника «Падванской академии», как нередко именовался Падуанский университет в русских источниках, возникла случайно. Как уже выше говорилось, научная командировка в Италию преследовала совершенно иные научные задачи и была вызвана главным образом интересом к Ватиканским архивам. Только поручение Юрьевского Университета принять участие в галилеевских торжествах, неожиданно привело его в Падую. Судя по всему, Е.Ф. Шмурло уже был знаком с именем Постникова, но только лишь как с русским дипломатическим агентом.³ Падуанские архивы позволили приоткрыть завесу, за которой историк обнаружил малоизвестные факты по истории русского образования в начальные годы правления Петра, пришедшие на конец XVII столетия, и роли в нем Падуанского университета. По возвращении из первой командировки Е.Ф. Шмурло изучил материалы Московского Главного Архива Министерства Иностранных Дел, где добыл “целую серию донесений Постникова из Парижа”, относящихся к 1702-1710 годам. У историка возникло желание написать монографию об этой малоизвестной личности. Возможно, в глубине души он надеялся извлечь из тьмы забвения личность, хотя и забытую историей, но значащую в деяниях царя – реформатора. С этой целью он во время второй научной командировки в Италию – 1893/1894 г. – на непродолжительное время заехал в Париж. В архиве Министерства Иностранных Дел Франции и в Archives nationales он действительно обнаружил сведения о Постникове. Именно на соединении падуанских, парижских и московских источников родилось скромное исследование, интересное в целом ряде отношений. Оно позволяет почувствовать бытовую и психологическую атмосферу, царившую в недрах русского общества накануне петровских преобразований и подойти к пониманию типов личностей и побуждений людей, принявших в них участие. Не всем им воздалось по заслугам, не у всех оправдались ожидания и надежды; многие не выдержали испытаний тяготами беспокойного и неустойчивого времени, кто-то остался невостребованным, вопреки своим знаниям и способностям, а кое-кто получил благ сверх меры; иные вошли в историю и слава свершений времени поныне озаряет их надменные лица, а кто-то, и их немало, канул в

забвении, не оставив нам на память ни ярких свидетельств своих дел, ни обстоятельств жизни, ни даже даты своей кончины и места упокоения. Кажется, к этим последним и принадлежал П.В. Постников. Заканчивая о нем свой очерк, В.Рихтер меланхолически констатирует, что Постников “скончался, не получив в жизни сей награды за труды, жертвования свои и упражнения в науках” (Указ соч., Ч. 2-ая, с. 325).

Хотя мы не придаем какого-то таинственного значения игре случая или совпадениям, но стоит, любопытства ради, отметить забавный факт. Первая научная командировка Е.Ф. Шмурло в Италию состоялась в 1892 году. Поздней осенью, а именно 17 ноября, он прибыл в Падую, где и увлекся разысканиями обстоятельств итальянского периода жизни П.В. Постникова и его личностью вообще. А ровно за два столетия до этого, именно в 1692 году туда же на учебу прибывает сам Постников. Первая запись о нем в делах университетской канцелярии относится к 22-му сентября. Ни о чем существенном это совпадение дат не говорит, но в эмоциональном отношении оно значимо. Нам начинает чудиться что-то провиденциально значительное в подобном событии, и заурядное обстоятельство приобретает несвойственную ему важность.

Если Е.Ф. Шмурло писал свою работу о Постникове, повинуюсь интересам профессионального историка, то другой ученый, обратившийся к нему, Д.В. Цветаев, известный к тому времени работами о протестантизме в России XVII-XVIII веков, определил задачи своего исследования как попытку “означить установку и развитие врачебного дела в самостоятельной России за московский период в лице бывших в ту пору медицинских сил, и обрисовать жизнь и деятельность первого из природных московско-русских людей, достигших высшей ученой медицинской степени”. Итог этого исследования историк представил в виде доклада на особом заседании медицинского общества при Варшавском университете, коим была почтена память П.В. Постникова “по случаю исполнившегося двухсотлетия со времени получения им докторской степени и диплома на нее”.¹ Этот юбилей отмечался в 1896 году. Установка Цветаева относительно “первого русского доктора” нуждается в небольшом разъяснении. Он отмечает, что и прежде русские люди получали степень доктора медицины европейских университетов. Так, знаменитый Фр. Скорина в той же Падуе стал “в лекарских науках доктором” и одновременно философии в 1512 году.

Однако не с них, по утверждению Цветаева, начиналась “история *рационального* врачебного дела в России”. Все предшественники Постникова оказались вне пределов России и потому “стояли вне того русла, из которого органически развивалась современная общерусская медицина”. И только он стоит у начал национальной научной медицины, поэтому к нему безоговорочно должно быть отнесено определение “первый русский доктор”. Перед нами не стоит задача рассмотреть научные достоинства этой исторической концепции Д.В. Цветаева. Но сразу же отмечу ее слабое место. Хотя Постников и обладал столь авторитетным научным отличием, коему, видимо, соответствовали его познания, однако нет никаких данных о том, что он в России был употреблен по своей пригодности и как-

¹ См.: «Сын Отечества». 1822. № 12. Ч. 76. С. 226-228.

² Цитата по: Цветаев Д. Медики в Московской Руси и первый русский доктор. С. 8.

³ Возможно, он не был знаком с трудом Рихтера к этому времени.

¹ Цветаев Д. Медики в Московской Руси... С. 6.

то повлиял на национальное врачебное дело. Неважно, что этому препятствовало: козни ли немецких лекарей, державших врачебную монополию в России в своих руках, о чем немало пишет Цветаев, недостаток ли личной инициативы и энергии, что тоже отмечалось исследователями, иные ли обстоятельства, например, желание Постникова остаться за границей на дипломатическом поприще, но так или иначе, он в реальности остался пассивной фигурой в истории русской медицины. Вскоре после него в 1698 г. в Венецию, а точнее в Падую, был отпущен для обучения медицинским наукам Григорий Иванович Волков, также ставший доктором.¹ Он едва ли с меньшим правом может претендовать на роль зачинателя русской научной медицины. Но в любом случае значение Падуанского университета, как школы первых русских врачей – профессионалов, неоспоримо.

Итак, 22 сентября 1692 года в канцелярию Падуанского университета явился молодой человек из далекой Московии и после совершения необходимых формальностей был зачислен в студенты под именем “signor Pietro Posicovio del signor Basilio di Moscovia”.² В распоряжении историков нет никакого иконографического материала, и мы ничего не можем сказать о его внешности. Все позднейшие характеристики Петра Васильевича Постникова относятся к его деловым способностям. Обстоятельства, предшествовавшие его появлению в Падуе, довольно подробно воспроизведены обоими историками, использовавшими почти исчерпывающе имевшиеся в их распоряжении и добытые ими документы. Кстати, Д.В. Цветаев также работал в Падуе и был знаком со своим русским коллегой Е.Ф. Шмурло.

Новоиспеченный студент родился в Москве, в семье “второго дьяка” Посольского приказа Василия Тимофеевича Посникова.³ К сожалению, год его рождения неизвестен и по этому вопросу имеются расхождения во мнениях. Рихтер и другие полагали, что к моменту его приезда ему было не более 16 лет, следовательно, он мог родиться около 1675-1676 гг. Наши исследователи, в особенности Цветаев, поставили под сомнение это суждение. Забегая вперед, скажем, что собственно университетское обучение, по расчетам историков, длилось всего два года, т.е. было весьма непродолжительным. Многие можно отнести на счет исключительных талантов, неимоверной усидчивости и работоспособности юноши, но все же двух лет учебы, явно было недостаточно, чтобы поразить искушенных ученых мужей глубиной познания, о чем они не преминули сообщить в письменном аттестате, приложенном к диплому. Следовательно, естественно предположить, что Постников имел солидную предварительную подготовку, полученную в Москве, и в Падуе он не столько приобретал знания, сколько их совершенство-

вал и развивал. Поэтому в университет записался не отрок, а скорее всего, зрелый молодой человек. Наконец, детально изложенные обстоятельства путешествия в Италию также содержат косвенные свидетельства о том, что совершал его вполне самостоятельный человек.

В частности, как сообщал в “отписке” смоленскому воеводе, а тот в Москву, сержант КирилоФилипов, сопровождавший Постникова “из Смоленска за литовский рубеж”, а затем “до Варшавы и до шленской границы”, “стряпчего Петра Посникова проводил он до шленской границы, и из шленской де границы поехал он, Петр, в надлежащий путь свой в Венецию” и “под шленской границей в местечке Радобыле, и в том де местечке бискуп кардинальский Михайло Радиевский звал Петра Посникова и ево, Кирилу, к себе в гости”. Во время встречи кардинал-епископ завел серьезный разговор на важные военно-политические темы, касающихся военных планов и действий Польши, о весьма болезненных крымских делах и проч. Даже, если допустить, что прелат неверно истолковал статус стряпчего, приняв его за тайного посланца Московских царей, то все же остается несомненным, что он видел перед собой не хилого юнца, а вполне представительного мужа. Следовательно, можно положить возраст П.В.Постникову не менее 20-ти лет, и дату рождения отнести к началу 70-х годов.

Однако, какие обстоятельства могли определить решение послать молодого человека за границу для обучения именно врачебному искусству, и чем был вызван конкретный выбор кандидата, а равно и место его обучения? На эти вопросы прямого ответа историки не могли сыскать в сохранившихся документах и поэтому приходится удовлетворяться более или менее приемлемой реконструкцией.

Имя отца будущего студента Падуанского университета, “второго дьяка” московского Посольского приказа относительно хорошо известно историкам эпохи Алексея Михайловича и последующего времени. Оно встречается в различных бумагах дипломатического характера, и это говорит о том, что человеком в Москве он был заметным, хотя вершины возможной карьеры и не достигшим.¹ Он принимал участие в важнейших дипломатических акциях своего времени, в частности, в заключении Вечного мира с Польшей (1686), с извещением о чем он был отправлен в некоторые европейские страны (1687). Е.Ф. Шмурло разыскал в Archivio Secreto Vaticano материалы о пребывании его вместе с дьяконом Чемодановым в Венеции; посещал он и Константинополь (1683). Эти факты позволяют предположить, что Посников – старший мог владеть каким-то иностранным языком. Есть основания полагать, что из опыта его дипломатической службы возникли его “западнические” ориентации, коль скоро он не только старшего, но и второго сына отправил на обучение в Европу.² На службе, согласно документам он оставался еще в 1708 году. Но служба не только не задалась в росте, но и

¹ О нем имеются сведения у Рихтера. Отец Волкова, тоже дьяк Посольского приказа, подал челобитную царю Петру с просьбой послать его сына на обучение в Падую, как жто было учинено ранее с Постниковым и на тех же условиях, приняв во внимание заслуги отца. Просьба дьяка была удовлетворена. Отправлялся Григорий Волков в дальнее странствие за науками тоже под охраной стрельцов с тысячью ефимок на содержание. О его судьбе Рихтер не смог сообщить ничего определенного. Скорее всего, питомец Падуанской Академии не пошел по медицинской части. Полагают, что он был посланником в Константинополе, Париже, Венеции.

² Шмурло Е.Ф. Указ. соч. С. 78-80.

³ Иногда и фамилия его сына – Петра – писалась «Посников», например, в «Истории» В.Рихтера, но в основном утвердилось написание, принятое в этой статье.

¹ Демидова Н.Ф. Служилая бюрократия в России в XVII в. и ее роль в формировании абсолютизма. М., 1987. С. 87.

² Он также звался Петр, почему старший, герой нашего очерка, в некоторых бумагах отмечался как «первороденный». Согласно Е.Ф. Шмурло, младший брат в 1701 г. был отправлен под опекой старшего на учебу во Францию. О его дальнейшей судьбе, увы, сообщить ничего нельзя, кроме того, что он обычно сопровождал брата в его разъездах.

не принесла надежного благосостояния. Его имени нет среди тех первых лиц московской бюрократии, кто получал значительные денежные и земельные пожалования за службу.¹ Сын подчеркивал бескорыстие отца, его преданность “государственной службе”, и этими же чертами характеризовал собственную житейскую философию. А они, как известно, высоко ценятся и скромно возмещаются.

Тем не менее, служебное положение В.Т. Посникова обеспечивало возможность дать своим сыновьям приличное по тогдашнему представлению образование, а род службы – сделать общение с проживавшими в Москве иностранцами залогом преодоления ограниченности их мировоззрения.

К сожалению Е.Ф. Шмурло не уделил должного внимания вопросу об обстоятельствах, предшествовавших поездке П.В. Постникова в Падую и выбора предмета обучения. Он ограничивается замечаниями, что отец послал сына “по собственному почину”, а “Падуя же выбрали, вероятно, отчасти потому, что в это время некоторые из докторов-иностранцев, состоявших на русской службе, были питомцами ее университета”.² Информацию о врачах иностранцах, служивших при московских царях и обучавшихся врачебному делу в Падуе, мы можем найти в сочинении В.Рихтера. Возможно, что она не полная. Во второй части этого труда мы встречаем имя первого выученика Падуанского Университета. Он назван Петром Чамберлином (Peter Chamberlaine). Этот доктор должен был прибыть по приглашению царя Михаила Федоровича в 1642 году. Рихтер сообщает: “Доктор Чамберлин обучался медицине в Академии Падуанской толико достоуважаемой по тогдашнему времени, и в 1620 году принят в Медицинский Факультет Оксфордского Университета”. В Англии он состоял на службе у Карла I. Рихтер полагает, что известным в Москве его сделали написанные им медицинские трактаты. Но посетил ли он Россию, неясно, так как английский король не соглашался отпустить его со службы. По этому поводу между ним и царем состоялся обмен письмами. Время шло, и вскоре в Москву смог отправиться в качестве врача другой выпускник Оксфордского университета.³ При царе Федоре Алексеевиче в качестве придворного врача подвизался некий “Андрей Томасов сын Келлерман”, на самом деле сын немецкого торгового человека, имевшего в России серьезное дело, Генрих Келлерман. Отец так прочно прижился в ней, что уже своего сына считал природным русским. С позволения царя Алексея Михайловича он отправил своего двенадцатилетнего сына в 1661 году для основательного изучения медицины за границу. Там он пробыл 16-ть лет, обучаясь в Германии, Голландии, Франции, Англии и Италии. Из них он “шесть лет провел в Лейпциге, три года в Страсбурге, два года в Париже и Монпелье, и остальное время в Падуе. В сем городе окончил он Академическое поприще, получив степень Док-

¹ См. Демидова Н.Ф. Указ. соч., С. 92. Автор этой книги отмечает, что В.Т. Посников был во второй очереди лиц, пожалованных в связи с заключением «Вечного мира». Проиграл он и спор за первенство среди дьяков Посольского приказа. Об имущественном положении дьяка В.Т.Постникова см.: Белокуров С.А. О Посольском приказе. М. 1906. С. 50; он имел всего лишь 4 двора, из них все «в бегах».

² Шмурло Е.Ф. П.В. Постников. Несколько данных..., С. 78.

³ Рихтер В. История медицины в России. Ч. 2. С. 83-84.

тора Философии и Медицины, и привез в Москву весьма лестный аттестат от всех тамошних Профессоров”.¹ Сохранился его перевод. К характеристике Андрея – Генриха Келлермана добавим, что он прославился как редкостный знаток языков, включая “славено-русский”. Он даже брался “доставить чистый и верный перевод Библии с Еврейского на Славянский язык”. Тем не менее, в 1683 году он получил увольнение и с большими наградами от царей отбыл навсегда из России. Здесь заметим, что если счет годов верен, то Андрей – Генрих Келлерман обучался в Падуе около пяти лет. Он получил там ту же двойную степень, что позднее, проучившись лишь два года, получил Петр Постников. Лестный аттестат “был наполнен почти теми же похвальными выражениями, что и аттестат русского питомца. Это позволяет сделать предположение, что его похвалы во многом носили этикетный характер, нежели отражали реальность, хотя в конкретных случаях относились к действительно талантливым выпускникам. Еще об одном питомце Падуанской Академии, Якове Пелларино, будет сказано позже. Эти вопросы более основательно рассмотрел Д.В. Цветаев, к суждениям которого мы и обратимся. Они важны тем, что позволяют заключить о высоком авторитете Падуанского университета, утвердившегося во мнении ученых людей Москвы в 70-90-е годы XVII столетия.

Д.В. Цветаев усомнился, прежде всего, в двух вещах: в том, что выбор Падуанского университета был сделан произвольно, как следует из вышеприведенных слов Е.Ф. Шмурло, и что быстрые успехи юноши вызваны были исключительно его талантами, обнаружившимися во время учебы, на которую он поехал, не имея предварительно никакой подготовки.

Хотя исчерпывающих документов, непосредственно объясняющих суть дела, почти не имеется, однако есть один путь, следуя которому можно получить в целом верный ответ, полагает историк, – это путь обратиться к самой тогдашней русской действительности. Историки научной (рациональной) медицины в России, связывали ее начало с “возникшей под заботами Петра школы доктора Бидлоо (с 1706 г.)”. По мнению Цветаева это не верно. Он считает, что в конце XVII века в Москве уже существовала серьезная научно-медицинская среда, правда сплошь состоявшая из медиков-иностранцев, находившихся на русской службе. Их содержание существенно тяготило московскую казну. Возможно, к ней имела прикосновение и семья дьяка Посникова, о чем будет сказано ниже. Есть еще одно важное обстоятельство, говорящее в пользу высокой домашней подготовки юноши. Обучение в Падуанском университете естественно велось частично на итальянском языке, но основные философско-медицинские предметы могли преподаваться только на главных языках тогдашней науки: латинском и греческом. Историки, и среди них даже Е.Ф. Шмурло, несколько легкомысленно исходили из того, что им П.В. Постников обучался в Падуе, в частности, греческому у хозяина квартиры, в которой он жил, профессора университета Пападополи, грека по происхождению.² Но очевидно, что сразу окунуться в учебу без

¹ Там же. С. 291-294.

² Пападополи состоял профессором Падуанского университета и ему принадлежит труд по его истории: Historia Gymnasii Patavini, известный русским историкам и содержащий сведения о питомцах университета, связанных с Московской.

знания языка, изучая их параллельно, новоиспеченный студент не мог. Логично предположить, что он уже владел указанными языками. “Постников – несомненно еще до своего выезда за границу получил... в Москве научно-школьное образование, и подготовка из него доктора медицины и философии было той высшей ступенью, к которой постепенно подошла тогда целая группа русских людей” высказывает гипотезу Д.В. Цветаев.¹ Таким образом, следует доказать, что помимо “научно-медицинской сферы”, в Москве уже существовала и высокопрофессиональная гуманитарная среда, в которой на должном уровне находилось владение основными языками гуманитарной науки: латинским и греческим. Основательное доказательство этих предположений Д.В. Цветаевым, опиравшегося на труды предыдущих исследователей, приводит к мысли, что корни, связывающие Падуанский университет сидят много глубже и прочнее в русской культуре, чем можно было бы предположить, исходя из поверхностных наблюдений.

Рассматривая историю становления врачебного дела в России на научных основаниях, русский историк показывает процесс постепенного подмыва монопольного положения в нем специалистов-иностранцев. К ним для помощи и подсобных дел приставлялись “кроме переводчиков, русские ученики, преимущественно дети московских стрельцов”, и договор требовал “изучати (учеников) со всяким тщанием и ничего от них не тайть”. В итоге, по подсчетам Д.В. Цветаева “к концу царствования Федора Алексеевича число русских лекарей и учеников вдвое превзошло численность медиков иноземных”. Ученики осваивали одновременно и языки, повинувшись деловой необходимости. Доктора-иностранцы пользовались своим искусством царя и его ближайшее окружение, поскольку их услуги были весьма дороги. Еще в XVI веке только безмерно богатые Строгановы могли позволить себе роскошь содержать иностранных врачей. Но к концу следующего века ситуация несколько демократизировалась. Количество врачей возросло, расширился и круг лиц, пользовавшихся их искусством. Впрочем, источники сохранили в изобилии свидетельства всевозможных неприятных казусов в лечебной практике и невысокого профессионализма заморских врачей. Это могло быть прямым следствием того, что прельстившись высоким заработком и невежеством окружения, на службу подчас просились (и принимались) лица профессионально невежественные. Как бы то ни было, их круг расширился и, в частности, за счет питомцев Падуанского университета. В России его престиж стоял весьма высоко. Как правило, на службу шли природные греки, влекомые, кроме всего прочего, единством веры. В указанное время в Москве подвизались некие Пеларино и Комнин.

Пеларино, иногда – Пелярино, Пелярий, по русским бумагам того времени именовался как “дохтор Яков Дмитриев сын Пелярий”. Историю его пребывания в России мы находим также у Рихтера, сведения о нем имеются и в «Historii» Пападополи. Вот их суть.

После отбытия Андрея – Генриха Келлермана, при дворе молодых царей, видимо, не нашлось специалиста, способного занять должность лейб-медика, и они

“послали 11 сентября 1685 года сочиненное на Латинском языке к Императору немецкому Леопольду письмо, в котором просили его отправить в Россию ученого и опытного врача, коему бы они могли верить попечение о своем здравии, также и надзор за Царскими Аптеками” – сообщает В.Рихтер.¹ К условиям относилось пожелание, чтобы врач разумел по-русски или хотя бы по-польски. Император внял просьбе, и вскоре были подысканы два кандидата “с отличною ученостью и добрым поведением”. Одного отреккомендовал рейхс-канцлер. Это был некто “доктор Григорий Карбонарий, католик, женатый, знающий кроме Латинского и Немецкого языков, особенно Славянский”. Другого звали Яков Пеларино и был он из греков, греческого же исповедания. Забавно, что по этому внешне мелкому делу, переговоры шли два года, и оба были приняты “в царскую службу”.

Судьба Карбонария, именовавшегося в Москве Григорием Мартиновичем, сложилась нелегко. Он смог прибыть к месту службы только в феврале 1689 года. Следуя за Петром и его армией, он побывал в азовском походе, был свидетелем поражения под Нарвой, где попал в плен, из которого был освобожден благодаря вмешательству императора Леопольда. Покинул Россию в 1714 году и скончался в Германии. Неизвестно, где он получил свою профессию медика, но данная ему характеристика, видимо, отвечала сущности этого человека.

Другой кандидат нам особенно интересен и потому, что он выходец из Падуанского университета, и потому, что какое-то время он был связан с Петром Постниковым.

Прибыл в Россию он на год позже своего собрата по профессии и службе, то есть в 1690-м году. Поскольку к этому времени были введены пограничные строгости, то со всех прибывающих снимался допрос. Благодаря ему, мы имеем довольно надежные сведения об этой личности. Был он, видимо, человеком беспокойного нрава. Родился он в 1659 году и обучался в Падуанском университете, где получил степень доктора. Между прочим, жил в Константинополе, где “состоял шесть лет в службе капитан-паши”. Затем – четыре года лейб-медиком Валашского князя Сербана Кантакузена в Бухаресте. Наконец, поиски лучшего места привели его в Москву. Замечательная деталь: “Пеларино... при допросе показал, что находящийся в Москве учителем при Духовном Училище Софроний, знаком ему и даже его родственник”. Это был один из братьев Лихудов, который, в свою очередь допрошенный, подтвердил показания Пеларино, после чего тот был пропущен в Москву.² Здесь он “нажил большие богатства”. Однако и новое место не пришлось ему по душе по причине здешнего “варварства” и “грубых нравов” и посему, не вняв уговорам, спустя два года он решает оставить службу и возвратиться, но оно осталось невыполненным. В Венеции он смог получить должность консула в Смирне и Египте. Остаток дней провел в Венеции и скончался в Падуе в 1718 году. Достоин внимания то, что он “упражнялся в прививании оспы европейцам”, – деле, давно известном врачам-практикам на Востоке. Неизвестно, пытался ли он внедрить оспопрививание в Москве. Зато

¹ Рихтер В. Указ. соч. С. 303.

² Там же. С. 309-311.

¹ Цветаев Д.В. Указ. соч. С. 10.

известно, что при отъезде из Москвы ему было поручено сопровождать молодого москвитянина Петра Постникова. Перипетии поездки во деталях отражены в “отписках” людей, которые должны были сопровождать и охранять обоих путешественников, и докладах на основании этих “отписок” смоленского воеводы И.И. Головина в Посольский приказ. Непонятно почему, по неверно ли истолкованной договоренности, или по умыслу со стороны “дохтора”, но последний уклонился от своей миссии, и Постникову пришлось самому добираться до неведомой Падуи. Мог ли быть Пеларино одним из учителей по медицинской части русского юноши, остается невыясненным. Но больше они, кажется, не встречались.

Кроме “Иякова Пелярия”, доктора медицины с дипломом Падуанского университета и родственника знаменитых братьев Лихудов, в Москве на медицинском поприще подвизался еще один падуанский питомец – Иван Комнин. В нашем распоряжении о нем имеется еще меньше надежной информации, чем о первом. Тот же В. Рихтер сообщает, что “Иван Алексеев Комнин (Doctor Johannes Komnin)” тоже прибыл в Россию в 1690 году. Из допроса на границе следует, что он грек, родился в Константинополе в православной вере и “обучался медицине в Падуе, откуда и прибыл через Венецию и Польшу в Киев”. На службе в Москве он получал высокое жалование, как Карбенарий и Пеларино. Уволен был с честью и по желанию своему уехал восвояси. В тесном пространстве образованных людей, спаянных единством веры, их судьбы переплетаются и повторяются. Хотя фактически нет свидетельств о том, что между Комниным и Петром Постниковым или его семьей существовали отношения, но то, что в узком культурном мире тогдашней Москвы иностранец-грек должен был быть опекаем чиновниками Посольского приказа, это несомненно. Косвенным, но надежным свидетельством контактов служит то, что П. Постников определенно знал, у кого он будет проживать в Падуе; его хозяином, как мы сказали, был Пападополи. Он имел еще одно прозвание – Николай Комнин и был, похоже, братом московского Комнина. Следовательно, Постников ехал по рекомендации и из одних надежных рук переходил в другие.

Пападополи – Комнин был природным греком (род. 1655), но с 11 лет находился в Италии. Воспитывался в иезуитском колледже св. Афанасия в Риме и с 18 лет состоял в иезуитском ордене. В Падуанском университете был профессором канонического права и считался в нем крупным специалистом. Хотя Пападополи был католиком, но не проявлял религиозного рвения, которое обычно обнаруживается в поведении перекрещенцев. Наоборот, он занимал позицию компромиссную по вопросу расхождения двух основных линий в христианстве. В трактате 1697 года он подчеркивал отсутствие непреодолимых противоречий между ними и проводил мысль о сходстве вероучений и обрядов обоих христианских церквей. Объективно, он явился защитником православия и таким образом в Венецианской республике, именно в Падуанском университете в конце XVII века образовалось течение, представлявшее рациональное в сфере догматического богословия обоснование веротерпимости. То, что разделяет христианство, ничтожно и несущественно, утверждал он в своих трактатах. Поэтому счел своим долгом выступить против некоторых положений знаменитого католиче-

ского богослова кардинала Беллармино (1542-1621) и церковного историка кардинала Барония (1543-1607), утверждавших главенство и превосходство католицизма по отношению ко всем остальным течениям христианства. Официальные власти торговой республики поддерживали подобную установку из вполне практических соображений. Шмурло замечает: “Для Венецианского правительства, имевшего обширные связи с православным Востоком, было весьма существенно изобразить дело в том виде, как его рисовал ученый грек и при том столь авторитетной рукой. Теперь легче было найти *modus vivendi* для сближения православных и католических подданных торговой республики, и Сенат не упустил щедро одарить автора, быстро повышая его по лестнице почестей”. Этот факт важно иметь в виду, чтобы понять, в какой атмосфере терпимости и снисходительности проходило духовное становление П. Постникова и тех, кто подобно ему имел соприкосновение с миром Падуанского университета. Е.Ф. Шмурло полагает, что влияние Пападополи на его подопечного было несомненным, без него у молодого человека не выработалось бы благосклонного отношения к западной культуре, ценности которой “для Постникова сохраняли в течении всей жизни заманчивую прелесть”.¹

Русскому читателю, интересующемуся предпосылками формирования условий культурного переворота, совершенного Россией в петровское и послепетровское время, следует учитывать ширину пропасти, отделявшей русского человека от западной культуры, представлявшейся всецело порождением “богомерзкого латинства”. Культурный герметизм Руси закреплялся как религиозными средствами, так и политической идеологией, выраженной в известной доктрине “Москва – третий Рим”. И, хотя там и сям, силой потребностей развития общества и государства в стене отчуждения возникали бреши, однако “в конце XVII века в русском обществе было еще немало лиц, которые, представляя эту пропасть весьма значительно, не отделяли заимствований тесно-культурных от церковно-религиозных и, в силу этого, естественно, с опасением должны были смотреть на всякое сближение с Западом”.² Это еще мягко сказано. Эпизод, связанный с открытием в Москве первого полу светского высшего учебного заведения Славяно-греко-латинской академии, может дать маленькую, но характерную иллюстрацию острой борьбы в верхах, за выработку концепции высшего образования, а в конечном итоге за культурную ориентацию русского общества. Привести его излишне, потому что он имеет отношение и к нашему основному сюжету.

Изучение истории этого учреждения само имеет уже свою собственную историю. На эту тему созданы сотни работ, хотя остается немало спорных вопросов, особенно касательно раннего периода академии и тех споров, которые предшествовали решению о ее открытии. Как известно, постановка учебного дела в новооткрываемом заведении была поручена братьям Лихудам, питомцам Падуанского университета.³ Их печальная судьба многократно воспроизводилась в нашей

¹ Шмурло Е.Ф. Цит. соч. С. 82.

² Там же. С. 82.

³ См.: Смирнов С. История московской славяно-греко-латинской академии. М. 1855.

литературе, и мы ее касаться не будем. Нас более интересует, почему именно они были приглашены и какие надежды, и кто именно связывал с их приглашением.

Исследователи обращают внимание на то, что проект академии был выработан внутри тогдашнего московского политического, религиозного и культурного мира и руководящая роль принадлежала Симеону Полоцкому. Но реализаторов не находилось. Подобно тому, как когда-то для реализации важного начинания, требовавшего высочайшего уровня знаний и широчайшей эрудиции был приглашен в Московию Максим Грек, так и теперь обратились к единоверным иностранцам, зарекомендовавшим себя высокой ученостью. Иного пути вырваться из пут невежества, принять и усвоить развитие в Европе новых институтов светского просвещения, образования и науки у страны не было. Это положение признавалось всеми исследователями вопроса. Конечно, издавна правительство, делая робкие шаги, принимая непоследовательные решения, стремилось привлекать тех иностранцев, которые были приемлемы по конфессиональным критериям, разумеется, единоверцев. “Грекам обязана Русь приятием света христианства: ими же одолжена и распространением света образования”, – писал историк московской Академии.¹ Поэтому-то после длительных консультаций, запрашиваний советов у заграничных иерархов, для “заправления вновь устроенной в Москве Славяно-греко-латинской Академией”² выбор остановился на братьях Софронии и Иоанниики Лихудях. Но сам проект высшего училища был делом чисто русским и принадлежал Симеону Полоцкому (1680). Тем не менее, дело с его открытием затягивалось ввиду неразрешенности важного концептуального вопроса, он не сразу разрешился и после приезда Лихудов. Суть вопроса: отношение к латинству. Латинский язык и обучение на нем рассматривались как путь проникновения духа католицизма внутрь православия. Поэтому государственные и церковные верхи в Москве стояли перед важным выбором: строить ли высшее образование исключительно на традиционной греко-православной основе и, следовательно, на свойственном ей греческом языке, или принять модернизационную линию, и тогда необходимо строить образовательные институты по европейским образцам, ввести европейские учебные программы и, в конце концов, допустить преподавание латинского языка, обучения на нем и чтение латинских авторов. Во второй половине XVII века многим в России было ясно, что первый путь был тупиковым. Греческий язык давно перестал быть языком науки и просвещения, сфера его применения постоянно сужалась и сторонники его широкого применения, очевидно, представляли консервативную позицию, можно сказать, консервативный гуманизм. Хотя к концу XVII столетия европейская наука завершала переход на национальные языки, но для России это еще была задача отдаленного будущего. Вхождение в новую культуру для нее во многом было равносильно построению высшего образования на латинском языке и его всемерного распространения. Выдающийся русский историк В.О. Ключевский так обобщил проблему двух языков и перспективу русского национального образования: “Эти

¹ Там же. С. 7.

² *Образцов И.Я.* Братья Лихуды. Эпизод из истории русского просвещения в конце XVII столетия // Жур. Мин. Нар. Просв. 1867. Ч. 135. № 9. С. 738.

языки тогда были не просто разные грамматики и лексиконы, а разные системы образования, враждебные культуры, непримиримые мирозозерцания. Латынь – это “свободные учения”, “свобода взыскания”, сообща исследования...; это науки, отвечающие и высшим духовным, и ежедневным житейским нуждам человека, а греческий язык – это “священная философия”, грамматика, риторика, диалектика, как служебные науки, вспомогательные средства уразумения слова божия”.¹ Живой и близкий пример был тому подтверждением – Киево-Могилянская коллегия. При всей ограниченности ее учебной программы в сравнении с европейскими университетами, ее выпускники несомненно оказывались более подготовленными в делах веры и пастырской деятельности, как и в светской жизни, чем “природные русские”. Этот фактор был решающим при замещении высших церковных должностей и, вплоть до церковных реформ Екатерины II, определял господство “малороссийской партии” в российском клире. Но этот же пример вызвал и беспокойство. В киевской академии из московских далей виделся очаг “латинской заразы” в виде различных еретических отклонений от православной ортодоксии в сторону римско-католической и униатской веры. “Латинобоязнь” – по слову В.О.Ключевского, была важным состоянием русского духа второй половины этого века. На какое-то время эллинизм одержал верх, что имело следствием задержку открытия первого высшего учебного заведения в России.

Братья Лихуды по справедливости признаны основоположниками нового образования в нашей стране и, если неоспоримо, что дух культурного очага живет и проявляется через деятельность тех, кто впитал свет его просвещающих лучей, то можно с уверенностью говорить о том, что Падуанский университет, питомцами которого они были, имеет прямое отношение к зарождению дела новой школы и светского высшего образования в России.² Учеников у Лихудов было немного, но и того числа было по тем временам довольно, чтобы их опыт и их знания вошли в плоть русской культуры. Так, их ученик (не по Академии) Палладий Роговский (1655-1703), которого также нередко именуют первым русским доктором философии и богословия, “ради лучшего учения в философии и богословии” отправился за границу, правда, не в Падую, а с 1700 года стал ректором Академии.³ Их педагогическая деятельность протекала, как мы отметили, весьма негладко и не только по причине подозрительности и вражды церковных кругов. Среда, которая стала объектом их просветительских воздействий, была еще слишком инертной, пронизанной предубеждениями и интеллектуальной ленью. Известен с ними такой случай.

По указу Петра I Лихуды в 1697 году приступили к обучению итальянскому языку. Дело, кажется, кончилось ничем. Из 55 записанных, вскоре осталось только 10 учеников, остальные “отговорились”. Этот маленький пример дает основа-

¹ *Ключевский В.О.* Курс русской истории. Ч. III. Лекция 50 / Сочинения в 9-ти томах. М., 1988. С. 296.

² В Падуанском университете, насколько известно, Лихуды в течении 9-ти лет проходили курсы словесных наук, богословия, математики и истории, после окончания его удостоены степеней докторов. (См. *Сменцовский М.Н.* Братья Лихуды. СПб., 1899).

³ *Смирнов С.* История... С. 52.

ние более внимательно отнестись к тем трудностям, которые встали перед Преобразователем в затеянном им деле просвещения. Существует странный предубеждение в представлении современных историков о неукротимой страсти к образованию, якобы переполнявшей душу русского человека в те времена, и дело стояло только за отсутствием заведений и увлекающего побуждения. На самом деле, через период второй половины XVII и весь XVIII век проходят свидетельства мер принудительного привлечения к обучению людей всех сословий, включая детей духовенства, применяемых правительством. Оно применяло самые различные кары, главным образом: зачислением на военную службу уклоняющихся или переводом неграмотных в низшие сословия. Насильно обучали не только наукам, но и языкам. Составитель известнейшего в XVIII столетии «Лексикона трехязычного, сиречь речений славянских, эллинно-греческих и латинских сокровища» (1705) Ф.П. Поликарпов-Орлов, кстати, сам ученик Лихудов и преподаватель Академии, сетовал на малое знакомство своих соотечичей с иноземными языками и на их нежелание обучаться оным, давно подмеченное иностранцами в старинной России. Среди последних даже утвердилось мнение о природной неспособности «москвитов» к европейским языкам. Объяснение, конечно же, следует искать в другом: и в социально-экономической жизни страны, долго не востребовавшей специалистов, а тем более с языками; и в духовной ориентации русских умов, настороженно относившихся к «латинской скверне» и всему, что не вписывалось в границы привычного быта. Сам Поликарпов, порицая не охоту к обучению языкам, настойчиво проводил мысль, что знание языков есть дар Духа Святого.¹ Но дело продвигалось плохо и медленно. Знатоки языка ценились необыкновенно. От них зависели дела политические, особенно важна была их роль в дипломатическом деле. Их искали повсюду, людей по этой причине нередко принуждали менять места службы и свою карьеру. Например, известный в петровское время дипломат Неплюев учился мореходству, а был послан в Константинополь единственно потому, что один во всем Петербурге знал по-итальянски. А произошло это в 1721-м году! Канцлер Головин, донося в 1706 году царю о трудностях с подбором посла в Рим, писал, что в Москве, «кроме переводчика латинского языка до двух молодых подьячих, знающих иностранные языки, никого не было».²

Но нам незачем обращаться к отдаленным примерам. В жизни самого Петра Постникова также случился эпизод, в котором главную роль, и возможно не лучшую, сыграло его признанное искусное владение иноземными языками. Этот случай переломил становление его карьеры как ученого и медика. Случившееся выразительно иллюстрирует и силу унижительной зависимости от рядовых служащих, в которую мог попасть в силу своей необразованности даже весьма высокопоставленный дипломатический чин в петровское время, рискуя своей карьерой и исполнением возложенной на него миссии. Суть дела такова. По окончании учебы и получении докторского диплома П.В. Постников намеревался по-

¹ Браиловский С. Федор Поликарпович Поликарпов-Орлов, директор московской типографии // Жур. Мин. Нар. Просв. 1894. Ч. 146. № 10. С. 73.

² Пекарский П. Наука и литература при Петре Великом. Т.1. СПб., 1868. С. 187.

святить несколько лет совершенствованию своей профессии, знакомясь с постановкой медицинского дела и обучаясь в других университетах. Это ему позволялось соответствующим царским указом. Последующие историки установили, что он «для совершения свободных наук» действительно побывал «в разных окрестных государствах», как-то: во Франции (Париж в 1695) «для большего совершенства в медицине», затем в Брюсселе и в Голландии (Лейден), где слушал лекции в знаменитом тамошнем университете, наконец, в Амстердаме. В его планы входило и посещение Неаполя, куда его влекли занятия экспериментальной медициной.¹ Но случилось так, что в 1697 г. «ему, Петру, велено было быть для его великого государя дел при великих и полномочных послах».² Он должен был заняться подготовкой приема царя в Венеции, куда тот намеревался прибыть в составе Великого Посольства. Этот визит, как мы знаем, не состоялся, Петр спешно уехал в Россию, но работа посольства продолжалась. Постников в качестве переводчика попадает в распоряжение «великого и полномочного посла думного советника» Порфирия Богдановича Возницына, который прибыл в Вену, чтобы участвовать в переговорах для заключения многостороннего мира с турками. Не владевший иностранными языками «великий посол», в отсутствие переводчика, оказался в весьма стеснительном, если не унижительном положении. Переводчик, однако, не приняв в учет сложившийся дипломатический конфуз, вместо того, чтобы прибыть в распоряжение посла заявляет, что отправляется в Неаполь. На настойчивые нетерпеливые призывы Возницына внять долгу и безотлагательно прибыть в Вену на службу, он меланхолично отписывался надобностью для усовершенствования в своих познаниях «живых собак мертвить, а мертвых живить», т.е. проводить эксперименты над животными в местном университете. В конце концов, посол впал в отчаянье; в его письмах появились истерические нотки, и зазвучала угроза. «Паче опасися государева гневу, потому что тебе велено быть со мной на турецкой комиссии, и без тебя нельзя, и дела делать будет некем, и турецкий посол другой, гречанин Маврокордат: того ради ты к тому делу и присовокуплен, что сверх иного можеш с ним говорить поеллинску, и полатинску, и пофранцузску, и полатыне, а он те все языки знает... Поехал ты в Неаполь для безделья как в твоём письме писано: «живых собак мертвить, и мертвых живить», – и сие дело не гораздо нам нужно. Отчески тебя наказую, если ты умедлишь..., ведай себя подлинно, что великий гнев его царского величества, государя нашего милостивого, примеш».³ В конце концов, Постников вынужден был подчиниться и прибыть в распоряжение отчаявшегося посла. Вместе с ним он представлял русскую сторону на многосторонних переговорах на, так называемом, Карловичском конгрессе.

Приведенная выдержка из письма Возницына интересна тем, что непроизвольно представляет П.Постникова специалистом высочайшей квалификации и

¹ См.: Бычков И.А. Новые материалы для биографии первого русского доктора П.В. Постникова // Чт. Об-ва Изуч. Древн. 1911. Кн. 4. С. 41-51.

² Цветаев Д.В. Медики... Приложения: «Приезд в Россию из Венеции Петра Постникова, посланного для совершения наук в Академию Падуанскую».

³ Памятники дипломатических сношений древней России с державами иностранными. Т. 9. С. 87-88. (Цит. по: Цветаев Д.В. Медики в Московской Руси... С. 30-31).

универсальности, и почему он оказался впоследствии не востребованным сполна в эпоху, так нуждавшуюся в его талантах, остается не вполне понятным. После описанного дипломатического эпизода П. Постников вновь был отпущен по своим надобностям. Но к серьезному занятию медициной он уже не обращался.

Мы несколько опередили последовательность событий. Остается еще выяснить обстоятельства русской жизни, содействовавших развитию способностей юного Петра Постникова. Главным из них было то, что он смог быть определен в ученье в недавно учрежденную Академию и попасть в руки превосходных учителей. Именно обучение в ней объясняет нам факт превосходного владения основными языками науки и культуры того времени, латинским и греческим, еще до приезда в Италию, а, возможно, и владение итальянским. Последнее предположение вполне допустимо, если принять в расчет, что семья Постниковых имела тесные связи с греко-итальянцами (Комнин, Пеллерино, Лихуды) и готовила сына к учебе в Италии.

Петр Постников принадлежал к питомцам Академии едва ли не первого набора. Время его учебы в ней относят к 1687-1691 годам. Его успехи были заметными и не раз отмечались поощрениями и наградами в духе тех времен. Об этом сохранились документы, приведенные Д.В. Цветаевым в его исследовании.

Существовал обычай поздравлений всем составом Академии московских патриархов по случаям великих церковных праздников, особенно Рождества и Пасхи. Они выражались в произнесении похвальных и поздравительных речей собственного сочинения на классических языках.

Вот свидетельства расходной книги патриаршей домово́й казны. Запись 28 декабря 1687 г.: “Святейший патриарх учителей грекоиеромонахов Иоаникия и Софрония пожаловал денежною дачею, а ученикам их святейший патриарх пожаловал: князь Алексею княжи Борисову сыну Голицыну три золотых, Тимофею да Петру Тимофеевым детям Савеловым по два золотых...” а семи остальным, среди которых и Петр Постников – по одному золотому.

Запись 20 апреля 1688 г.: “в пяток Светлыя Недели после литургии приходил ко святейшему патриарху в Крестовую палату греческой школы учитель грекоиеромонах Софреней со учениками и говорили святейшему патриарху ученики по гречески и пословенску поздравительные речи”. В итоге “учеником святейший патриарх пожаловал: Петру Васильеву сыну Посникову два золотых”.

Запись 27 декабря 1691 года: “приходили ко святейшему грекоиеромонаху Иоаникей и Софреней с учениками, и в Крестовой палате славили Христа греческим распевом, и пред святейшим патриархом ученики говорили полатине и пославенску о Рождестве Христове многие речи”. И опять из учеников выделен Петр Постников, получивший на этот раз высшую награду – 3 золотых, которые “патриарху в бумашках подавал казначей старец Паисий Сийской”.¹

Учился Петр Постников в Академии за свой счет, а по ее окончании был определен в стряпчие.

Между окончанием обучения и поездкой за границу прошло всего несколько месяцев. За это время произошло крупное политическое событие – падение прав-

ления царевны Софьи и, как свидетельствует документ, Постников отпущен был “по имянному великого государя царя Петра Алексеевича указу, в Венецию, для совершения свободных наук, в Потавинскую Академию; и для свободного ево по государству проезду и бытия в той Потавской Академии дана ему из Государственного Посольского Приказу свидетельствованная грамота за государственною большою печатью”.

Почему выбрана была в качестве главного предмета обучения медицина, не вполне ясно. Мы выше приводим лишь косвенные объяснения. Это и влияние среды, и очевидная выгода профессии, и, наконец, некоторая семейная традиция: по свидетельству Д.В. Цветаева дед его Тимофей Посников служил “старым подъячим Аптекарского приказа”.¹

Впрочем, в царском указе прямо не указывался предмет обучения.

И вот, снабженный царской грамотой, денежным содержанием в тысячу ефимков, на казенных подводах ранней весной 1692 года молодой человек отправляется в Европу. Он один из первых посланников молодого царя за науками. Перипетий поездки, длившейся едва ли не полгода, мы коснулись. Остается еще раз выделить один аспект. Обращает на себя внимание солидность грамоты с большой государственной печатью, что, кажется, не было в обычае, значительное денежное обеспечение, и забота об охране в дороге военным сопровождением вплоть до силезской границы. Проезд получил весьма детальное освещение в служебной переписке и справках, что также ставит вопрос, не было ли с поездкой Постникова сопряжено еще какое-то другое обстоятельство? К сожалению, мы не можем сказать насколько оправдан этот вопрос.

Как встретила Италия русского юношу и как он обустроился в Падуе, мы знаем из очень немногих исторических свидетельств. Нашему современнику следует знать, что определение в университет, по идущей из средних веков традиции, представляло собой довольно сложную процедуру, все элементы которой были не пустой формальностью, а обладали важным социальным и житейским смыслом. Падуанский университет был основан в 1222 г. К XVII столетию за ним сохранилась слава крупного центра юридической и медицинской науки. Кроме этого, в противовес флорентинскому неоплатонизму и мистицизму, в нем культивировался интерес к натурфилософии аристотелевского типа. Ее расцвет приписывают деятельности философа Якова Забареллы (Jac. Zabarella – 1532-1589), вокруг которого возник кружок натурфилософов, последователей Помпонаци. Очевидно, что это обстоятельство обеспечивало высокий уровень преподавания философии в тамошнем университете. Преподавание медицины также стояло весьма высоко и велось в теоретическом и практическом направлении: хирургия, анатомия, фармация и проч.

По сути дела университет распался на два “меньших” университета: *universitas juristarum* и *universitas artistarum*. Последний включал в себя преподавание теологии, философии, медицины, математики, гуманитарных наук, ботаники и пр. и управлялся своим “малым” ректором. При этом национальность ректора не имела значения, поскольку он избирался из многонационального со-

¹ Цветаев Д.В. Медики в Московской Руси... С. 40-42.

¹ Цветаев Д.В. Указ. соч. С. 22-23.

става университетского сообщества. Во время обучения Петра Постникова ректорами *universitas artistarum* были выходец из Далмации Терцис (1692-1693), чех Мирович (1693-1694) и Геклер из Страсбурга (1694-1695).

Столь же многонациональным был и состав профессуры. Некоторые преподаватели обладали звонкими дворянскими титулами. Так, среди тех, кто обучал, экзаменовал и подписал диплом Постникова, мы встречаем Франческо Ионаса, преподавателя высшей практической медицины. В аттестате, он титулован как “Мар-граф и граф Франчиск Ионас, патриций Веронский, философии и врачевстве учитель в Падуанском ликио ко деянию учиненну врачевства, и о пулсах, си речь о движении ручных артерий, еще и о урине во странноприемце в праздничные дни о мочах болнице народной профессор начальный, именитого же чина господинов философии и врачевства учителей и профессоров властью Венетской председатель”. Приведенная цитата маловразумительна. Но она извлечена из текста, переведенного на русский язык оригинала диплома доктора философии и медицины, который был вручен Постникову. Латинский оригинал, сданный им в Посольский приказ, утерян еще в начале прошлого века. Осталась русская версия, являющаяся свидетельством переводческого искусства знаменитого переводчика при приказе Николая Спафария.¹ Все историки, кто с нею знакомились, приходили в недоумение от темноты смысла. Однако при всей маловразумительности этого фрагмента ясно, что указанный “мар-граф и граф”, кроме пышного титула, обладал еще и познаниями в области урологии, кровообращения (“о пулсах”) и сердечно-сосудистой системы; кроме университета, где был профессором, он врачевал в общедоступной больнице и являлся патроном учителей философии и медицины. Он возглавлял экзаменационную комиссию, и его подписью скреплен аттестат Постникова.

Среди имен преподавателей следует выделить Француза Шарля Патэна (1633-1693). Сын медика и литератора, он слыл за вундеркинда: шести лет от роду свободно говорил по-латыни, к одиннадцати годам широко освоил античную литературу. В 14 лет, закончив обучение в колледже, успешно защитил философские тезисы, и получил степень магистра искусств (*maitre es arts*). В 23 года стал преподавать в Падуанском университете. Еще у одного преподавателя у профессора грека Георгия Калафатти в 1698 году лечился известный дипломат петровского времени князь Б.Куракин. Е.Ф.Шмурло приводит почти полный список преподавателей Падуанского университета, у которых учился Петр Постников. Из него следует, что профессорский состав университета, если был и не

¹ Николай Спафарий Милеску (1636-1708), уроженец Молдавии, возможно, греческого происхождения, обучался в Италии, и с 1671 г. состоял до конца своих дней на русской службе. Выполнял важные дипломатические поручения, в том числе, участие в посольствах, осуществлял перевод деловой и дипломатической переписки, философской и иной литературы, был автором оригинальных философско-эстетических трактатов.

Его переводы вызвали нарекания своей темнотой и небрежностью. Еще один образованный человек, с которым, возможно, общалась семья дьяка В.Т.Посникова, сослуживца Спафария. О нем см.: *Николай Спафарий*. Эстетические трактаты. Подг. текстов и вст. ст. О.А. Белобровой. Л., 1978. Д.В. Цветаев, проведший архивные поиски оригинала докторского диплома Постникова, отметил, что он находится в делах посольского приказа еще в 1830-х годах. Кем он был излечен и для каких надобностей – неизвестно.

блестящим, то, во всяком случае, отвечал самым высоким требованиям наук того времени.

Студенческая жизнь также была отмечена своеобразием, имевшим свои корни в средневековой университетской традиции. Как и всякий европейский университет, Падуанский был многонационален. Все студенты разбивались на две группы. Студенты, выходцы из итальянских государств и городов составляли *nationes citramontanorum*. К этим нациям причислялись: Римская, Сицилийская, Ломбардская, Генуэзская, Падуанская и проч. Студенты из дальних стран составляли группу “загорных наций” (*nationes ultramontanorum*): Германская, Французская, Чешская, Английская и др. Русская нация отсутствовала из-за редкости студентов. Когда они появлялись, то должны были приписываться – имматрикулироваться, к какой-то иной нации, например, к Польской. Чаще всего выходцы из Московии приписывались к так называемой Заморской нации, в которую входили преимущественно греки и выходцы с Востока. Постников первоначально тоже был приписан к ней, поскольку значение имел вероисповедальный фактор и знание им греческого языка. Тем не менее, в последующем он должен был поменять нацию. Этот факт получил отражение в университетских актах, ввиду своей не тривиальности, и его описывает Е.Ф.Шмурло. Суть дела состояла в следующем. Накануне получения докторского диплома, неожиданно выяснилось, что Постников был имматрикулирован не в той нации. Это установил ректор артистического отделения Геклер, бывший одновременно одним из руководителей – просиндиком – Германской нации. Именно он потребовал, чтобы Постников приписался к этой последней. В качестве аргументов выдвигался прецедент: когда-то в университете уже обучались двое русских и они числились по Германской корпорации. Е.Ф.Шмурло не смог установить их имена. Кроме этого, среди ученых мужей царяла уверенность, что Россия ближе к Германии и ее выходцам место было именно в этой нации. Видимо Постников не прислушался к аргументам и не торопился выполнять предписание. По столь ничтожному поводу разгорелся нешуточный спор, в который были втянуты важные ученые авторитеты, в том числе и проректоры обоих отделений: юридического и артистического. В споре неизбежно обнаружились национальные и религиозные пристрастия. Профессор Калафатти горячо отстаивал права Заморской нации, полагая их ущемленными. Он также ссылаясь на стародавний обычай и на родство (?) языков членов этой нации. При этом он не отрицал факта соседства Московии с Германией. Лидеры Германской нации не уступали, и спор приобретал безнадежный характер. За разрешением его университетские власти обратились к городской администрации, которая вынесла решение в пользу Германской нации. 14 августа 1694 года состоялось заключение по спору, и тогда же Постников совершил акт перехода в новую нацию. “Германцы, – отмечал Шмурло, – с удовольствием подчеркнули тот факт, что проректор Легистов, по примеру Медиков, также и для юристов русского происхождения признал необходимость имматрикулироваться на будущее время в Германской, а не в какой-либо иной корпорации”¹.

¹ *Шмурло Е.Ф.* П.В.Постников. несколько данных для его биографии. С. 92.

Сохранился автограф записи Постникова в актах Германской нации: «*Petrus Posnicovius Basilis filius Moscoviensis 14 Aug. 1694*». Сразу же по улажении спора П.В.Постникову торжественно было присвоено право обладать званием доктора философии и медицины. Это случилось 19 августа 1694 года.

Обратимся снова к уже цитированному русскому переводу диплома П.В.Постникова, зафиксированному в удивительных по невнятице выражениях этот знаменательный факт. После перечисления с их званиями и титулами экзаменаторов, перед которыми он держал ответ и защищал философские тезисы, сказано: “тогожде уроденна и изящнейша мужа, через свое светлейшее слово ищуща и възприемлюща, постановленная чести обыкновенным назнаменаниями и украшениями учителскими онамо (тамо) празднественни удобри и народни ознаменована: даде бо ему философии и врачевства книги первозаторенные едва отворенные, перстень же златый на перст его возложи и бирету (шляпу) учителску (вместо Дафненна венца) на голову его положи, мира же целование томужде даде с мастерским благословением. Тако убо крайнею с похвалою и честию множайшею предреченный уроденный и изящнейший господин Петр Посников по крайнему учителски сана верху во философии и врачевства (Богу содействующу) достиже.

Деся и давеса в Патавии во обыкновенном месте испытаний академии Падванския лета от Рождества Христова 1695 (sic!) индикте втором в день диафи господина-господина Сильвестра Валерия, дуки господина-господина венецов в первом году”.¹

Далее шли подписи участников торжества, среди которых и подпись Канцлера Университета: “Аз, Карол Торта, от комитиы Иоанна Крестителя сын, гражданин венецкий, венецкой же властью народной канцлер великого училища господинов-господинов артистов прекрасного училища Падванского, свидетельствую вышписанну изящнейшу господину Петру Посникову, московитянину, учителски сан восприявшу во фисике и врачевстве ни едину весма и весма, во уверения мя подписах рукю властною и проч. во второй день месяца мая 1695-го”.

Окончание учебы в Университете знаменовалось также актом дарения выпускниками книг в университетскую библиотеку. Постников преподнес девять книг, о чем и была сделана соответствующая запись в актах Германской корпорации от 2-го ноября 1694 года. Это книги по философии, богословские трактаты, лексиконы, энциклопедии и словари. Возможно, они донныне находятся в фондах университетской библиотеки.

К сожалению, в нашем распоряжении нет свидетельств того, как проходило само двухлетнее обучение, каков был его быт и образ жизни. Поэтому приходится полагать, что он мало чем отличался от жизни тех юношей, которые приехали в далекую Италию за знаниями, а не за развлечениями и, следовательно, большую часть времени отвели учебе. Тем более, что занятий было много, а времени

недоставало. В период учебы П.Постникова в Падуанском университете по медицинскому факультету велись занятия по практической и теоретической медицине, ординарной и экстраординарной, по анатомии, хирургии, фармации и прочим дисциплинам. Слушал он лекции по философии, логике, физике и другим университетским наукам. Занятия были платные. Специальные должностные лица – педели, следили за порядком и взимали со студентов деньги за занятия: сидевшие на передней скамейке ближе к профессору платили всего дороже, по дукату; прочие по 8-ми сольдо.

По окончании учебы Постников не покинул Университет. Во-первых, он дожидался получения аттестата, который ему выдали, видимо, 2-го мая следующего, 1695 года, о чем свидетельствует вышеприведенная запись канцлера университета. Во-вторых, он рассчитывал на углубление своих познаний в университетах “окрестных государств”. Во всяком случае, имеется свидетельство, что 7-го ноября 1694 года, сразу же после начала учебного года, он избирается ассессором артистического отделения университета. Каковы должностные обязанности этого лица, неясно. Неизвестно также, чем конкретно занимался Постников в Падуе после учебы и как долго он в ней пребывал.

Итак, учеба в университете завершена блистательной защитой права на обладание докторской степенью. На какое-то время Петр Постников – “первороденный” – получает свободу для посещения “окрестных государств” с целью расширить и углубить свои познания. Примечательно его стремление освоить практическую медицину на основе экспериментов над животными, освоенных в ряде медицинских школ Европы. Знаем мы и о том, что эта свобода была недолгой, и Постников был вовлечен в дипломатическую работу Великого посольства. Последнее случилось в апреле 1697 года. Мы уже привели свидетельства того, с какой неохотой новоиспеченный доктор принял на себя докучливые и изнурительные обязанности переводчика и помощника посла Возницына. Но заключить из этого, что Постников видел свое будущее в перспективе ученой или практической карьеры в России было бы неосмотрительно. Известный историк и архивист И.А. Бычков отыскал коллекцию писем Постникова к Петру Великому, относящуюся именно к периоду свободного путешествия по университетским центрам первого, которые открывают неожиданную сторону его интересов.¹ Содержание пяти писем, составляющих коллекцию, представляют П.Постникова в роли политического информатора царя, сообщающего ему сведения из дипломатической, военной и династической жизни Европы последнего десятилетия XVII века. Свообразием является то, что автор сам по собственной инициативе принял на себя эту обязанность. Об этом можно заключить из самого стиля писем и из того, что сообщаемое в них не имеет внутренней ориентации и целевой установки на темы или проблемы, которые были бы неизбежны, если бы Постников получил конкретные и точно определенные задания. Они лишены системности, многословны и известны, что выдает в авторе дилетанта. Мы находим в них приметы, в которых просматривается желание обратить на себя внимание, выслужиться. Об

¹ Выписку приводим по: *Цветаев Д.В.* Медики в Московской Руси. Приложение. Впервые этот документ привел в своей «Истории» В.Рихтер. Е.Ф.Шмурло оспорил приведенную здесь дату 1695 год как указанную ошибочно. См. его аргументы в соответствующем исследовании (С. 89-92.).

¹ *Бычков И.А.* Новые материалы для биографии первого русского доктора П.В.Постникова // Чт. Об. Изуч. Древ. Росс. 1911. Кн. 4. С. 41-51.

этом говорит усвоенная им вычурность обращения к царю, например, — “присноавгустейший востока, запада и вся северные страны повелителю и премилостивейший мой государю”, об этом же говорит и подчеркнутая уничижительная самохарактеристика: “Я, холоп ваш, щастием и заступлением ужасоудивительно почитаемого у всех селенных народов вашего бессмертного славы достойнейшего имени, в прошедшее лето показан есмь падванскими училищами доктором философии и врачевства и простираюся трудолюбного в медицине еще, да наконец уготовлен явлюся в услужение двора вашего священного величества (etc) Петрушка Постников. В Венеции 12 день иуля 1695”. Приведенное место, возможно, содержит объяснение добровольно взятому на себя труду политического информатора. Сделавшись полезным в этом качестве царю, Постников мог рассчитывать на более длительное пребывание за границей при финансовой поддержке правительства.

Впрочем, в одном из писем из Парижа от 24 февраля 1696 года, куда он торопился “для множайших наук”, он сообщает, что намерен заняться “не токмо во фращефилософских науках, не еще и в политических ведениях, которыми мною и уповаю крепко в и во пребывении чюжеземском услужить вашему священному величеству государю мой и батка премилостивый”.¹ Неизвестно, получила ли в Москве одобрение эта неожиданная инициатива. Поскольку у него не было статуса, не было связей и знакомств, можно предположить, что сведения Постникова черпал из общедоступных источников уже входивших в жизнь газет или “курантов”, или из слухов. Письма являют собою род дайджестов или сборников довольно случайных фактов. Нельзя судить насколько они оказались полезными и вообще доходили до Петра, которому были непосредственно адресованы. Из некоторых мест писем можно заключить, что ответа на них он не получал. Из письма в письмо переходит мотив о желании служить царю, но службу нести во всеоружии знаний и умения. Постников не упускает возможности блеснуть своей ученостью. Так, передавал философскую притчу о легендарной беседе которую вели “остроумнейший оный во всех философов авдирийский Демокрит” и “учитель наша школы врачевския Иппокрит” и закончившуюся афоризмом Демокрита “не бо ко праздности человека природа роди”, он заверяет царя: “мене... присно царствующая ваша Москва с натурою, сиест естеством, издаде на свет не ко праздному и бездельному житию, но токио к рабскому верному услужению...” Именно ради этого “отнюду же я, холоп ваш с верности моей искренной много потрудился в сих странах окрест наук философских и врачевских, ... зостав доктором в преславной академии Падванской, отъезжаю из Венеции во Францию, в преславный город Париж, для болшаго совершения в медицине, в памяти содержа оное разумнох реченное Демокритом, еще простираюся на болшие труды, которыми желаю явитися наконец совершенну и достойну на служение”. Хотя денег на жизнь не высылали, но о нем в Москве не забыли, о чем свидетельствовало уже упоминавшееся привлечение к работе Великого Посольства. И тут обнаружилось, что положение заурядного чиновника падуанского выученика как раз и не устраивало. То есть не устраивала та служба, как ее

понимала Москва вопреки тому, что воображалось новоиспеченному “врачефилософу”.

Ситуация в которую попал П.В.Постников и постепенно складывающиеся вокруг него обстоятельства, при внимательном анализе могут послужить основанием уяснения из каких зародышей, увеличивающихся в своем числе на протяжении всего XVIII столетия, возникло и развилось явление теперь хорошо известное под именем русская интеллигенция. Выход из инертных и темных глубин однообразной русской действительности с ее патриархальностью, насыщенностью религиозным духом всех компонентов существования, медлительностью мышления и изменений быта в многообразную, многоцветную до калейдоскопической пестроты европейскую жизнь, впечатляющей одновременно четкостью разделений всех ее секторов: светского от священного, деятельностного от развлекательного, прагматического от отвлеченного, государственного от частного, и динамизмом смены форм, привычек, вкусов, мнений пристрастий,— не мог не оказать ошеломляющего и очаровывающего воздействия на впечатлительные головы молодых москвитов. Причем, независимо от сословной их принадлежности. Одни из них перенимают внешние формы быта, манеры светского поведения, строй речи, как князь Ф.А.Куракин,¹ ставший внешне почти западным человеком, другие поколеблены в самих основаниях своего прежнего миропонимания, в котором индивидуальность и значение свободно выражаемого частного интереса занимали ничтожно малое место, и они начинают нудиться необходимостью возвращения в старый, ставший уже тягостным уклад жизни. Конечно, мы не даем исчерпывающее перечисление всех реальных многообразий восприятий и отношения к открывшемуся новому миру европейской культуры, возникших в душах русских людей. Нас интересует только вопрос, какие чувства могли поселиться в П.Постникове, чтобы понять последующие особенности его судьбы. Письма к царю, писанные им, возможно, по собственной инициативе после завершения обучения в Падуе свидетельствуют о желании служить. Но службу он понимает как необременительное информирование царя о всяких европейских новостях. Видимо, он не прельщен перспективой быть рядовым чиновником в штате Посольского приказа, и ему не подходят стеснительные узы служилого человека, пресмыкающегося перед своим ближайшим начальником. Скорее всего, он ощущает себя одиноким; и в самом деле, кроме родных в Москве у него никого нет,— ни связей, ни друзей. У него сформировались другие интересы и занят он иными мыслями, которые не питаются идущими из далекой отчизны токами. Поэтому, он апеллирует непосредственно к царю.

Известно, что дьяк Возницын после заключения перемирия с Турцией на Карловичском конгрессе, отпустил Постникова, снабдив его сотней золотых. Это случилось 16 марта 1699 года. Деньги, однако, были выделены для различных нужных царю закупок, прежде всего “философических инструментов” и “вещей, пристойных к составлению лекарств”. Возвращение на родину хотя и оттягивалось, но было неизбежным.

¹ Шмурло Е.Ф. Новый свидетель эпохи преобразования // Жур. Мин. Нар. Просв. 1891. Ч. 273. С. 187-223.

¹ Бычков И.А. Новые материалы... С. 47.

Оно состоялось в самом начале 1702 года. Надо сказать, что перспектив работать в соответствии с полученным дипломом у Постникова практически не было. Исследователи в этой связи приводят выписку из известного «Дневника Корба», относящегося к 1698 году. Австриец, бывший в это время в Москве и, естественно, знавший изнутри жизнь немецкой общины в ней, передавал ведшиеся в ней разговоры «о каком-то русском», который «после двухлетнего изучения медицины получил, возбуждая во многих особах зависть своим успехом, степень доктора в Италии. Кроме этого русского, все почти лекаря иностранцы и притом немцы; аптекари – немцы».¹ Нечего было и надеяться, что в этой ситуации Постникова будет ждать на родине приличное служебное место. Прибыв в Москву, Постников сдал свой диплом, с которого сделан цитировавшийся нами перевод, и был зачислен сразу по двум ведомствам: по Аптекарскому приказу с окладом в 500 рублей и по Посольскому приказу, в качестве переводчика «переводить нужные письма» с латинского и итальянского.

Собственно, на этом можно было бы и закончить наше повествование о Постникове, как питомце Падуанского Университета, ибо его жизнь после 1701 года почти никак не была связана с его медицинской профессией. Уже через несколько месяцев Постников покидает Россию. Были Расчеты сделать его официальным представителем русского правительства при французском дворе. Эта перспектива его чрезвычайно радовала, ибо соответствовала тому, какой виделась жизнь: свободная, неотягощенная ничтожными мелкими обязанностями и в кругу образованного общества. Но карьера дипломата не удалась. Официального представительства от русского правительства он так и не получил.

Вместо исполнения почтенных дипломатических дел он вынужден был тратить время на выполнение никчемных поручений, которыми его отягощали приспешники царя. Главным образом они сводились к требованию закупать всякий товар, удовлетворяющий потребности нового быта русского придворного. Например, отправляясь из Архангельска в Европу в 1701 году, чтобы занять в Париже дипломатическую должность, он, по его словам, получил следующие поручения: царь повелел закупать «философские приборы», а «Ламберт еще просит купить в Париже и прислать в Москву сия последующие вещи: две перемены платия, изрядно и сколько возможно богато шитыя, единое на сукне порфиорового цвета, а другое иного коего цвета; другие два платия про Александра Даниловича; великую епанчу из сукна scarlatного Венецийского про его величество, по краем шитую шириною единыя ноги, подбитую зеленым бархатом; такуюже другую епанчу пра Андреа, шитых, которые пришиваются на епанчах господ рыцерей, величиною и таким образом, каким оныя Святого Духа (первого во Франции кавалерства), – zde и начертанную господин Ламбертом, звезду прислал ко мне, изображающуюся крестом лазорево-синим, на орле златом распротраченным венцем империяльски выжемчуженным, яко у блазонистов называется, и лучами златыми и серебрянными; три перуки с узлами светлорусого цвета про его величество и две белые про Александра Даниловича». Содержащееся сооб-

щение ценно для истории первого и высшего ордена Российской Империи св. Андрея Первозванного. Любопытно также и то, что давая столь многие поручения Ламберт «позабыл» выдать деньги на приобретение видимо немалой стоимости этого заказа!

Униженное и оскорбительное в личном плане его положение в Париже нами уже освещено и еще более ярко оно представлено в его депешах на имя канцлера Ф.А. Головина. Все обстоятельства вынуждали его возвратиться домой.

В ожидании этого события, отец П.В. Постникова в Москве предпринимал усилия, чтобы добыть сыну достойное место. Они имели обычный характер различных интриг и козней. Главным препятствием виделись немецкие доктора, занявшие все основные и доходные врачебные должности и находившиеся, как утверждала молва, в сговоре и взаимопоручательстве. Главным объектом подкупов посольского дьяка стал доктор Бидлоо, учредитель и начальник Московского госпиталя с медицинской школой при нем. Немец не разумел по-русски и дьяк разумными ухищрениями пытался лишить его переводчика. Но интрига не удалась.

Вскоре отец умер и П.В. Постников, видимо, лишился всякой поддержки. Сам же он судя по всему не отличался изворотливостью, пронырливостью и деловой хваткой, столь важными в карьерном вопросе при любых бюрократических порядках. На его месте в Париже был назначен француз русской службы полковник Крак, уже с надлежащими «верющими грамотами», которых так не доставало Постникову. Это был уже 1710 год. Но и в этих условиях он тянет с возвращением, выпрашивает другие должности или разрешение посетить, например, Рим, «в котором никогда еще не случалось мне быть». И все же в этом же году он возвращается в Россию. Карьера закончилась. Постников, по отзыву его современника, нашего посла во Франции А.А. Матвеева «муж умный дела еропского и пользы государевой сведомый и в языках ученый», оказался невосстребованным в полную силу своих способностей и умений. Как протекали последние годы его жизни – неизвестно, как неизвестны точно и заполнявшие их труды. Скорее всего, это опять-таки была переводческая работа. Известен труд дипломата Викфорта, «О послех и министрах чюжестранных и о должности дел их, и что есть посол, и честь ево», который в 1713 году перевел Постников, но в печати не зафиксированный.

Заключить жизнеописание Петра Постникова кажется уместным собственными его словами: «не знаю, приписать ли с астрологами некоторой констелляции, под которой родился я на непрестанные путешествия», не давшие ни благополучия, ни радости свершения достойного дела.

¹ Корб И.Г. Дневник путешествия в Московию (1698 и 1699 г.) Пер. и прим. А.И. Малеина. СПб., 1906. (Цит. по Цветаев Д.В. Указ. соч. С. 29-30).

ЛИТЕРАТУРНЫЕ ОПЫТЫ

А. Е. Рыбас

EX NIHILLO

Представленные ниже фрагменты – это попытка художественного осмысления известной философской проблематики, которая нашла своё отражение и в русском фольклоре, и в греческих мифах, и даже в простых бытовых ситуациях, случайно оброненных фразах и т.п. Увидеть то, что лежит на поверхности, и услышать то, о чём только и идёт речь, всегда трудно; но ещё труднее его выразить, показать. Тут иногда не хватает даже самого совершенного философского словаря, так что приходится искать другие способы выражения. И именно искать, а не изобретать, потому что всё уже давным-давно сказано, написано – научиться бы только читать и понимать. Отсюда и идея относительно формы изложения – не выдумывать ничего нового, а воспользоваться старым – например сказками, но так, чтобы они стали говорить только о главном, не отвлекая внимание различными деталями. Хотя в сказке, наверное, главным является абсолютно всё – но именно поэтому это “всё” зачастую и сводится на нет, пропускается, вытесняется сюжетом, счастливым концом и проч. К тому же, в одной сказке рассказываются сразу несколько сказок, причём совершенно разных, не сводимых ни к сквозному сюжету, ни к “морали”; их следует читать и рассказывать по отдельности. Такими же ёмкими формами хранения мысли являются и басни, и сны, и даже случайно оброненные фразы. В простой ситуации бытового общения живёт диалог – может быть, самое неожиданное место присутствия истины, которая, разумеется, остаётся незамеченной собеседниками, потому что они думают, что говорят о другом.

Нижеследующие сказки, басни, легенды, разговоры, сны и фантазии существенно связаны друг с другом, их нужно принимать как одно целое. Конечно, извлекаемый ими смысл ex nihilo может показаться уже искажённым, неполным, но на полноту его никто и не рассчитывал. Задача сводилась к иному – обратить внимание не столько на то, что, сколько на то, откуда.

СКАЗКИ

Теремок

Стоял в лесу Теремок. Все приходили и жили. А потом пришёл кто-то и умер. С тех пор Теремок пуст...

Кот в сапогах

Родился однажды кот в сапогах. Уши чёрные, хвост чёрный, лапы чёрные, сам весь чёрный, а сапоги красные. “Зачем сапоги?” – думал кот и долго не мог понять. Они мешали ему ловить мышей, удирать от собак, лазить по крышам. Они отпугивали от него кошек, и все дружно смеялись над ним. Долго мучился кот с сапогами, но потом научился ходить на задних лапах и вышел в люди.

Василиса Прекрасная

Пришло время выдавать Василису замуж. Съехались со всей земли женихи – королевичи, принцы и рыцари. Но никого не выбрала Василиса. Раздосадовался царь, стал печалиться. А она ему: “Ни за кого, – говорит, – не пойду, кроме Иванушки-дурачка”. Обрадовался царь, пошли искать, а дураков-то и нет...

Маугли

Маугли вышел из джунглей и встретил девушку. “Ты кто?” – спросил он. “Человек,” – ответила девушка. “Как человек?.. А я тогда кто?” – удивился Маугли. “Ты тоже человек,” – засмеялась девушка. Узнав, что он тоже человек, Маугли стремглав бросился в джунгли и уже никогда не выходил оттуда.

По шучьему велению

Лежал Емеля на печи, никого не трогал, а ему говорят: “Ах, Емеля, сходил бы на речку, а то есть нечего”. Вот и пошёл он на рыбалку. Нашёл прорубь, забросил удочку и стал ждать. А тем временем проплывал мимо карась. Видит – червяк на крючке аппетитный висит, хватить его и стал жевать. У Емели поплавок задёргался, он вскочил и собрался уж подсекасть, но вдруг задумался. “А зачем? – подумал Емеля, – пускай себе жуёт”. И опустил удочку. А карась подо льдом жевал-жевал, а потом тоже подумал: “Зачем? Пускай себе висит”, – и выплюнул червяка. Вдруг откуда ни возьмись появилась щука. Увидела карася, зубами клец – и чуть было не схватила его, но задумалась: “Зачем? Пускай себе плывёт”, – и не стала глотать карася. И замерло всё на реке. Емеля на льду сидит и молчит, червяк на крючке, карась на дне, а рядом с ним щука. И всё бы хорошо было, но на реку пришли бабы бельё полоскать и стали пальцами на Емелю тыкать и зло смеяться. Встал Емеля, достал удочку и собрался уходить. Тут щука встрепенулась, стремглав выскочила из проруби и говорит ему человеческим голосом: “Ах, Емелюшка, пожелай что-нибудь, а я твоё желание мигом исполню.” Обернулся Емеля, почесал за ухом и забросил щуку назад в реку.

Колобок

Испекла баба колобок, положила его простыть на окно и говорит деду: “Съедем вечером”. Колобок услышал это и запечалился, а потом вдруг и думает: “Зачем мне здесь на окне лежать, убегу-ка я лучше из дома, и не съедят меня вечером”, – и убежал. Утром встретился ему Заяц, хотел съесть, но не успел. Днём повстречались Волк и Медведь, хотели загрызть, но не тут-то было. Но потом наступил вечер: как ни крутился тут Колобок, как ни выворачивался, но повстречался с Лисою, и она проглотила его.

Репка

Посадил дед репку. А она взяла и выросла. Удивился дед, сел возле репки и думает: “Что же с ней делать?” Думал, думал – не додумался. Позвал бабу. Баба пришла, руками развела и ничего путного сказать не сумела. Позвали внучку. Внучка покраснела, глаза опустила – и ни слова. Позвали Жучку. Жучка медлен-

но обошла вокруг репки, поджала хвост и заскулила. Позвали Мурку. Мурка взъерошилась и прыгнула на дерево. Покачал головою дед, посмотрел на бабу. А баба – на деда. Вот сидят они возле репки и думают, и вздыхают. Но вот, наконец, пробежала мимо мышка, увидела репку, ухватилась за неё, потянула раз, потянула другой, вытащила и уволокла к себе в норку. Там и съела.

Как Иван дураком стал

И сказал Иван однажды: “Ну и дурак же я!” И все согласились с ним. И стали называть его дураком.

Как Иван дураком был

Было у царя три сына: два нормальных, а один – Иван. Нормальных звали Петром и Алексеем, а Ивана – дураком. И был Иван дураком долго – так долго, что и нельзя сказать даже, сколько. И вот, захотелось ему подурачиться – прогнать братьев своих со двора, стать царём и жениться. Так и сделал.

Как Ивана грамоте не учили

Иванушка-дурачок, когда был маленьким, очень рано научился читать. И никто не учил его, а сам. Когда старшие его братья зубрили азбуку, он уже ходил в библиотеку читать детские книжки. Когда братьям стали детские книжки давать, он уже взялся за взрослые. Когда же старшие братья дошли до взрослых, он стал читать сказки. Прочёл – и уже ничего не читал. Потом не читал ещё больше. Потом перестал читать вообще. И вот, братья его стали люди учёные, а дурак дураком и остался.

Царевна-лягушка

“Ты не смотри на меня, что я такая страшная, как жаба, и с бородавками, – говорила девица молодому царевичу. – Вот придёт ночь, солнце спрячется, луна выйдет – и увидишь тогда, как я красива! Не подумай, что кроме болота, у меня и приданого нет. Вот пойдут все спать, а ты останься – и посмотришь тогда, как я богата. И не верь языкам поганым, будто я без роду, без имени. Вот когда узнают они, кто я на самом-то деле, позавидуют.” Постоял царевич, подумал, посмотрел на девицу, почесал затылок, да и женился.

БАСНИ

Лягушка и Комар

“Хорошо, – размышляла Лягушка, – комару. Ему не надо лежать в грязном болоте, прятаться за гнилой корягой или притворяться спящим: он может легко и свободно парить высоко в небе, никого не страшась и ни от кого не скрываясь. Тёплый ветер ласково носит его то здесь, то там – и весь этот большой луг с этим гнилым болотом посередине кажутся комару маленьким пятнышком, причудливым узором. Да что луг! Весь лес для него не больше, чем этот вот поросший мхом пенёк; а какими жалкими должны казаться ему мы, лягушки! Да... вот бы стать комаром! Хоть бы раз взлететь в небо и с высоты комариного полёта по-

смотреть на всё вокруг, сверху вниз! Хоть бы раз пронестись над деревьями, над горами и, затаив дыхание, немея от восторга, комариным жужжанием воспеть красоту мира! И потом громко и радостно крикнуть: “Крови!”...”

Время и Вечность

Встретились однажды Время и Вечность и стали спорить, кто сильнее. Время сказал: “Посмотри на себя, Вечность! Ты мертва, как истукан, и никому не нужна. Как призрак, скрываешься ты ото всех, потому что боишься их. Как же ты можешь считаться сильною? Даже самый слабый способен прогнать тебя, когда того потребует от него минута”. Вечность ответила: “О Время! Тебе ли, суеязящемуся, понять, в чём моя сила? Ты бежишь, и спотыкаешься, и падаешь, а куда так спешишь – не знаешь. Ты бежишь от бессилия, потому что остановиться не можешь”. И обиделось Время, и вспылела Вечность. И сошлись они в драке и убили друг друга. И никто не мог разделить безжизненные тела их, потому что так крепко сцепились они, что слились воедино. И оставили их, как есть, – Вечность и Время, и схоронили их. Но разверзлась Земля, и спустилось Небо, и долго рыдал Дождь и выл Ветер. Когда всё утихло, в открытой могиле раздался тихий плач ребёнка – и родился Человек.

ПЛУТАРХ

О наивности повествования

Есть, кажется, такая поговорка: “Труднее всего – говорить просто”. Тот, кто сказал так, наверняка не считал себя простаком – в его требовании “говорить просто” звучит нотка самовосхваления и гордости – ведь ему удалось постичь, в чём состоит наибольшая трудность. “Я умею говорить просто” – здесь следует добавить: “о самом трудном”; значит, “простота речи – это свидетельство моей мудрости, моей гениальности”. А кто не желает быть гениальным?

Поскольку простота зачастую ведёт к гениальности, то нельзя согласиться с распространённым мнением, что быть простым и наивным – это одно и то же. Наивность никогда не способствует мудрости, а только препятствует ей. Она граничит с глупостью и, как думают некоторые, является ею. Поэтому наивных людей принято презирать не только людям мудрым и гениальным, но и всем, кто не считает себя дураком. А кто же признается в том, что он дурак?

Конечно, лучше поверить тем, кто считает тебя гением, чем согласиться с теми, в глазах которых ты круглый дурак. Лучше признать в своих поступках и мыслях скрытый смысл, чем сказать, что они наивны. Лучше стремиться к мудрости, хотя известно, что мудрость всегда будет только объектом желаний, а не твоей собственностью. Можно любить мудрость, её не имея, и эту любовь называть философией. А кто же против того, чтобы его причислили к лику философов?

Но мудрость – это весьма ненадёжное пристанище для наших амбиций. Она имеет много любовников – но только потому, что не знает настоящей любви. Профессиональные любители мудрости, философы, тоже, как кажется, лишены способности любить по-настоящему. Многие из них просто ревнуют, выдавая

себя за ревнителей открывшейся им истины. Их любовь к мудрости, как правило, оборачивается любовью к себе и презрением по отношению к остальным. Но разве любить себя – это не мудро?

Не так с наивностью. Она доступна и надёжна, простодушна и доверительна – она наивна. Всё, что свойственно человеку – его радости и печали, сокровенные чувства и честолюбивые амбиции, благородные порывы и низменные инстинкты, – всё получает пристанище в наивности. Она не стесняется ничего, всему верит и обо всём рассказывает. Просто так.

О дружественности и вражде

Между дружбой и враждой иногда стирается грань различия, и порою одно и то же событие может послужить причиной как доброжелательного отношения, так и ненависти. Вот, например, заходят в троллейбус два старика. Троллейбус забит пассажирами, и нигде нет свободного места. Сидящий у окна молодой человек, заметив пожилых людей, тут же встаёт и предлагает им сесть. Одарив юношу благодарственным взглядом, оба старика бросаются занимать его место и, столкнувшись лбами, осыпают друг друга некрасивыми словами, забывая о почтенности своего возраста и свойственной ему мудрости. Наконец, они размещаются вдвоём на одном сидении и, толкая друг друга локтями, выказывают взаимную ненависть: ненависть их так сильна, что каждый готов проклинать другого до конца своей жизни.

Кто же здесь прав и кто виноват? Виноват во всём, конечно, юноша. Вот если бы он, заметив стоящих возле него стариков, не стал бы уступать им место, а продолжал бы спокойно сидеть и смотреть в окно, то вражда никогда бы не вспыхнула, отступив перед дружбою. Старики сочувственно посмотрели бы друг на друга, и в их взглядах отразилось бы понимание жизни; они вспомнили бы затем свою молодость, когда ещё не было троллейбусов, и, вполголоса ругая молодого человека, почувствовали бы взаимную близость. Незаметно для себя они стали бы разговаривать друг с другом и в мирной беседе доехали бы до своей остановки, а сойдя с троллейбуса, ещё долго не хотели бы расставаться, приглашая друг друга в гости.

Вот так иногда доброжелательное отношение становится причиной ненависти, а ненависть, в свою очередь, располагает к дружбе.

Четырнадцать и одно “по-”

Пришло время, и человек задумался, в чём состоит счастье его жизни и в чём – несчастье. Долго думал он, но никак не мог найти ответ. Отчаявшись, пошёл он к мудрецам, чтобы спросить у них, в чём счастье человеческой жизни и когда человек бывает несчастным.

Первый мудрец был очень мрачным, а после того, как он выслушал вопрос человека, даже расплакался. Ничего больше не сказал он человеку.

Второй мудрец был, наоборот, весёлым, и когда он узнал, зачем к нему пришёл человек, то рассмеялся. Человек же опять ушёл ни с чем.

Долго скитался он по далёким странам, разыскивая мудреца, который смог бы открыть ему тайну человеческой жизни. Но ни в одной стране не находилось

того, кто бы взялся ответить человеку на его вопрос. И пошёл тогда человек в дремучий лес, подальше от шумных городов, чтобы заблудиться в нём или стать добычей диких зверей. Но тут Фортуна улыбнулась человеку, и он встретил того, кого так долго искал.

Третий мудрец был молчалив. Он молча сидел у костра и смотрел по сторонам, ничему не удивляясь. Когда же человек спросил у него, в чём счастье и несчастье человеческой жизни, мудрец повернулся к нему и охотно заговорил.

— Как, ты не знаешь, в чём счастье и несчастье человека? В четырнадцати и одним “по-”. Быть счастливым – значит позволить себе четырнадцать “по-”. Для несчастья же достаточно одного.

— О мудрец! – взмолился человек. – Ты первый, кто ответил на мой вопрос. Только объясни мне, что значат твои слова.

— Хорошо, – ответил мудрец. – Счастье человека в том, чтобы поесть, поспать, погулять, поработать, погрустить, посмеяться, полюбить, повздорить, помочь, подставить, помечтать, подумать, пожить и помереть.

— А... понял! – воскликнул радостно человек. – Скажи же теперь, о мудрец, что скрывается за тем единственным “по-”, от которого зависит несчастье человека?

— О человек, человек!.. – покачал головой мудрец. – Если ты действительно *понял*, как ты можешь меня спрашивать об этом?

Человек замолчал. Он опустил глаза, долго думал и затем жалобно воскликнул: “О мудрец! Зачем ты подарил мне свои сокровища, зная наверное, что украдёшь их?” Но никого уже не было рядом с ним. Костёр погас. Потупив взор, человек остался в лесу один.

Со стороны

Главное, чтобы не видели, когда ты смотришь со стороны. Пускай лучше думают, что ты только глязеешь по сторонам, оглядываешься, забегаешь вперёд или просто стоишь, потупив взор. Пускай лучше смеются над тобой, полагая, что ты считаешь ворон. Никогда не давай никому повод узнать, что происходит на самом деле.

Что же в этом страшного, когда смотришь со стороны? Пожалуй, только одно – можно отчётливо рассмотреть самого себя, ужаснуться и спросить: “Я ли?”. И если тебя услышат, то замучат вопросами: “А разве нет?”. И они, разумеется, будут правы.

И в самом деле, что-то серое, чужое-чужое, почему-то двигающееся, холодное стоит здесь или идёт по улице, заворачивает на рынок и потом уверенно направляется к тебе домой; оказывается, это чужое – ты. Что-то странное надевает твою одежду, садится с тобой ужинать и потом ложится спать в твою постель; и это тоже – ты. Куда ни глянешь, тебя нет нигде и всюду – ты.

Иногда прохожие улыбаются, заметив, что ты смотришь мимо и спотыкаешься, чуть не падая, или налетаешь на газетных торговцев, разместивших на тротуаре свои прилавки. Иногда они презрительно поглядывают на тебя или просто ругаются. Бывает и так, что твой виноватый вид или рассеянный взгляд приводит их в бешенство, и они набрасываются на тебя, не жалея своих кулаков. Но ты

смотришь на всё со стороны – и не понимаешь, что же происходит вокруг и откуда такой шум, и почему эти большие и угловатые люди вырастают на твоём пути, как тени, холодные и чёрные, кем-то брошенные и такие несчастные, призрачные.

О человеке, который был ничем

Рассказывают, что жил человек, который ничего не умел сделать человечески. И умер он, как собака, свалившись в яму, и никто не трогал его, потому что ни у кого не было к нему никакого сочувствия.

Быть или стать

О бытии и становлении говорили многие, так что теперь всякий знает, что то, что есть, не становится, а что становится, то не есть. И действительно, бытие и становление исключают друг друга, и это считается вполне доказанным. Некоторые, однако, сомневаются в правомерности такого деления, замечая, что если есть становление, то оно действительно *есть* и поэтому нам нужно говорить о *бытии* становления. Если же становления нет, то тогда нет и бытия, потому что бытие становления невозможно без становления бытия. Выходит, что бытие и становление в некотором смысле суть одно и то же, и быть значит стать, а стать значит быть.

Конечно, большинство не соглашается с таким отождествлением, но после долгих споров некоторые из них тоже приходят к подобному выводу. Одни говорят, что нужно сначала стать, чтобы быть; другие, наоборот, полагают, что нужно сначала быть, чтобы стать. Если ты не стал хорошим садовником, то как ты можешь им быть? Но если ты по природе своей не садовник, то как ты можешь им стать? Вот и получается, что можно стать только тем, кем ты уже являешься: садовник – садовником, землемер – землемером, философ – философом. Бытие становится в самом себе так, что становление раскрывает его как бытие и становится его действительностью. Садовник раскрывает себя в умении выращивать деревья, землемер – в умении измерять участки земли; философом же мы должны будем признать того, кто умеет философствовать и предаётся этому с наслаждением.

Но так ли правы те, кто стремятся стереть границу между бытием и становлением? Ведь иногда чтобы быть, нужно, скорее, не стать, а чтобы стать, нужно вообще не быть. Я стал садовником, потому что уже был им – и что же, я садовник? Я стал землемером, потому что владею искусством измерять участки – и что же, я землемер? Я стал философом, о да! – но разве я знаю, кто я такой? Нельзя ответить на эти вопросы, сказав, что я садовник и ещё кто-то, что я не только землемер, но и, к тому же, хороший семьянин, порядочный налогоплательщик; нельзя сказать, что я, конечно, философ, но именно потому, что я философ, я не могу исчерпать своё я каким-то одним определением и вынужден говорить о его непостижимости, о тайне бытия, загадке Сфинкса, для которой нет и не может быть своего Эдипа.

Почему же нельзя? – Потому что и то, и другое предполагает обман: определение – поскольку оно всегда чужое; тайна – поскольку она заставляет верить в

то, что скрывается ею, и надеяться, что оно может быть окончательным ответом на все наши почему, независимо от того, получим мы этот ответ или нет. Можно отдаться определениям – и потерять себя; можно превратиться в алтарь – и своей серьёзностью насмешить даже самых угрюмых своих прихожан. Приходится либо быть чужим себе, чтобы быть кем-то, либо слепо преклоняться перед собой, лишаясь возможности мыслить разумно. Первое – удел тех, кто не знает себя, второе – удел тех, кто не знает, что он не знает. Но можно ли иначе?

Да. *Нужно не стать, чтобы быть.* Вот стал Каллистрат ваятелем, а Антилох – ритором. И что же? – Есть ваятель, но нет Каллистрата; есть ритор, но нет Антилоха. Разве мы идём заказывать статую к Каллистрату? Нет, мы идём к ваятелю. Разве мы учимся риторике у Антилоха? Нет, у ритора. Мы называем статую Каллистрата хорошою, когда в ней всё от ваятеля и ничего – от Каллистрата. И Антилоху мы благодарны за то, что научил нас писать речи, в которых всё от риторики и ничего – от Антилоха. Кому интересны Каллистрат или Антилох? – Никому. Кто скажет, что они существуют? – Никто. Став кем-то, они перестали быть. И чем лучше они сумели стать этим кем-то, тем пошлее их роль и тем труднее для них возвратиться в себе то, благодаря чему они есть и что способно спасти их от пошлости.

“Как?! – могут возразить некоторые. – Ведь ваятель ваятелю рознь, как и ритор – ритору. Одно дело – слепо следовать образцам, другое – создавать формы для подражания. И если первое можно назвать пошлостью, то второе мы обязаны признать оригинальным творением гения.” Однако это возражение не имеет никакой силы. Сотворить форму для подражания – это всё равно, что подражать самому. Ведь кого называют обычно гением? – Того, кто сумел выразить то, что хотели, но не могли другие, то, что после него научился выражать *всякий*, даже простой торговец на рынке или актёр на сцене. И если мы согласны с тем, что на рынке и на сцене люди всегда говорят пошлости, то гений тогда отличается от обычных людей только тем, что он первый сумел их сказать. Очевидно, что пошлость не может быть чем-то другим, кроме пошлости, на том основании, что её произносят впервые. Дело не в том, когда, а в том, что.

Создавая формы для подражания, гений занимается подражанием, но отнюдь не творчеством. Разница только в том, что он подражает не человеку, не моде, а тому, что пока что скрыто в человеке и что в будущем станет модой. Конечно, это труднее, чем следовать готовым образцам, и естественно, что такой труд ценится намного выше и гений окружается особым почётом. Иногда гений подражает природе – и это самые достойные изо всех его подражаний, однако и они остаются подражаниями. Вот и выходит, что гения нельзя считать оригинальным: он всегда подражает, а то, чему можно подражать, всегда не твоё. Оно уже есть, или было, или будет. И оно было, есть или будет достоянием всех.

Как же возможно *не стать* и остаться *быть*? Как избежать пошлости?

На этот вопрос никто из мыслителей не даёт удовлетворительного ответа. И дело даже не в том, что они не понимают, в чём дело, а в том, что пошлость вездесуща и полиморфна, она способна выдавать себя за свою противоположность, так что часто выходит так, что и искренность оказывается пошлой, утончённость вкуса – тоже, и даже само стремление отгородиться от пошлости, чтобы прези-

рать и разоблачать её, на деле является одним из самых коварных её проявлений. Спросите у любого на улице, или на рынке, или в театре, считают ли они себя людьми пошлыми и как они вообще относятся к пошлости. И вам ответят, все как один, что пошлость – это нечто омерзительное, достойное осуждения и насмешек. И в этом ответе вы услышите знакомое вам эхо – сначала отдалённое, едва уловимое слухом, а потом гудящее, как рой ос: пошлость рассмеётся вам в лицо, понимающе покачает головой или подмигнёт глазом – и растворится, неуязвимая, в массе сочувствующих взглядов, негодующих мин, равнодушных ухмылок.

Напрасно сражаться с пошлостью, бесполезно её преследовать, ибо принимая правила игры, мы сами становимся игроками. Отворачиваться, уходить в себя тоже не имеет смысла, потому что и там – внутри – мы скорее всего встретимся с нею же. Однако неуязвимость и вездесущность пошлости имеют свои прорехи. Нужно не стать, чтобы быть, чтобы уйти от пошлости, не заразившись ею. Нужно не стать кем-то, не допустить кого-то в свою обитель и не подменить себя им. И только когда вы останетесь никем, вы сможете быть. Быть – это значит быть никем. Это значит стесняться быть собою, чураться быть другим, говорить – и слушать, слушать – и спрашивать себя: “Кто говорит?”. И, отвечая на этот вопрос, смотреть на говорящего как на того, кто вот-вот скажет вам пошлость, чтобы совратить вас, сделать своим, кем-то. Быть никем – это значит бояться запятнать себя собою же и в то же время бояться бояться запятнать себя собою; уходить от себя не для того, чтобы сохранить себя, а для того, чтобы уйти – без оглядки, без сожаления.

Но как же быть, если быть никем? Очень просто. Нужно с предельным рвением браться за дело и делать его так, как будто бы в нём был весь смысл и всё счастье, вся серьёзность – и в то же время не было никакого смысла и никакой серьёзности. Вот Ахиллес состязается в беге – и нет ему равных, и все восторженно рукоплещут ему, возводят статуи, а он, оказывается, не способен перегнуть хромоногую черепаху. Зрители недоумевают: “Как же так?” – и подозревают обман, фарс; в конце концов, они решают, что Ахиллес просто смеётся над ними, что он слишком дерзок и предаётся гордыне, что он достоин изгнания, как метек, пробравшийся тайно в народное собрание. Но потом они вдруг открывают самое страшное, ошеломляющее, неожиданное – то, что он вообще *не Ахиллес*... что он не состязался в беге, что он даже был среди них – зрителем, рукоплескал вместе со всеми и потом негодовал и даже требовал своего разоблачения.

Быть никем и легко, и трудно, а иногда даже забавно водить себя и других за нос. Но только вы не подумайте, вслед за Аристофаном, что при этом нос всегда поднят вверх и ничего, кроме облаков, ты не видишь. Строить – потому что ты не строитель, учить детей – потому что ты не педагог, философствовать – потому что ты не философ: только так можно построить храм, где поселятся боги, только так можно чему-то научить, только так можно что-то понять и сказать. Жить – потому что ты знаешь, что не живёшь и что рано или поздно стрела Ахиллеса попадёт тебе в пятку и ты рухнешь с разбегу лицом в грязь. И что никто не заметит твоего падения и не будет рвать на себе волосы, и не совершит возлияния,

чтобы глубокий Ахеронт поскорее доставил тебя в страну Аида. В страну, где уже всем приходится быть и никому нельзя стать.

Хор и его роль в трагедии

Все наши первые поэты особое место в своих трагедиях отводили хору. И это не случайно. В согласном звучании множества голосов можно было услышать и мнение демоса, и приговор судьбы, и волю богов. С хором – сценическим воплощением невидимых сил, с которыми нам всегда приходится считаться в реальной жизни – ведут разговоры герои трагедий: они советуются с ним, как поступить, не стесняются говорить ему правду, ищут защиты и сочувствия, призывают в свидетели. Иногда хор становится даже главным действующим лицом трагедии, вытесняя героев со сцены, и медленно, стих за стихом, открывает зрителю само трагическое. И действительно, герои трагедий – пусть даже это цари, титаны или боги – всегда отступают на задний план, когда на сцену выходит трагическое. Им заведомо отводилась лишь вспомогательная роль: служить посредниками между зрителями и трагической доминантой хора.

В чём же суть трагического? Стоящие у истоков трагедии лучше всех могут ответить на этот вопрос. И Эсхил и Софокл согласны в том, что трагическое заключается в знании неизбежного: приоткрывшая свой лик Судьба злорадно посмеивается над тщетными усилиями смертных изменить ход событий, противостоять им. В этом смехе тают иллюзии человека, заставлявшие его верить, будто он *сам* выбирает дорогу, по которой идёт, *сам* решает, идти ему или нет, и *сам* отвечает за свои поступки. Что значит знать неизбежное? – Дело не только в том, чтобы знать, что случится, какие муки придётся испытать, как придётся погибнуть. Главное – знать, что всё, что случится, случится *не с тобой*, что муки тоже не будут твоими и что погибнешь – *не ты*: тебя просто нет, поскольку от тебя ничего не зависит. Трагичность заключается не в том, что судьба безжалостна и жестока, а в том, что есть судьба, но нет и не может быть человека. Судьба бывает и счастливой, но от этого она не менее трагична.

Не противостоять судьбе, а принять её; предвидеть всё и не сделать ни шага в сторону – к этому призывает нас героический хор Эсхила и Софокла. Сильным человеком, героем считается не тот, кто старается изменить ход событий, не желая оставаться в плену у обстоятельство: сопротивляются только слабые, малодушные люди, готовые царапать землю ногтями, грызть камни, лежать в грязи, цепляться за каждую соломинку с единственной целью – отвернуться от неизбежного, не смотреть вперёд. Сильный человек не пятится назад: он просто идёт туда, где просторнее, где ему никто не будет мешать; он “плывёт по течению” легко и свободно, восторженно наблюдая за сменой пейзажей по сторонам. Он всегда уже знает, что его ожидает в конце пути, что это ужасно; но как раз поэтому он и спешит поскорее пройти этот путь. Пройти гордо и красиво, с улыбкой на лице и как бы невзначай.

Трагичнейший из всех героев и в то же время не воздавший должного трагическому – Прометей: именно таким предстаёт он у Эсхила. Зная своё будущее, как никто из богов, и предвидя грядущие муки, он не бежит от них, а приемлет всё – кто бы мог сравниться с ним в силе духа и в мудрости? Никто: ведь даже

Зевс пугается, как мальчишка, данного ему предсказания разделить участь своего отца, Кроноса: он пытается выведать у Прометея решение Мойр, с тем чтобы не допустить неизбежного. Понятно, что такое стремление выдаёт малодушие Зевса: он так боится судьбы, что ведёт себя, как простой тиран, уверенный в том, что угрозами и подкупом можно самому определять своё будущее.

Однако мудрость Прометея имеет свои изъяны. И в них всё дело, ключ к его трагедии. За что же был прикован Прометей к скале? Совсем не за то, что он “дерзнул” вступить за смертных, сжалился над ними, попытался освободить их от скорбной участи сойти в Аид. Нет, не этот поступок титана стал причиной ужасного наказания. И хор океанид помогает нам убедиться в этом. Выслушав объяснения Прометея, хор не верит ему, *не хочет* верить, будто все страдания Прометея из-за того, что он похитил с Олимпа огонь и отдал его людям. Как не велико подобное преступление, оно ещё не может считаться трагическим.

Не сделал ли ты больше, чем сказал? –

спрашивает хор океанид. И Прометею ничего не остаётся, как сказать правду:

Я от предвиденья избавил смертных.

Вот в чём преступление! Вот за что Прометею приходится страдать, вот за что он наказан. Хор взволнован, он сопереживает, ему всё ясно. Преступление, однако, кажется невероятным. Как? Неужели такое возможно?

Каким лекарством их уврачевал? –

пытывается хор, ещё не в силах поверить Прометею до конца. И тот отвечает:

Слепые в них я поселил надежды.

Это – второе преступление, намного страшнее, чем первое. За него полагаются небывалые муки, и Эсхил не жалеет слов для того, чтобы заставить зрителей тоже почувствовать их: он согласен с Зевсом, что наказание Прометея справедливо. Зевс – разъярённый тиран, вознамерившийся погубить людей, – не мог бы сделать им ничего хуже, чем это удалось Прометею: каким милым и спокойным местечком кажется теперь старый Аид, с его безобидными тенями и Тартаром, по сравнению с нынешней жизнью преуспевающего человека! Как мог не знать Прометей – Промыслящий – что без трагического жизнь превратится в простой фарс и перестанет казаться привлекательной? И разве не знал он?

Но Прометей решил, что предвидеть безотрадное – это привилегия богов, а не людей. Он закрыл человеку доступ к божественному. И вот результат: боги погибли, а люди остались жить. И будут жить дальше.

Еврипид – последний, пожалуй, из наших трагических поэтов и первый, кто понял, что хору уже не место на сцене, что он уже не может вот так – в открытую – представлять трагическое. Прометей победил: человек всё больше становился человеком. Постепенно росло число актёров, и всё меньше оставалось зрителей – тех, кто ходил в театр не для развлечений. Однако Еврипид сохранил хор – сохранил для всех и в тайне ото всех. Он нашёл ему место *внутри* человека. Трагедии Еврипида совсем не просты, как считают некоторые: в них повествуется о гибели трагического. Сначала хор распадается на две части: на сцене остаётся жалкое подобие древнего, уже недоступного зрителю хора, в то время как катарсическое страдание убирается подальше от *глаз*, чтобы его могли воспринять

лишь те, кто умеет *слушать*. Потом замкнутое внутри человека трагическое оказывается неспособным найти оттуда выход и медленно гибнет.

А что же теперь? Хор был изгнан со сцены, на которой воцарилась пошлость. Сцена и пошлость давно уже стали синонимами. Современные трагедии уродливо смешны, их *разыгрывают*, сочиняют, им рукоплещут... Актёрам бросают цветы... Но где же *теперь* хор? На улице – как бродяга, слоняется он то тут, то там, и нигде не находит себе пристанища. Прислушайтесь: в гуле разрозненных голосов толпы слышна всё та же мелодия, всё тот же мотив; но как она преобразилась, притихла, как фальшиво звучит она, как диссонирует с реальностью! Крики, шум, толкотня, ругательства – и ничего больше.

О предательстве

Предательство – это привилегия близких. Когда становится друг *другом*, приходит время ему стать и *предателем*. Что же? Если он не предал тебя, значит – он не совсем друг? *Ещё* не друг? Это правда. Дружественный дар взаимной любви и привязанности – смертельный удар в спину, которого не ждёшь. Только по головам близких можно идти вперёд: в этом старая истина всего живущего. Тот, кто никого не предал, не имел никогда друзей; тот, кто чего-то добился, чего-то да стоит. А посмотрите вы на добродетельного, неpredателя: любит ли он тех, кого не предаёт? О нет! скорее, он презирает их. Высокомерным презрением оборачивается невмешательство в дела их, неpredательство их. Непредатель не может быть другом: он слишком занят самим собой, слишком ценит себя, чтобы делиться собой с другими. И если вам кажется, что он заботится о вас, помогает вам – не верьте ему! Он просто подальше прячется от вас, насмехается над вашей наивностью и над вашей серьёзностью. Он играет с вами.

Предательство всегда бывает во благо, и чем коварнее оно, тем лучше. Как сразу всё становится на свои места! И лишний раз убеждаешься, что твоё место уже занято. Или – что то же – что его нет. Конечно, внезапный срыв мутит душу, кружит голову, захватывает дух – но это только на время, пока не привыкнешь. К тому, что один. Что никакой земли под ногами нет и не бывает. И пока не забудешь, что так и должно быть.

СЕМЁН АЛЬТОВ

Притчи о сатириках

№1

Как-то раз один сатирик выступал перед публикой и удачно пошутил, как бы невзначай, в интервале между своими юморесками: засмеялось ползала. В другой раз, выступая в другом месте, он точно так же пошутил опять: засмеялись три четверти. Когда же он в третьем месте пошутил совершенно так же в третий раз, то засмеялся весь зал и долго не мог успокоиться. “Да, – сказал сатирик, – не до всех доходит сразу. Но хорошо, что вообще доходит!”

№2

Однажды бандиты кавказского происхождения напали на сатирика, который ехал к себе на дачу. Сатирик опустил стекло, снял очки и сказал: “Я же Жванецкий!”. Но бандиты, к сожалению, не поняли юмора, избили сатирика и угнали его иномарку.

№3

“Что за народ, эти русские, – возмущался сатирик, – ругаешь их – смеются, хвалишь – тоже, разговариваешь с ними на серьезные темы – хохочут, молчишь – умирают от смеха. Нет, так нельзя. Не буду больше писать о русских.” И с тех пор стал писать преимущественно об американцах.

Трамвайные вариации

№1

- Скажите, трамвай доедет до рынка?
- Надеюсь.
- То есть как? Это 18-ый?
- Да.
- Он идёт по Карла Маркса?
- Да.
- Значит, я доеду до рынка?
- Возможно.
- То есть как это “возможно”? Вы кто – кондуктор или нет?
- Кондуктор.
- Тогда почему вы не знаете маршрута?
- Знаю.
- Так в чём же дело?
- Просто нельзя о будущем выносить асерторические суждения.
- Что?.. Вы слышали?.. Хам!
- Да-да! Грубиян!
- А ещё кондуктор!
- Да это не кондуктор, это террорист!
- Да, террорист!.. В трамвае террорист! Помогите!!!
- Успокойтесь, успокойтесь! Он просто пьян.
- Пьян? Ну да, пьян. Конечно!
- Слава богу, пьян.
- Пьян!.. А вы на него кричите! Не мешайте кондуктору работать!..

№2

- “Передние 8 мест предназначены для инвалидов и лиц пожилого возраста”.
- “Место кондуктора просьба не занимать.”
- “Оплачивайте проезд, не ожидая напоминания кондуктора!”
- “Стоимость проезда – 6 рублей; провоз багажа – 10 рублей.”
- “На ступеньках не стоять!”

“А ты заплатил за проезд?!”

“Штраф за безбилетный проезд – 100 рублей!”

“Уважаемые пассажиры! Ешьте семечки вместе со скорлупой!”

“Во время движения водителю вопросы не задавать.”

“С праздником вас, великие люди великого города!”

В плену у гениальности

№1

“Что заставляет меня писать? – думал выдающийся писатель, заканчивая очередное произведение. – Слава? Нет, она суетна. Жажда творчества? Хотелось бы сказать “да”, но только не самому себе. Деньги? Вряд ли, у меня их уже достаточно. Привычка? Отнюдь. Так что же? Да ничто. Да, да, если честно – ничто. Так зачем же я тогда пишу? Не знаю, не знаю, не знаю”. И он действительно не знал, но тем не менее дописал последний лист, поставил три точки и отнёс свою рукопись в редакцию.

№2

“Как трудно в наше время избежать банальности, – размышлял однажды современный писатель. – Почти невозможно. Если верно то, что литература призвана выражать внутренний мир человека, создавая его идеальное подобие при помощи художественных средств, то очевидно, что мы давно уже живём в написанном мире. Да, он исписан вдоль и поперёк и даже переписан несколько раз, отредактирован и тщательно выверен, снабжён подробнейшими комментариями, – разве можно надеяться, что до сих пор остаётся ещё где-то terra incognita? Но даже если это и так, то как трудно найти её! Вот почему сейчас нет никого, кто по праву считался бы гением, пророком, кто писал бы такие вещи, для которых не страшны ни мода, ни время, ни ирония. Повезло древним: они были первые! Перед ними лежала огромная даль невозделанной почвы, и каждая борозда, проведённая ими, бросалась в глаза, становилась эталоном, а их самих называли классиками! Только потому, что они были первыми, их все читают, знают, следуют... но разве это справедливо? Возьмите Пушкина. Сколько плохих стихов! Какие незадачливые сюжеты! Какие односторонние решения! Какой откровенный плагиат! А как он обращается с языком, как насилует его, когда не может вписать фразу в нужный размер... Одна статуя из “Каменного гостя” чего только стоит! И что же? Он слывет гением и его вынуждены знать все образованные люди... Увы, увы, мы так привыкли преклоняться перед авторитетами, что порою не видим своих современников, заранее отказываемся воспринимать их всерьёз, в то время как они ни в чём не уступают классикам. Кто же сейчас не напишет так, как Пушкин? Ведь это же так легко. Но именно поэтому и не пишут, не тратят время впустую.” Современный писатель задумчиво посмотрел в зеркало. В холодном стекле отразились горящие глаза, потухший взгляд, дымящаяся улыбка. “Да... – продолжил он. – В наше время трудно остаться навсегда. Все места заняты, куда ни глянь. Собираешься стать поэтом? Но на скалистом Парнасе не разместить даже памятники канонизированных стихотворцев, которые

уже написали обо всём задолго до тебя. При желании можно найти сотни хороших стихотворений, где выражены именно те чувства или те мысли, которые будоражат сейчас твоё воображение, – зачем же делать сделанное и настаивать на своём авторстве?.. Хочешь стать прозаиком? Посмотри на груды пожелтевших книг, хранящихся в библиотеках, и сравни их с количеством отведённых тебе дней жизни. Хороших произведений столько, сколько уже не прочесть, даже если ты будешь читать всю жизнь, так что вряд ли стоит увеличивать их число. Как бы ни была гениальна твоя работа, до неё всё равно не дойдёт очередь... Решаешься стать сатириком? Но, увы, всё святое давно осмеяно, а что достойно смеха, то всегда преходяще и не поможет тебе удержаться в вечности... Интересная вещь: везде нормы, правила – даже для нарушения норм и правил. И их оспорить нельзя – просто потому, что их давно уже оспорили другие, и это тоже успело стать нормой. Нельзя говорить о высоком, не говоря банальности; но и о низком ничего своего сказать не получится. В площадном мате, как и в академической философии, есть свои нормы и свои правила, есть свои авторитеты. Дело обстоит настолько печально, что даже спохватиться оригинально уже не выйдет. Как же тогда быть и что делать?..” Современный писатель задумался. Он отвернулся от зеркала и посмотрел в окно. На дворе светило солнце и зеленели деревья. Пели птички. И тут его осенило. “Просто жить! – воскликнул он. – Жить и писать, когда пишется, сочинять стихи, когда просит сердце, смеяться и заражать смехом других, когда смешно. А признание – рано или поздно оно придёт, конечно, если ты действительно его заслуживаешь. Время всё ставит на свои места, даже если мест нет.” Современный писатель остановился, почувствовав комок в горле. Было легко и приятно, как будто гора свалилась с плеч. Он выдержал паузу, невольно любуясь своей последней фразой. “Главное – работать и всегда оставаться собой, а остальное приложится,” – добавил он и, довольный, пошёл спать.

№3

“Ах, меня не поняли! – восклицал писатель. – Меня не понимают! Я так долго подбирал слова, так старался выразить свою мысль – и после долгих трудов я нашёл-таки подходящие выражения, подыскал метафоры, образы и в точности выразил то, что хотел сказать, но... меня не поняли! Увы! В моих сочинениях каждый видит то, что ему хочется, все выворачивают их наизнанку, трактуют по-своему, но никто даже не попытался заметить то, что предельно ясно, что лежит на поверхности... Как же так? Обидно. И обиднее всего то, что никто не намерен считаться с мнением автора. У меня просто украли произведение, заменив его множеством разнообразных интерпретаций, причём все настаивают на том, что их интерпретация гораздо лучше самого произведения, что она проясняет и эксплицирует то, о чём в произведении имеются только намёки, что она заменяет последнее и вытесняет его – более того, что есть только интерпретации, а произведения, в принципе, вообще нет. Один критик даже сказал мне, что я сам – автор – не понял, что написал, и что только он – как критик – может объяснить мне смысл моего сочинения... Помолчав немного, он добавил, что в нём, к сожалению, нет ничего особенного, ничего оригинального и что об этом уже писали сотни раз...” Писатель скривил улыбку и покачал головой. “Что же делать? За-

тому истолковывать свои произведения? Ни в коем случае! Объяснять другим, что они должны были прочесть и понять – это унижительно как для автора, так и для читателя. Нет! Пусть лучше критика делает своё дело – умножает произведение в сотни, тысячи раз, отражая его в кривом зеркале нелепых интерпретаций: от этого самому произведению не будет хуже. Чем больше интерпретаций, тем лучше! Тем шире взгляд и глубже мысль. Тем больше оснований считать, что интерпретируемое – это действительно произведение искусства, а не простой ширпотреб. Дело же автора – писать, не обращая внимания ни на критику, ни на моду, ни на вкусы толпы, ни на признание. Писать, писать и писать!.. И правда, что мне за дело до других? Довольно того, что я пишу для себя. И что мне приятно. И что я доволен. Всё.”

СНЫ

1

На дворе была весна. Пели птички, зеленели деревья. Молодой человек искал себе работу. День за днём улетал в прошлое, а гнетущее настоящее никак не менялось: подходящей работы не было, кончались деньги, одолевало отчаяние. И вот однажды, смертельно уставший и с застывшей на лице улыбкой, молодой человек возвращался домой. Его путь пролегал мимо церкви, в которой звонили вечерню. Шум колоколов как всегда бесцеремонно и навязчиво обращал на себя внимание прохожих. Кто-то спешил в храм, кто-то ехидно затыкал уши, кто-то стоял у входа с протянутой рукой. Молодой человек покачал головой и хотел уже ускорить шаг по направлению к дому, как вдруг раздался голос откуда-то сверху и предложил ему зайти в церковь. “Зачем?” – спросил молодой человек, всё ещё оглядываясь по сторонам, чтобы увидеть того, кто решился с ним заговорить. “Тебе там дадут работу”, – последовал ответ. “Странно”, – подумал молодой человек. – “Если я уже разговариваю сам с собой, то это финал. Однако интересно будет зайти в храм.”

В полумрачной церквушке толпилось много народу. Каждый занимался своим делом: крестился и жадно шевелил губами. Жжёный воздух комком застревал в горле, кружилась голова. Служительница в чёрном торговала иконами и свечами, другая же в это время подходила ко всем с подносом, на который собравшиеся клали деньги. Она несколько раз обошла вокруг молодого человека, всматриваясь ему прямо в глаза, но он так и не понял зачем. Вдруг все расступились, и на алтарь вошёл батюшка. Он запел каким-то странным и неестественным голосом, перебирая какие-то странные и неестественные слова. Молодой человек подошёл поближе и стал слушать.

И здесь случилось нечто ужасное. Оборвав свои молитвы на полуслове, батюшка обратился к молодому человеку с такими словами:

— Я знаю, ты ищешь работу! У меня есть для тебя дело.

— Какое? – спросил молодой человек, стесняясь бросившихся к нему со всех сторон взоров прихожан.

— Есть одна вакансия, – продолжал батюшка. – Будь нечистым! Каждый день ты будешь приходить в храм, и каждый раз я буду изгонять тебя на глазах у

всех собравшихся. Им это очень понравится, а ты сможешь зарабатывать себе три тысячи в месяц. Согласен?

Молодой человек запнулся и даже не знал, что сказать. Возможность устроиться на работу вскружила голову. Он посмотрел украдкой вокруг: все стояли на месте, словно каменные, и ждали его решения. Стало тихо, очень тихо. Скатывающиеся вниз капли воска казались грохочущими камнями, а горящие свечи завывали, как северный ветер.

— Нет, – ответил молодой человек, с трудом собравшись с силами, чтобы не раствориться в ужасном молчании. – Я не согласен. Здесь слишком душно, чтобы бывать здесь каждый день.

— Молодчина! – вскричал батюшка. – Ты не поддался соблазну и уберёг себя для того, чтобы стать избранным. Воистину, ты достоин быть Дьяволом! Будешь приходить сюда раз в неделю – по воскресеньям, и я с особой почтительностью буду изгонять тебя, доставляя необычайное удовольствие всем присутствующим. Твоя зарплата увеличится втрое, ты будешь лишь ненадолго заходить сюда. Согласен теперь?

Молодой человек открыл рот, и оттуда уже почти что вырвалось опрометчивое “Да!”. Но он вовремя остановился, одумался, ухмыльнулся и сказал нет. Все ахнули. Батюшка побагровел, схватил икону и кинулся с нею на молодого человека.

— Ты вздумал посмеяться надо мной! Вон отсюда! Усмири на дворе свою гордыню!

Делать было нечего. Молодой человек ушёл восвояси, чтобы опять искать и не найти себе работу. Начался дождь, а в церкви продолжилась служба.

Через некоторое время молодой человек заболел и слёг, он ослабел и уже не мог искать себе работу. В окно его комнаты каждый день доносился звон колоколов, который становился всё громче и назойливее. Народ постоянно спешил в церковь, потому что там, как говорили, изгоняли нечистых, а по воскресеньям и праздникам – даже Дьявола. Говорили также, что батюшка не захотел закрывать вакансию и научился легко обходиться без посторонней помощи.

2

Молодой человек куда-то спешил и, как всегда, опаздывал. Но вот у пешеходного перехода зажёлся красный свет. Делать нечего – он остановился и стал ждать. Машины резко рванули с места и начали проноситься мимо, одна за другой, без числа. “Как их много”, – подумал молодой человек и принялся следить за колёсами, которые крутились у него перед глазами, брызгали грязью и тут же исчезали из виду.

Первое время колёса, большие и маленькие, то тяжело поскрипывающие у ног, то самодовольно жужжащие, занимали его внимание. Молодой человек даже увлёкся ими, сравнивая их друг с другом и подмечая особенности. Но потом его вдруг охватило беспокойство. “Сколько же можно ждать? – подумал молодой человек и посмотрел на часы. – Я стою здесь уже целые пять минут!” И это действительно было так.

Красный свет всё горел, и поток машин никак не заканчивался. Они выстроились длинной очередью где-то за поворотом, готовые с дикой скоростью промчаться мимо. “Удивительно, – подумал молодой человек. – Так и полчаса можно здесь простоять!” И он простоял полчаса.

Но ничего не изменилось. Может быть, сломался светофор; может быть, так было нужно. Но так или иначе, зелёный свет позволял ничего не подозревающим водителям продолжать свой путь – и колёса крутились, жужжали и брызгали грязью. Молодой человек стал внимательно разглядывать лужу, в которую то и дело въезжали колёса: небольшая волна устремлялась прямо к его подошвам и потом нехотя откатывалась назад, пока другое колесо не прогнало её обратно. “Так и целый день пройдёт”, – подумал он. И день прошёл.

Ночью всё было то же. Та же грязь и те же колёса. Молодой человек уже никуда не спешил, он стоял и смотрел на дорогу. “Удивительно, – пробормотал он себе под нос. – Так и целый год пройдёт, за ним не станет.” И год прошёл. Сначала зима сменилась тёплой весной, и лужа слегка подсохла. Но потом наступило лето и пошли дожди, так что лужа опять ожила. Осенью она превратилась в озеро, и молодому человеку иногда казалось, что он стоит на пологом берегу и смотрит уже не на машины, а на моторные лодки. Вскоре, однако, опять пришла зима и белыми хлопьями закружился снег.

“Да, – вздохнул молодой человек. – Так и целая вечность пролетит – не заметишь.” И вечность пролетела. Машины, колёса, дорога и грязь. Жужжание, брызги и красный свет. Она пролетела быстро – так, словно ничего и не было: тихо, на цыпочках, невзначай. Никто её не заметил: ни проезжающие в машинах, ни идущие по тротуару, ни стоящие у светофора. И только один молодой человек почувствовал, что чего-то уже нет. Он оторвался от дороги, посмотрел ушедшей вечности вслед, улыбнулся и пошёл домой.

ГОРОД

1

Человек, выходя из магазина, пошатнулся и выронил бутылку. Она упала прямо на асфальт и разбилась вдребезги. Осколки разлетелись далеко по тротуару, но человек наклонился и сгрёб их. Получилась кучка.

Другой человек, идущий по тротуару, увидел кучку и бросил в неё окурок.

Шедший ему навстречу пожилой мужчина тоже увидел кучку и плюнул в неё. Спешащий в школу мальчик бросил в кучку свою жевачку.

Торопящаяся куда-то молодая девушка опустила сверху обёртку от сникерса.

Кто-то добавил недооценённые чипсы. Кто-то – упаковку из-под сушёных кальмаров. А кто-то – простую палочку от эскимо.

К вечеру выросла большая куча. Аккуратная, симпатичная, культурная. Все старательно обходили её, и никто даже не пнул её ногой, никто не споткнулся об неё, никто не намусорил рядом.

Приятно пройти по городу. Красиво и чисто. Но разве может быть иначе? – ведь красота и уют – это когда каждый вносит в общее дело свою лепту, пускай маленькую и почти что незаметную, так что в результате получается нечто уди-

вительное, необыкновенное, во что даже сразу не верится и хочется только с изумлением воскликнуть: “Ух ты!...”

2

Старое здание вытянулось и слегка наклонилось на бок: большая машина с подъёмным краном прислонилась к нему, поднятые высоко вверх рабочие заняты своим делом. Участок тротуара огорожен верёвкой с красными ленточками, так что прохожие, доходя до здания, поворачивают влево и идут прямо по дороге, иногда посматривая на то, что творится вверху, у здания. Всем хорошо видно, как снимают огромную старую вывеску, на которой написано: “Модная одежда”. Деревянный красочный плакат медленно скользит по воздуху и важно опускается на землю. Через некоторое время на его место поднимается другой, ещё больше и красочнее, на котором написано: “Одежда для тех, кто достоин большего”.

Несколько ловких движений – и работа закончена. Рабочие устали, отдыхают. Машина опускает свой длинный хобот, разворачивается и собирается уезжать. Ограждение снимают. Прохожие смотрят на новую вывеску и идут дальше. Они торопятся, потому что у них нет времени. Погода на редкость хорошая, хотя кажется, что будет дождик. Но пока солнце смело выныривает из-за туч и бросает лучи на новую вывеску. Она сияет. Старое здание выпрямляется и гордо глядит на улицу своим фасадом. Улица шумит и стучит колёсами проезжающих автомобилей. Все заняты делом.

3

Холодно, холодно, холодно... Свистящий ветер с какой-то особой заботливостью продувает всё вокруг: деревья с застывшими ветками, окаменевшие окна, одиноких прохожих на улице. Весь город съёжился и стал каким-то маленьким – и от этого так широко и просторно на душе. Машины медленно скользят по льду – они сегодня стали вежливыми; никто не толпится у ларьков, не дышит дымом, не кричит. Спокойно и тихо. Хозяин-ветер с холодной искренностью разогнал облака – и на город обрушилась сверху прозрачная бездна. Как глубоко! И как морозно!

На углу улицы у чёрной парадной старого дома большими буквами написано: “Продаётся тепло”. У киоска выросла очередь, длинная и запутанная, но по своему упорядоченная и злая. “Что такое? Что дают?” – то и дело раздаётся вокруг, и прохожие замирают, проходя мимо, и спешно отыскивают крайнего. “А какое тепло продают?” – спрашивают они. “Понятно, какое, – отвечают стоящие перед ними. – Тепло – это когда у вас дома горячие батареи”. “Да что вы! – не соглашаются те, что стоят рядом. – Тепло – это совсем не это. Это когда не дует в окна”. “Или когда у тебя новая квартира”. “Или просто жильё”. “Или когда добрые соседи”. “Или семья”. “Или когда у тебя на душе хорошо и уютно”. “Ну да...” “Да ну?” “И это всё продаётся? Не может быть!” “Но ведь очередь-то за чем?” “За теплом”. “Ну вот”.

Споры становятся всё громче. Очередь делится принципиально на две, а потом и на три части, и все чего-то ждут. Вокруг собирается толпа зрителей: они смотрят на очередь и улыбаются, разговаривая друг с другом вполголоса. Они

тоже ждут: что будет? Через некоторое время подъезжает машина, и люди с отмороженными лицами спешат узнать, в чём тут дело. Им отвечают – они не слышат и предлагают всем разойтись по домам. Но никто не расходится: киоск закрыт и никак не узнать, о чём же говорится в вывеске наверху у чёрной парадной старого дома. Все сгорают от нетерпения узнать правду. Но зря. Замок на дверях киоска давно заржавел, а окна покрылись грязным инеем. Остались только слова: “Продаётся тепло”. Последняя буква слегка стёрлась, первую – постепенно заносит снегом.

4

Город-город, как тебя зовут? Ленинград? Нет. Конечно, что-то ленинградское в тебе есть: задумчивость, лёгкая тоска, неискоренимая мечтательность и устремлённость. Ровные улицы зовут куда-то вдаль – и хочется идти туда, где едва брезжит вечером свет, а утром искрами висит роса. Худенькие деревья совсем не смущаются лепетать на ветру о чём-то несбыточном, большом и неизвестном; мелкий дождик восторженно шепчет на ухо, пробиваясь под зонтик. И грустит. Так хочется ему поверить! Но нельзя: ты уже давно не Ленинград, город.

Может, ты Петербург? Вряд ли. Жёлтые здания и жёлтые лица, жёлтые пятна опавших листьев, толстые книги, клубы дыма, пустые глаза весьма, но не к стати образованных прохожих – да, этот “город жёлтых поэтов” так напоминает Петербург! Но только напоминает – не более. Старые петербургские маски давно износились, слова стёрлись, а дворцы превратились в отреставрированные декорации. Нет никого. Даже посредственности, которым случайно или не случайно повезло в жизни, удрали в Москву. Старый Петербург сломился и сдал: его уже никогда не удастся вернуть к жизни. Петербург новый – нелепая бессмыслица, вздор, издёвка. Варварская фантазия, которая никогда не осуществится.

И уж, конечно, ты совсем не Петроград. Хотя трудно – и даже невозможно – представить себе город без Петроградки. Удивительно и точно звучит: Петроградская сторона. Сторона – это то, что всегда в стороне, что-то постороннее, загадочно-странное. Она изо всех сил отстраняется от города, не желая сливаться с ним, но всё крепче и крепче сжимает его в объятьях, с каждым днём становится ближе к нему. И вот город меняет своё имя, меняется сам; он теряет его и теряет, не зная, кто он и как ему быть, а Петроградка спокойно взирает на него со стороны и продолжает оставаться собою, близко-далёкой и заинтересованно-посторонней.

Часто тебя называют просто: Питер. Но ведь это не имя, а кличка. Кто дал её? Кто тебя так обидел?

Всё, что в городе город – не от города. Сколько потребовалось жизней, эпох, судеб, чтобы собрать всё это, разное и разрозненное, в одно целое, сгладить, сравнять. Причесать, подмести, заасфальтировать. И назвать городом. Расфазженные проспекты высокомерно глядят на приезжих, как на что-то настоящее, настоящее; а потом проглатывают их, живут ими. Но не хотят признать до конца.

Так как же тебя зовут, город? Может, уже никак? Да! Тебя никак не зовут, потому что незачем звать. И некому. Наконец-то ты остался один – без имени. Как тебе весело и свободно! Как легко теперь прятаться! Вот лежит на тротуаре

перевернутая урна. Прохожие брезгливо обходят разбросанный мусор – и не знают, что это ты, город! Вот они празднуют твой юбилей, поздравляют с днём рождения – и не догадываются, что хоронят тебя.

Город без имени – это город-туман. Туман, свисающий утром над зданиями, большими и маленькими, над площадями и улицами, над рекой и каналами. Гранитная набережная резко уходит в воду, ещё шаг – и сереющая бесконечность грозит свалиться на голову, обхватить со всех сторон, сжать, лишит рассудка. Противоположный берег исчез – его и не было, узкая Нева раскинулась океаном и жадно смотрит в лицо каждому, призывая зайти в гости – к городу. Но тщетно. Желających нет. И город опять остаётся один, туман рассеивается.

5

Город, город, как трудно ходить по твоим широким проспектам, огромнейшим площадям и никому не наступать на пятки! Ноги сами летят вперёд, шаги растягиваются, грубеют – и вот результат: прохожий оборачивается назад, возмущённо вращает глазами; приходится извиняться, делать глупый вид, убегать в сторону. Разве можно объяснить ему, что виноваты, скорее, ноги – или улица, по которой они идут, – или город, в котором такие ровные и большие улицы? Рыжеватая блондинка недовольно морщит носик: миниатюрная туфелька на высоком каблуке чуть не слетела с её тонкой ножки, когда грязный ботинок скользнул по ней, оставив заметный след. Толстый господин покачал головой и пошёл дальше, прихрамывая. Женщина с сумками хотела сказать что-то громкое, но не успела; подчистив каблук, стала медленно перебираться на другую сторону улицы. Город, город... Скольким каблукам ты позволяешь топтать себя! Изюм в день толпы прохожих втаптывают тебя – в грязь, в пепел, в слякоть, но ты красив и спокоен, чист и приветлив. Как небрежно ты делишься с каждым своей красотой, которую не растоптать, не украсть, не испортить. Как бессильны попытки описать её! Как смешны намерения её опознать! Ты каждый раз убегаешь из-под ног, город, тебя не догнать. Кто гонится за тобой, только то и делает, что наступает на пятки. А потом извиняется – и бежит дальше...

НОВОСТИ ЭТНОКУЛЬТУРЫ

Т. В. Ковалева

О ЧЁМ ВЕЩАЕТ КУКУШКА

Образ кукушки в языковом сознании и культурных традициях восточнославянской и западноевропейской культурах

Представление человека о том или ином животном, птице складывался веками. Природа давала ему необходимые знания, восхищала и ужасала своим могуществом и величием. Человек наблюдал за жизнью и характерами животного мира и создавал для себя некие образы, которые закреплялись за определенным животным. Таким образом, складывался определенный стереотип, который, в дальнейшем, стал неким символом со свойственным только ему набором положительных и отрицательных качеств (коннотаций). Предпочтение одного символа другим было обусловлено локальным распространением определенного вида животного или птицы, яркостью присущим ему черт и повадок. Животный мир органично вошел в культуры разных народов, создав особые культурные коннотации. Эти коннотации могут быть очень индивидуальными, т.е. присущими представлению только одного народа, но в большинстве своем они имеют совпадения, даже у тех народов, чьи культурные традиции и язык отличаются друг от друга. В данном случае будут рассмотрены и сопоставлены культурные традиции и восприятия двух культур – восточнославянской и западноевропейской, на примере русского, французского, итальянского и румынского языков. “У каждого образа существуют свои временные рамки, в которых он “развивался”, т.е. в восприятии данного образа в данной культурной традиции происходили некие изменения (причем изменения эти могли совпадать или не совпадать в соседствующих “диалектах” рассматриваемой культуры); трансформация некоторых образов могла происходить неоднократно, например, под влиянием расхождений между представлениями народной мифологии и народной религии”¹. “Система образов, закрепленных в этих языках, поможет понять кумуляцию мировоззрения, традиции, социальную и духовную культуру таких разных языковых общностей. Культура, равно как и язык – это форма сознания, отражающая мировоззрение человека. Культура – своеобразная историческая память народа”². Свойства символов могли меняться с положительного на отрицательный или вовсе уйти из употребления под воздействием определенных изменений традиционных представлений народа. Однако, интересно проследить, какие могут быть совпадения орнитоморфных образов в системах восприятия таких различных культур и языковых традиций, как восточнославянская культура и западноевропейская, учитывая то, что культура и традиции этих народов складывались автономно друг от друга. В работе использовался метод типологического сравнения языков,

¹ Никитина А.В. Образ кукушки в славянском фольклоре. СПб., 2002. С. 15.

² Там же. С.35.

а так же была проведено сравнение культурных традиций выше указанных групп.

Среди наиболее интересных зооморфизмов является *кукушка*. Она распространена по всей Европе и встречается во всех языках и культурных традициях восточнославянских и западноевропейских народов.

Кукушка – популярный образ многих сказок, мифов, народных песен, басен многих народов мира. Однако при всей ее индивидуальности, т.е. наборе таких качеств, которые присущи только ей, например, голос, неспособность вить гнезда, высиживать птенцов и т.д., кукушка уступает ворону или голубю по популярности и частоте использования этих образов в формировании фразеологизмов.

Отличительной чертой кукушки, в связи с характеристикой ее физических качеств, является издаваемый ею звук “ку-ку”, который лег в основу ее имени, как звукоподражание, у многих народов.

Кукушка – в русском языке

Cucullus – в латинском языке, т.е. птица, которая выговаривает свое имя.

Cuc – в румынском языке

Coucou – во французском языке

Cuculo – в итальянском языке

С образом кукушки, как отмечает Дж. Треснддер, связан ряд поверий. Повествуется о том, что якобы Зевс перед бракосочетанием с Герой превращался в кукушку. У многих народов эта птица олицетворяет вестника весны или какого-либо божества, а иногда и она сама являет собой некое таинственное магическое существо. Повадки кукушки, в первую очередь ее привычка откладывать яйца в чужие гнезда, были известны еще в античные времена. Кукушкин дар – так определялся подарок сомнительной ценности или ребенок, рожденный от неизвестного отца.

Кукушка – вещая птица. По количеству ее кукований люди гадали, сколько лет им осталось жить, через какой срок девушка выйдет замуж. У греков был обычай звенеть монетами во время кукования кукушки. В Западной Европе верили, что кукушка своим криком приносит прибыль. В средние века образ кукушки был связан именем Сатаны или черта. Кукушка являлась парафразой с “чёртом”, громом, коршуном, например, “кукушка подери”, “убирайся к кукушке”. Отношение русско-православной церкви к кукушке можно определить по произведению «Палея Толковая». В главе «О сатане» так описывается эта птица: “Есть ещё такая птица, называемая кукушка. У этой птицы злая повадка: когда она снесет яйца, то переносит их в гнезда других птиц, сама же в своем гнезде их не высиживает, но из-за ненасытности своего чрева подсовывает своих птенцов другим птицам. Сама не хочет потрудиться у своего гнезда и только злокозненными криками созывает к себе подружек для веселья. Ей-то и уподобились вы, окаянные иудеи: вы отвернулись, как от птенцов, от учения святых книг и передали священное Писание языческим народам...”.

Две особенности кукушки – издаваемый ею своеобразный звук и отсутствие привычки вить гнездо и высиживать своих птенцов, т.е. предпочтение беззаботной жизни или стремление к одиночеству, нашли отражение в изучаемых языках.

Кроме того, можно выделить определенные мифологические особенности, выявленные при сравнительной характеристике различных поэтических и не фольклорных текстов.

- Кукушка-вестница и кукушка – вещая птица (предсказания).
- Связь кукушки с женским началом.
- Греховность кукушки.
- Одиночество

• *Звук, издаваемый кукушкой*

Кукушка издает характерный только для этого вида птиц звук ку-ку. Этот звук настолько яркий и комбинация звуков настолько проста, что все народы слышат и воспроизводят его одинаково, чего нельзя сказать о других звукоподражательных словах: мяу, гав, кукареку.

В разговорном и литературном русском языке чаще встречается звукоподражательный глагол “куковать”, в отличие от романских языков. Как правило, такой глагол имеет нейтральную коннотацию.

Где-то в лесу куковала кукушка.

Но бестолковая кукушка, ...

Одно куку свое твердит.

(А.С.Пушкин)

Романские языки используют наряду со звукоподражательными глаголами “куковать” (cucui – рум., coucouer – фр., cuculiare – ит.) глагол со значением “петь” и существительное “пение”. Русский язык так же использует глагол “петь”, но значительно реже, обычно в литературной речи.

Рус. То есть в лесу, где поет кукушка. (Ф.М. Достоевский)

Рум. Cucule,.. Du-te-n padure si canta. (D.E.) Кукушка, лети в лес и спой песню.

Фр. Vous allez encore entendre le coucou. Вы еще собираетесь послушать кукушку.

C'est le plu monotone des chants d'oiseaux. Это самая простая и монотонная из птичьих песен. (Robert)

Ит. Era il canto del cuculo...(D. Grazia) Это было пение кукушки....

В данном случае румынские и французские носители языка склонны подменять видовое понятие “кукушка” родовым “птица”. Из примеров видно, что звуки ку-ку воспринимаются не как простые монотонные звуки, а как пение. Однако в этих же языках встречаются примеры употребления глагола “кричать” и существительного “голос”, окрашенного иногда отрицательно.

Рус. Жалобно в лесу кричит кукушка. (Н. Рубцов)

Фр. ... crier coucou.... (Robert) Кричать ку-ку

Рум. Un cuc cu glasul sever si mecanic. Кукушка голосом суровым и монотонным... (D.E.)

Ит. Come il grido del cuculo nelle notti ...Как крик кукушки по ночам... (D. Grazia)

Встречаются совпадения с другими глаголами:

Рус. Плакала кукушка в темном бору... (Л. Бергольц).

Ит. *Il cuculo singhiozzava in lontananza*. Кукушка рыдала вдалеке. (D.

Grazia)

Романские языки допускают в разговорном стиле речи использование звуко-подражательного слова для обозначения игры в прятки:

Рум. *A se juca de-a cucul*

Ит. *Fare a cucu* } Играть в прятки.

Фр. *Couscou*

В детских играх для обозначения игрока используется междометие, воспроизводящее звук, издаваемый кукушкой:

Рус. Ку-ку, вот и я!

Ит. *Cucù!* Как бы не так, ку-ку!

Фр. *Cou-cou, me voilà!* А вот и я, ку-ку!

Рум. *Cucu!* Ку-ку, найди меня!

Образ кукушки в игре в прятки связан с ее криком и междометиями, которые произносят дети, прячась от водящего. Звук ее голоса мы слышим, но саму ее не видим. Это связано со скрытностью этой птицы. Данная игра имеет древнюю традицию у народов Европы, когда считалось, увидеть кукушку в лесу к счастью. В Италии говорят: “Чтобы стать удачливым, достаточно увидеть кукушку вблизи”. В данном случае кукушка прячется от “охотника”, а “охотник” ищет ее по голосу.

Все языки отразили этот же звук в наименовании часов определенной конструкции. Кукушка становится хранительницей времени у многих народов. В 19 веке во Франции часы с кукушкой становятся самым популярным предметом интерьера разных сословий. Многие французские авторы этой эпохи использовали эти часы в описании интерьеров домов своих героев. “*Quand son coucou allait sonner...*” (Maupassant) — Когда часы начали звонить..; “*le coucou du pettiquier, qui marquait neuf heures*”. (Flaubert) – Часы парикмахера показывали девять часов.; “*Et, comme cinq heures sonnaient au coucou...*” (Zola) – И, как пробьет кукушка пять часов,..

Рус. Часы с кукушкой

Рум. *Seas cu cuc*

Фр. *Pendule à coucou*

Ит. *Pendolo a succ`u*

• **Гадание**

В русских обрядовых традициях кукушка выступает посредником между родом и родовыми божествами или предками. Она несет к божествам просьбы людей и приносит им ответ, некую информацию об ожидаемом или желаемом. Кукушка – вещая птица, предсказательница. Этот образ вещуньи можно проследить не только в русском фольклоре, но и у других народов. Она может приносить как хорошие вести, так и дурные. Возможно, по этой причине образ кукушки-

вещуньи стал отрицательным и отразился в народных приметах, поверьях и гаданиях, как “вещающая беду”¹.

Кукушка кукует – горе вещует².

Появление кукушки вблизи жилья может предвещать: горе, болезнь, близкую смерть. В западноевропейской традиции, как отмечает А.В. Никитина, влетающая в окно птица, считается дурным знаком. Однако представления о кукушке как о знаке смерти в Западной Европе практически полностью исчезли в наше время. В какой-то мере здесь можно согласиться с мнением А.В. Никитиной, однако, анализ собранного материала, что романские языки склонны отождествлять видовое понятие “кукушка” с родовым “птица”, поэтому, видимо, нет явных указаний на то, что кукушка является зловещим знамением для румын, французов или итальянцев. При этом надо отметить, что и традиция гадания по кукушке в исследуемом материале встретилась только у русских и итальянцев. Что касается французской и румынской народных традиций гадания по кукушке, то можно с уверенностью предположить, что подобная традиция существовала, но по прошествию веков была забыта этими народами.

1. **Гадание о сроках жизни.**

Гадание по кукушке сохранилось до сих пор. В традиционном гадании узнается жизненный срок, отпущенный гадающему. Ритуал гадания состоит в том, что гадающий должен задать кукующей кукушке вопрос: “Кукушка, кукушка, сколько лет я проживу?”. Сколько раз она прокукует, столько лет проживет гадающий.

Примеры:

Рус. Серая кукушка за рекой, сколько жить осталось мне, считает. (Ю.Кирсанов)

Ит. *Cuculo, cuculo dalla penna bianca, quanti anni mi dai da campares?* –

Кукушка, кукушка с белыми перьями, сколько лет я проживу? (B. Sandro)

В некоторых вариантах гадающий пытается задобрить кукушку, чтобы она прокуковала большее количество раз или четное число, поскольку нечетное приносит несчастье и лишнюю заботу.

Рус. Кукушечка, госпожа, кукушечка серая.

Ит. *Cuculo, bel cuculo d'aprile, quanti anni ho-prima-di morire?* – Кукушка, апрельская красавица кукушка, сколько лет я проживу?

Ит. *Cuculo rispondeva con sette gridi, mentre invece potevano esser le dieci.* – Кукушка отвечала семь раз, однако могла бы прокуковать десять. (D. Grazia)

2. **Гадание о браке.**

Если гадающий о жизни/смерти мог быть мужчина или женщина, молодой (ая) или старый (ая), то данным гаданием занимались исключительно молодые незамужние девушки. Собранный материал дал примеры, связанные с традицией

¹ Словарь Даля., Т.2, М., 1903-1909. С.214.

² Телия В.Н. Русская фразеология. М., 1996. С. 214.

гадания о предстоящем браке, поскольку он символизировал судьбу, которая определялась иными силами. Эти силы олицетворяла кукушка, а иногда она воспринималась вестницей чужой воли.

Рус. Эй, кукушка, кукушка, сколько лет до моей свадьбы?

Ит. Juannica domandava al cuculo: Cucu bellu e mare, cantos annos bi cheret a misojare? (D. Grazia) – Жанника спрашивала кукушку: “Милая кукушечка, через сколько лет я выйду замуж?”

Ласковые обращения к кукушке, красивые сравнения и даже приписывания тех качеств, которых у кукушки реально нет – все это элементы обряда гадания, которое уходит глубоко корнями в языческое прошлое. В итальянском языке обращение к кукушке воспроизводится на “вульгате”, что еще раз доказывает древнее происхождение этого обряда.

Ит. Cuculo dalla bella voce, quando mi faro` sposa? – Кукушечка сладко поющая, когда мне суждено выйти замуж?

В итальянской традиции гадания по кукушке есть примеры связанные с вопросами о детях и о том, удастся ли то или иное задуманное дело.

Ci ha cantato il cuculo, ossia codesto lavoro non finisce piu? – Спой кукушка нам о том, свершится ли дело? (E. Giammarco)

• Образ жизни кукушки

Кукушка не относится к числу птиц, живущих стаями, она проводит жизнь в одиночестве. Древние славянские верования повествуют о том, что кукушка стала одиночкой из-за некоего проступка, который заставляет всех сторониться ее. Это находит наиболее полное отражение в румынском и русском фольклоре, например, в румынском устойчивом словосочетании:

Singur cuc. Совершенно одинокий.

Кукушка не вьет гнезда.

Так говорят о человеке, перенося на него образ одинокой птицы. И это нашло соответствующее выражение в румынском и русском языках:

A avea casa cucului. Негде голову приклонить (букв. Иметь гнездо (дом) кукушки).

I-a cantat cucul in casa. Он остался один (букв. Ему спела кукушка в доме).

О том кукушка и кукует, что своего гнезда нет. (Даль).

Тема гнездо/дом является актуальной и для итальянского языка. В данном случае кукушка не имеет столь отрицательной коннотации, как в русском и румынском языках. Она одинока и по этой причине ищет свой дом, пристанище.

Diotima, chiama il cuculo che come me cerca il suo nido. Диотима, зови кукушку, которая, как и я, ищет свое гнездо. (B. Campeti)

Согласно русским культурным традициям кукушка выступает порой в качестве оборотня. Это связано с тем, что полет кукушки напоминает полет ястреба. Ястреб – это хищная птица, которая олицетворяет опасность. По русским старинным поверьям кукушка превращается в ястреба. Эта тенденция отразилась в русских и во французских поговорках: “променять кукушку на ястреба”, “и старую кукушку на ястреба не променять”, “changer un coucou contre un `epervier”.

И как вывод, кукушка лишена общества птиц из-за сходства с ястребом и обречена на одиночество. Существует и другая причина, по которой птицы мстят за подложенные яйца и за необходимость высидывать и выкармливать чужих птенцов. Здесь наряду с мотивом одиночества выступает мотив греховности, неблагодарности кукушки, сиротства ее детей, безделья. Кукушка – существо безжалостное (бросает, не жалея своих птенцов) и неблагодарное (по отношению к тем, кому она подкидывает яйцо с будущим птенцом):

Рус. Я птица грешная: гнезда своего не разумею, а детей своих николи не знаю. (Лопарев)

Французский и румынский языки отражают подобные мотивы:

Рум. A avea mila cucului (D.E.) Быть круглой сиротой (дождаться жалости от кукушки).

Фр. Ingrat comme un coucou (Назарян). В высшей степени неблагодарный (букв. Неблагодарный как кукушка).

И, наконец, кукушка не обременяет себя заботой. В итальянском языке кукушку характеризуют соответствующие определения: cuculo ozioso – праздная кукушка, cuculo gaio – веселая кукушка. В румынском “бездельничать” выражено фразеологическим оборотом:

Рум. Nu ti-i greu sa-ti pierzi vremea de flori de cuc. Тебе не стыдно, что ты потерял время, слоняясь без дела.

В итальянском языке фразеологические сравнительные обороты с кукушкой означают перенос качеств, приписываемых кукушке на человека:

Fare come i cuculi. Быть эгоистом.

Come il cuculo, tutta voce e penne. Быть хвастуном.

Из примеров видно, что все качества этой птицы окрашены отрицательно. Для русского и французского языков характерен метафорический перенос отрицательных качеств на человека, в основном на женщин с дурной репутацией.

Рус. Неужели ты не раскусил ее, эту мою очаровательную сестричку? Ведь это не человек – это кукушка! (братя Стругацкие)

Фр. La femme est infedele. Неверная женщина. (C. Ferrari)

• Предвестница весны

Кукушка – верная предвестница весны, поэтому обычно, хоть и не всегда, считается счастливой птицей. Древние легенды о кукушке заставляют полагать, что она считалась воплощением весны, существом, приносящим, а не просто предвещающим, теплые дни и пробуждение растительной жизни. У многих народов поводятся в конце апреля кукушкины праздники, как дань дню, в который эта птица принесла весну. С прилетом кукушки начинают свою работу весенние ярмарки.

Прилет этой птицы, собственно, как и первое кукование, отмечен в народном календаре. Это так называемые народные приметы. Народный календарь ограничен жесткими временными нормами. Если кукушка закукует в конце марта, жди всяких напастей, обычно неурожай и как следствие голод. В русской поговорке “кукушка без гнезда, что завил его на Благовещенье”. (Благовещенье – церковный праздник, отмечаемый 25 марта). По народному поверью, птица гнезда не

вет. Кукушка нарушила запрет и свила себе гнездо, за что была проклята, не иметь своего гнезда и не знать своего потомства. Нарушение запрета, мотив греховности постоянно присутствуют, и наказанная навеки кукушка становится предсказательницей, вестницей чей-то незримой воли, которая наказывает людей за их проступки. Если кукушка начинает куковать в конце апреля, она становится вестницей добра и счастья и несет в себе положительный образ. Эта птица выступает как символ плодородия у народов Европы. Для примера можно вспомнить древнегреческую мифологию, где кукушка выступала именно в этом качестве, служа богине Гере. Подобный образ можно встретить в русской песенной традиции, в веснянках. Подобные песни исполнялись только определенными голосами с обязательным использованием звукоподражания ку-ку. Обрядовые песни задабривали кукушку, чтобы получить богатый урожай.

Кукушечка-рябушечка,
Пташечка плакучая!
К нам весна пришла
Весна красная!
Нам зерна принесла,
Нам ржи на гумно
(Круглов)

Весенний прилет птицы с зимовки очень ожидался и являлся важной датой для итальянцев, поскольку к ней приурочивали многие сельскохозяйственные работы. *Quando canta il cuculo, c'è da fare per tutti* – Когда запоет кукушка, дел хватит на всех. Прилет ожидался в начале апреля, и если он задерживался, то начинались беспокойства. *Il due o il tre d'aprile, il cuculo ha da venire. L'otto, se non è venuto, o che è morto, o che è cotto.* – Второе или третье апреля, кукушка должна прилететь. И если на восьмой день не прилетит, надо ожидать или смерть, или засуху.

Все рассматриваемые романские языки дали примеры на сочетание весна – кукушка:

Фр. ... est arrivée au mot coucou, fleur et oiseau, tous les deux de printemps et de la même heure; ... прозвучало ку-ку кукушки, цветок и птица, два отражения весны и одной поры... (G. Remy De)

Ит. Addio canto del cuculo che annunzia il tornar della primavera; Прощай пение кукушки, которое возвещает возвращение весны. (D. Grazia)

Рум. Când a venit, primăvara, un cuc. Когда пришла весна, прилетела кукушка. (M. Novac)

Итак, исследуемый материал, взятый из различных словарей и художественной литературы, показал, что образ кукушки не несет явных отрицательных или положительных коннотаций. Этот символ очень древний и связан с древними представлениями людей о мире и богах. Кукушка определяла жизнь людей, связанных с сельским хозяйством, поскольку те ориентировались на ее прилет, первое кукование. Получалось, что эта птица предсказывала и определяла жизнь крестьянина. Недаром ее образ стал символизировать некие потусторонние силы. Кукушку наделили магическими свойствами. Она выступала в качестве самостоятельного божества или вестницы богов. Возможно, набор положительных и

отрицательных качеств в равной степени связан с ее божественным началом, поскольку боги наделялись подобными противоречивыми качествами. Боги могли созидать и разрушать, карать и одаривать. Обращение к кукушке с вопросом о сроке жизни, о женитьбе/замужестве – это обращение к языческому божеству, которое владеет информацией, сокрытой для простых людей. Отход от язычества и переход к христианской вере заставил людей забыть о божественном происхождении кукушки, поскольку церковь яростно ополчилась на эту птицу, признав в ней исчадие ада и даже самого Сатану. Гадание было греховным по мнению церкви, однако древняя традиция сохранилась у многих народов и дошла до наших дней. Исследуемый материал показал, что традиция гадания по кукушке сохранились в русской и итальянской культурах. Однако нельзя утверждать, что в других исследуемых культурах такой традиции не существовало, возможно, она забылась с годами. При всем этом популярность кукушки и ее выразительное пение не остались незамеченным. До нас дошла детская игра с одноименным названием, где игроки имитируют звук “ку-ку”. Типологическое исследование романских языков показало, что для носителей французского, итальянского и румынского языков свойственно переносить родовое понятие “птица” на видовое “кукушка”, поскольку монотонные звуки ку-ку воспринимаются ими как пение. Восприятие голоса кукушки как крик, стон, плач и т.д. больше совпадений дали русский и итальянский языки.

Все исследуемые языки отметили кукушку как хранильницу времени в устойчивых словосочетаниях “часы с кукушкой”. Однако не только голос этой птицы выделил ее из множества других птиц, но и образ ее жизни. Отличительная особенность кукушки в том, что она не высидивает птенцов, а подбрасывает свои яйца в чужие гнезда. По этой причине существует множество преданий, связанных с греховностью кукушки и последовавшим наказанием за ее проступки. Все выше обозначенные языки отмечают греховность, неблагодарность и праздность кукушки, однако полного совпадения фразеологизмов исследуемый материал не дал.

В заключении можно отметить, что кукушка осталась предвестницей весны для многих европейских народов. По ней и по сей день определяют насколько будет урожая год. В России существуют народные приметы, связанные с первым кукованием этой птицы. Наибольшее число совпадений можно отметить в русском и итальянском языках и традициях. Это и гадания на кукушку, народный календарь, народные приметы. Во Франции подобные традиции с веками, видимо, угасли. Однако надо отметить, что в литературе XIX в. кукушка появляется как элемент механизма – часы с кукушкой. Упоминание о таких часах можно найти на страницах многих писателей-почвенников, которые использовали образ этой птицы для описания интерьеров. В Румынии образ кукушки сохранился в большей степени в устойчивых словосочетаниях и фразеологизмах, которые очень образны и самобытны. Они связаны с мотивами одиночества, напрасных усилий и т.д. Особо хотелось отметить, что все исследуемые языки используют слово “кукушка” в названиях цветов. Однако совпадений не было выявлено.

Список использованных словарей

1. Battisti C. Dizionario etimologico italiano. Vol.2. Barbera, 1975 P.1185.
2. Breban V. Dictionar general al limbii romane. B., 1992. P.232.
3. Cioranescu A. Dizionario etimologico rumano. Vol.1. Universidad., 1958. P. 256.
4. Devoto O. 1897-1934. P.635.
5. Dictionar de expresii si locutiuni romanesti. B., 1969. P.108.
6. Dictionar explicativ al limbii romane. B., 1975.P. 215.
7. Dictionar rus-roman. B., 1964.
8. Dictionarul de argou si expresii familiare. B., 1998.
9. Dictionarul frazeologic rus-roman. B., 1975.
10. Dictionarul limbii romane literare contemporane. Vol.III. B., 1955-57.
11. Ferrari C. Francais-italien dictionario. Par., 1874. P.186.
12. Giammarco E. Dizionario Abruzze e Molisano. Vol. A-E. R., 1968. P.638.
13. Giammarco E. Lea lessico. Vol.5. R., 1986. P.202.
14. Il Nouvo Zingarelli. Vocabolario della lingua italiana. Milano, 1988.
15. Le Grand Robert de la langue francaise. Vol. III-V. P., 1985.
16. Nouveau dictionnaire francais-russe. M., 1994.
17. Nuovo dizionario italiano-russo. M., 1998
18. Papahagi T. Dictionarul dialectului aroman. B., 1974. – 391 P.392.
19. Quartu B. M., 1993. P.153.
20. Radicchi S. In Italia. Modi di dire ed espressioni idiomatiche. R., 1985.
21. Rey Chantreau. Dictionnaire des expressions et locutions. Robert. P., 1984. P. 259.
22. Robert. Methodique. Dictionnaire mthodique. P., 1984. P.311.
23. Треснддер Дж. Словарь символов. М., 1999.
24. Французско-русский фразеологический словарь, сост. В.Г. Гак и др. М., 1963.

НАУЧНЫЕ СООБЩЕНИЯ

Т. В. Чумакова

К ВОПРОСУ О РЕЦЕПЦИИ АРИСТОТЕЛЯ
В ДРЕВНЕРУССКОЙ КУЛЬТУРЕ

Вполне естественное для христианства первоначальное неприятие идей Аристотеля, особенно в случае их противоречия догматам, не могло предотвратить постепенной частичной конвергенции христианской и аристотелевской традиций¹. Христианство определяло выбор элементов, заимствуемых ими из античной философии. Наиболее удобной почвой для примирения философских знаний с христианским богословием оказались этика и антропология, тщательно и обстоятельно для своего времени разработанные каппадокийцами. Поэтому позже, в древнерусской мысли, уже с начала её возникновения («Изборник 1073 г.») были столь органично восприняты представления античной натурфилософии: учение о стихиях, тесно связанное с гуморальной теорией («Галиново на Ипократа»), а также учение о развитии человека, основанное на представлении о параллелизме развития духовных и телесных способностей человека («Александрово», «Тайная Тайных»).

В Западной Европе Аристотель до XII в. был известен преимущественно по переводам и комментариям Боэция, о котором Кассиодор писал: «Благодаря тебе... теолог Платон и логик Аристотель спорят на наречии Квирина»². Уже из этого фрагмента Кассиодора видно, что в этот период Аристотель воспринимался в Европе прежде всего как логик. Но с XII века его начинают активно переводить как с арабского, так и с греческого, и ученому сословию Европы становится доступны его естественнонаучные, этические и метафизические труды. А активная «христианизация», предпринятая доминиканцами Альбертом Великим (1200–1280) и Фомой Аквинским (1225–1274), делает Аристотеля главным философом Европы на все времена. Распространению аристотелизма в Европе способствовали университеты, и не случайно расцвет средневековых университетов совпал с жадным интересом к философии Аристотеля.

Что же касается восточно-христианской традиции, то в отличие от западной апологетики, которая не принимала Аристотеля в первые столетия христианства, восточные отцы церкви, и в частности каппадокийцы, желая разрешить загадку «слиянной неслиянности» души и тела человека³, активно использовали его идеи. Синтез аристотелизма и христианства в восточной церкви был успешно осуществлен Иоанном Дамаскиным (675-750 гг.), труды которого сыграл значительную роль в формировании средневекового русского типа философствования. Древняя Русь узнала об античных философах после принятия христианства. Проблема

¹ См. напр. Мейендорф И. Византийское богословие. М., 2001.

² Cassiodori M.A. Variarum 1, 45 // Цит. по Уколова В.И. Античное наследие и культура раннего средневековья. М., 1989. С. 32.

³ Об антропологии каппадокийцев см. Гарнцев М.А. Антропология в византийской мысли: К характеристике концептуальной парадигмы // Логос. М., 1991. Вып.1.

античного наследия в древнерусской культуре изучена достаточно подробно, хотя мнения исследователей о роли античности в древнерусской культуре и степени ее восприятия несколько расходятся¹. Много объясняется тем фактом, то в древнерусскую культуру памятники античной мысли попадали опосредованно. Медиаторами при этом выступали Византия, Болгария, Западная Европа. Но основным источником гуманитарных знаний в первые века христианизации для Руси стала Болгария. Именно в этой стране в эпоху ее расцвета, основная часть которой пришлась на правление царя Симеона, осуществлялся перевод основного корпуса христианской литературы с греческого языка. Болгарский царь Симеон (893–927), воспитанник одной из лучших византийских школ, был по свидетельствам современников, знатоком учения Аристотеля. Однако, именно этому блестяще образованному знатоку античных философов, славянские страны, входившие в состав византийского культурного макрорегиона, обязаны распространением в них, так называемого, “монастырского” типа образования. Его характерными чертами были: отказ от классической образованности, индивидуальный способ передачи информации от учителя к ученику (который повлек за собой фактический отказ от “школьной” традиции изучения философии и богословия) и примат религиозно-учительной литературы над светской. Очень типичен в этом отношении составленный в Болгарии по заказу царя Симеона сборник, известный как «Изборник 1073 г.»². В нем достаточно много упоминаний об античных философах, в том числе и об Аристотеле, но отсутствуют статьи современных авторов, комментаторов Аристофана, Менандра, Аристотеля и Платона. В результате внедрения в русскую средневековую культуру “монастырского типа” образования, а также в под влиянием множества других факторов³, на Руси складывается особый тип культуры, отличный как от византийской, так и от западноевропейской. Почти самодостаточный, обращенный скорее внутрь себя, чем вовне, он был более склонен к интуитивному, “сердечному” познанию, не-

¹ См. напр. Буланин Д.М. Античные традиции в древнерусской литературе XI – XVI вв. Munchen, 1993; Замалеев А.Ф. К вопросу об античных началах в древнерусской мысли // Лепты. Исследования по русской философии. СПб., 1996. С. 273-276; Зубов В.П. К истории аристотелевской традиции на Руси // Зубов В.П. Аристотель. М., 1963. С.332-349; Клибанов А.И. К проблеме античного наследия в литературе древней Руси // ТОДРЛ. Т. XIII. М. – Л., 1955. С. 158 – 182; Перетц В.Н. Сведения об античном мире в Древней Руси XI–XIV вв. // Гермес: Научно-популярный вестник древнего и нового мира. Т. 2. 1917. Т. 23. 1919.; Чижевский Дм. Платон в Древней Руси // Записки русского исторического общества в Праге. Кн. 2. Прага, 1930. С. 49–70; Шахматов М.В. Платон в Древней Руси // Записки русского исторического общества в Праге. Кн. 2. Прага, 1930. С. 49 – 70; Шахнович М.М. Сад Эпикура. Философия религии Эпикура и эпикурейская традиция в истории европейской культуры. СПб., 2002; Ryan F.J. Aristotle and Pseudo-Aristotle in Kievan and Muscovite Russia // Pseudo-Aristotle in the Middle Ages. The Theology and other texts / Ed. by J. Krayer, W.F. Ryan. L., 1986. P. 97–109; Thomson F.J. The reception of Byzantine Culture in Mediaeval Russia. Farnborough, Ashgate 1999.

² Роман Якобсон писал: «Изборник Святослава 1073 г.» – это энциклопедия, составленная в Болгарии при царе Симеоне (893-927), она удивляет «своей изощренностью и умелым перенесением на славянскую почву богатой и утонченной греческой теологической, философской и научной терминологии». Цит. по Якобсон Р. Основа сравнительного славянского литературоведения // Якобсон Р. Работы по поэтике. М., 1987. С.50.

³ См. напр. Подскальски Г. Христианство и богословская литература в Киевской Руси (988–1237 гг.). СПб., 1996. С. 434 – 440.

жели к интеллектуальному, к которому прибегал лишь с прагматическими целями (борьба с еретиками, хозяйственные и политические нужды). Такой тип знания не нуждается в университетах, их ведь на Руси никто не запрещал, но никто и не пытался основать¹. Различные школы (новгородская школа Лихудов, московская школа Федора Ртищева) также преследовали в основном практические цели, и, прежде всего – изучение языков. С этой же целью в Европу с XV века посылали русских студентов, которые затем выполняли дипломатические миссии или служили переводчиками.

Первые упоминания об Аристотеле появились на Руси с первыми книгами. Среди них были не только славянские переводы, но и книги на языках оригиналов (греческом, латинском, древнееврейском), часть из них переводилась². Характер этого перевода был таков, что сочинения порой значительно изменялись³, в них вносился новый смысл, а иногда переводчиками и редакторами даже добавлялись новые фрагменты. Впрочем, это характерно для любой культуры. Г.-Х. Гадамер отмечал, что “переводчик переводит не только на другой язык, но и принаравливает текст к особенностям иной культуры, переносит подлежащий пониманию смысл в тот контекст, в котором живет данный участник беседы... Поэтому всякий перевод уже является истолкованием; можно даже сказать, что он является завершением этого истолкования”⁴ Процесс усвоения и переработки Русью культурного достояния, накопленного христианским миром, проходил чрезвычайно быстро. Уже в ранних памятниках книжности появляются тексты с обособленной философской проблематикой⁵. Вполне возможно, что древнерусские книжники были знакомы не только с отдельными афоризмами античных философов, но и с их сочинениями⁶. Но переведен полностью был лишь «Энхиридион» Эпиктета⁷.

Характер отношения древнерусских книжников к античной философии во многом определялся особой трактовкой предмета и задач философии. Среди различных дефиниций философии, которые можно обнаружить в памятниках древнерусской книжности наибольшее распространение получило определение Кирилла (Константина Философа): “Понимание вещей божественных и человеческих, чтобы приблизиться человеку к Богу, насколько это возможно, и научиться через добродетели становиться таким, как Тот, кто сотворил его по образу и по-

¹ Стремление некоторых современных авторов рассматривать школы, и в частности школу братьев Лихудов в Новгороде, как университеты, автору публикации представляется необоснованным.

² См. Верещагин Е.М. История возникновения древнего общеславянского литературного языка. М., 1997.

³ См. напр. Камчатнов А.М. Лингвистическая герменевтика. М., 1995.

⁴ Гадамер Г.Х. Истина и метод. М., 1988. С. 447.

⁵ См. напр. Гаеврошин Н.К. «Изборник «Святослава 1073 г. и «Диалектика» Иоанна Дамаскина // Советское славяноведение. 1983. № 4; Юрченко А.И. Изборник 1073 г. Интерпретация основных древнерусских философских терминов // Вопросы языкознания. 1988. № 2.

⁶ Федор Карпов в послании митрополиту Даниилу цитирует «книгу нрав» Аристотеля, а также Овидия.

⁷ Опубликован Д.М.Буланиным. См. Буланин Д.М. Античные традиции в древнерусской литературе XI-XV вв. Munchen, 1993. С.96-136.

добию своему”¹. Здесь философия явно воспринимается как мудрость, а истинные философы как мудрецы, цель которых – благочестивая жизнь. Различие это часто подчеркивается в произведениях Максима Грека, который писал: “Время бо уже есть обратити просто на познание благочестия, а не яко же кичят аристотельстии философи, но предлагая догматы честныя и простыя истинны, не в помышлении ложных и образованиях геометрических., в них же ходившей не пользовавшейся, но от истинны далече заблудиша”². Фактически его слова повторяют популярную в средневековье цитату из Иоанна Златоуста: “По-настоящему, нам не следовало бы иметь и нужды в помощи Писания, а надлежало бы вести жизнь столь чистую, чтобы вместо книг служила нашим душам благодать Духа и чтобы, как те исписаны чернилами, так и наши сердца были исписаны Духом. Но так как мы отвергли такую благодать, то воспользуемся уже хотя бы вторым путем. А что первый путь был лучше, это Бог показал и словом, и делом”³.

Но не только приоритет мудрости над философией препятствовал распространению аристотелевской философии в восточнославянских землях, но и то, что активными приверженцами аристотелизма являлись главные противники православия – католики⁴: “Тем же убо и латыном подобаше, аще небольшую веру и честь богодухновенным божественным евангельским словесем праведно нещуют воздаяти, но елико имеют к первым глаголом от них удивляемаго Стагирита, глаголю же Аристотеля”⁵, – писал Максим Грек, который выступал против использования трудов античных философов для изучения святого Писания, как это делали его современники – гуманисты, и в частности испанский философ Хуан Луис Вивес (Juan Luis Vives) (1492 – 1540) в комментариях к августиновскому «De civitate Dei». Это связано с характерной для восточнохристианской традиции разделением философии на “внутреннюю” (богословие) и “внешнюю” (силлогистическая, аристотелевская философия). Богословие – “внутренняя церковная и богодарованная философия”, что отличает ее от изобретенной человеком “внешней” силлогистической философии. При этом “внутренняя” обращена “на познание благочестия”⁶ и рассматривает “догматы честныя и простыя истинны”, а “аристотельстии философии” в своих “помышлениих ложных и образованиях геометрических” (в послании Федору Ивановичу Карпову⁷ Максим Грек называет их также “внешним диалектическим ведением”) уводят от истины. “Богодарованная философия” – это путь, которым шли праведники. Они в отличие от “латынян” и их подражателей – иосифлян, познают Бога “верою токмо”. Эти

¹ Пространное житие Кирилла // Родник златоуструйный. Памятники болгарской литературы IX-XVIII вв. / Пер.с болг. и сост. И. Калиганова и Д. Польшванного. М., 1990. С.112.

² Послание Максимова ответное к королю о вере. На ересь латинскую зело силноя // Буланин Д.М. Переводы и послания Максима Грека: Неизданные тексты. Л., 1984. С. 214-215.

³ Беседа на Евангелие от Матфея // Св. Отца нашего Иоанна Златоуста . Творения. Т. 7. СПб., 1901. С. 5-7.

⁴ Отношение к протестантам было более умеренным, что объясняется в том числе и политическими причинами.

⁵ Послание Максимова ответное к королю о вере. На ересь латинскую зело силноя С. 215.

⁶ Максим Грек. Послание Сизигмунду // Буланин Д.М. Переводы и послания Максима Грека: Неизданные тексты. Л., 1984. С.214.

⁷ Сочинения преподобного Максима Грека. Ч.1. Казань, 1859. С. 347-376.

идеи развивал не только Максим Грек, они достаточно часто встречаются в древнерусских полемических произведениях, направленных против “латынян”. Так в “Епистолии на римлян в ней же сказание о Иакове брате Господне и о двоюнадесяте апостолу, како первое поставление бысть в священный чин”¹ автор выступает против человеческой премудрости, считая ее гордыней. Он вспоминает античных философов и естествоиспытателей, известных своей “мнимой” мудростью: Платона, Аристотеля и Галена: “Господь бо весть мудрость человеку. Никто же себе да не прельщает. Аще бо кто мнитса мудростию быти, кде... ритори, философы, кде премудрый Платон... Аристотель ревнитель закону, проказьству сосуд, кде Галинь врачеству сказатель, кощоньник тварем...”². В древнерусской традиции “художество” и прочие “мудрствования” – лишь “внешнее учительство”. Но и оно нужно, поскольку является подготовкой к истинному познанию, поэтому Максим Грек не отрицал необходимости знания античной философии, о чем говорит его обращение к авторитету философии в критике астрологии: “Ниже Сократ, ниже Платон, ниже Аристотель, мнящеися честнейши и истиннолюбейшии еллинских философов...”³.

Отношения к философии Аристотеля и других античных философов в России меняется лишь в конце XVI века, когда они из врагов православия и язычников (“мудрецов” с отрицательной коннотацией) превращаются в “стихийных христиан”. Отныне их называют “мудрецами”, а не “лукаво мудрствующими”. О перемене в восприятии античной традиции говорит и тот факт, что в XVII веке образы античных “мудрецов” появляются в русских церквях. Д. Сперовский писал: “... почти одновременно с образованием на верху иконостасов яруса с иконами страстей Христовых и апостольских появилось еще одно новое прибавление; это изображение сивилл и философов на тумбах внизу под местными иконами. Изображения философов на иконостасных тумбах сохранились в соборном храме Хутынского монастыря, в Николаевской церкви, что в Новгородском Отенском монастыре <...> эти изображения были совсем неизвестны в русской иконографии ранее XVI века”⁴. Наиболее известные изображения античных философов находятся в Благовещенском соборе Московского кремля⁵ и на южных дверях Успенского собора в Кремле, на фресках галереи московского Новоспасского монастыря, писанных в 1689 г. изографом Оружейной палаты Федором Зубовым с городскими мастрами-иконописцами. Иконографической основой этих фресок были «Пророчества еллинских мудрецов». В иконописных подлинниках XVII века даже появляется чин писания античных философов: “Платон. Рус,

¹ «Епистолия на римлян» (полное название «Епистолия на римлян в ней же сказание о Иакове брате Господне и о двоюнадесяте апостолу, како первое поставление бысть в священный чин») – памятник византийской литературы. В русских списках известен с XV в., часто встречается в составе сборников XV в. и Кормчих книг XVII в.

² Цит. по Епистолии на римлян // Попов А. Историко-литературный обзор древнерусских полемических сочинений против латинян (XI-XV вв.). М., 1875. . С 234.

³ Сочинения преподобного Максима Грека. Ч.1. Казань, 1859. С.417.

⁴ Сперовский Дм. О древнерусских иконостасах вообще и новгородских в частности. 1894 г./ Отдел письменных источников Новгородского Гос. Музея запovedника. Ф. 6. Оп. 1. Ед.хр. 13.

⁵ См. Памятники древнерусского искусства. Издание имп. Академии художеств. Вып. 2 – 3. СПб., 1909 – 1910.

кудряв, в венце; риза голуба, испод киноварь; рукою указывает во свиток. Сице рече: “Понеже благ есть и благословиению есть виновен, злым же никакоже”. Той же рече: Аполлон несть бог, но есть бог на небесех; ему же снити на землю и воплотиться от девы чистыя, в него же и аз верую; и по четырехстех летех по божественнем его рождестве мою кость осияет солнце”¹. А в «Степенной книге царского родословия» даже появляется легенда об обретении костей Платона. По преданию их нашли в царствование греческого царя Константина и матери его Ирины². Кости были крещены³.

При анализе вопроса о восприятии античной философии в Древней Руси можно выделить три основных проблемы: знали ли на Руси о существовании философа Аристотеля; читали ли его произведения, и была ли известна в сколько-нибудь целостном виде философия Аристотеля в Древней Руси до начала европеизации, т.е. до XVII века

Знали ли на Руси о существовании философа Аристотеля? Да, несомненно. Редко (почти никогда) какой-либо сборник изречений или историческое сочинение обходилось без упоминания его имени.

Читали ли древнерусские книжники произведения Аристотеля? Возможно, об этом говорят ссылки на конкретные работы Аристотеля, в частности на «Никомахову этику» в послании Федора Карпова митрополиту Даниилу. Был знаком с Аристотелем Андрей Курбский (правда, это знакомство состоялось, скорее всего, уже за пределами Руси), а в XVII веке аристотелевские произведения были в библиотеках царя Михаила Федоровича, боярина А.С. Матвеева, Д.М. Голицына, Симеона Полоцкого, Сильвестра Медведева (“две книги на польском языке Аристотелевы”⁴), Стефана Яворского, Феофила Кролика, Гавриила Бужинского. Были знакомы с произведениями Аристотеля переводчики Епифаний Славинецкий и Николай Спафарий. Кроме того, с произведениями Аристотеля могла быть знакома и еще какая-то часть русских читателей, поскольку они хранились в Патриаршей и Типографской библиотеках, в библиотеках Посольского и Аптекарского приказов⁵. Русские студенты могли познакомиться с его работами в немецких университетах, а также в Краковском университете. Реституция этого польского университета в 1399 г. сделала возможным организовать преподавание там на самом высоком европейском уровне, и, как известно, там достаточно ак-

¹ Буслаев Ф.И. Древнерусская народная литература и искусство. СПб., 1861. С. 360–365.

² Степенная книга царского родословия // Полное собрание русских летописей. Т. XXI. С. 166–167.

³ Под «крещением» здесь очевидно подразумевается определенный обряд захоронения останков, принятый в греческой церкви. Согласно ему очищенные от тлена кости усопшего захоранивались в комматории, при этом совершалось богослужение, во время которого происходило омовение костей родостамной. См. Голубинский Е.Е. история Русской церкви. Т. 1. Ч. 2. М., 1997. С. 454–455; Мусин А. «Приручение смерти» в Древней Руси (культурная и святоотеческая антропология в изучении русской культуры) // Антропология религиозности. Альманах «Канун». Вып. 4. С. 16–70.

⁴ Прозоровский А. Сильвестр Медведев // Чтения в Обществе истории и древностей Российских. Кн. 2. М., 1896. С. 115.

⁵ См. Книга в России в XVII в. Л., 1970; Сапунов В.В. Античная литература в русских библиотеках XVII в. и московское барокко // Русские библиотеки и их читатели. Л., 1983. С. 73–80.

тивно изучались латинские переводы Аристотеля, и в частности трактат «De anima»¹. Кроме того, в Краковском университете в XV веке была очень популярна «Philosophia pauperum» – свод текстов Аристотеля и Альберта Великого². Но еще ближе к России находились киевские учебные заведения, которые стали еще более доступны после объединения Украины с Россией. В основе их учебных курсов лежали методические приемы иезуитов³. Среди философских систем преподаватели Киево-Могилянской Академии отдавали явное предпочтение аристотелианству с явным привкусом томизма. Они пользовались латинскими комментированными переводами⁴ Аристотеля Коимбргского иезуитского колледжа (Commentarii Collegii Conimbricensis). То же самое можно было наблюдать и в основанной в 1678 г. в Москве Славяно-греко-латинской Академии, где читали братья Лихуды, получившие образование в Падуе. Впрочем, не только для России XVII века, но и для Запада это издание было аристотелевской энциклопедией, в которой филологический комментарий дополнялся историко-филологическими экскурсами. Так, коимбргское издание «Физики», комментированное Эммануилом де Го (1547 – 1593), переиздавалось в XVII веке неоднократно. До нашего времени дошло два древнерусских перевода этого издания «Физики»⁵. Терминология перевода вполне понятна и верна: affectio – страсть; causa – вина (причина – Т.Ч.); modus – наклонение, ordo – чин (порядок – Т.Ч.); qualitas – качество; quantitas – количество; ratio – разум; substantia – существо. Также хорошо понятен и фрагмент комментария: “А Иераклит (Гераклит – Т.Ч.) прозванием Темный один бяше у нарочитых философов, о немже памятное поведает, яко покоя в дому не имяше плакаша, якоже и Демокрит рыдаше; яко иному вся, яже чиним, злострадания, иному грубость видяхуся...”⁶. Но перевод все же не всегда ясен, и читатель списка на листе 84 приписал: “много препишующими наглупствовано”.

Что же касается переводов с греческого, то о них мы ничего не можем точно утверждать. Так, исследователи считают, что Федор Карпов использовал сочинения Аристотеля не в греческом, а в латинском переводе⁷, и, скорее всего он поль-

¹ См. напр.: Kuksewicz Z. Głowne źródła “Komentaza do De anima” Jana z Głogowa. Warszawa, 1963.

² См. Korolec J. Filozofia moralna. Wrocław, 1980.

³ См. Стратий Я.М., Литвинов В.Д., Андрушко В.А. Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской Академии. Киев, 1982; Vucinich A. Science in Russian Culture. A History to 1860. L., 1965. P. 10-37.

⁴ Комментарий облегчал понимание перевода, разбор неясных мест, особенно хорошим подспорьем филологический комментарий был для переводчиков. Известно, что Арсений Суханов (ум. 1668), делавший по указанию Никона закупки книг для книжной sprawy на Афоне, привез в Москву три рукописных «Физики», одну печатную, а также «Историю животных», опубликованную во Флоренции.

⁵ Подробнее см. Зубов В.П. «Физика» Аристотеля в древнерусской книжности // Известия АН СССР. VII серия. Отделение общественных наук. 1934. № 8. С. 635–652.

⁶ Зубов В.П. Указ. соч. С. 642.

⁷ См. Флоря Б.Н. О некоторых аналогиях в развитии древнерусской и западноевропейской общественной мысли в эпоху средних веков // La cultura spirituale russa. A cura di Luigi Magarotto e Daniela Rizzi. Trento, 1992. С. 317–338.

зовался работами западных аверроистов¹. Именно латинские переводы Аристотеля были и в коллекциях русских книголюбов², так в уже упоминавшейся коллекции книг Матвеева хранился “Аристотель. Малые натурфилософские произведения (с объяснениями Скота)” (Краков. Изд. И. Халлера, 1517)³, а в сборнике, составленном в скриптории Афанасия Холмогорского имеются выписки из “книги десятой нравов” Аристотеля, на славянском, греческом и латинском языках⁴. Первые переводы произведений Аристотеля («Физика»⁵ и «Экономика»⁶), сделанные во второй половине XVI века были переводами с латинского и польского языков, да и то чаще всего это были переводы не самого Аристотеля, а комментированных латинских переводов или переложений. Первый перевод с греческого «Аристотеля о гражданском учреждении книга II» (вторая книга «Политики») был опубликован только в 1757 году⁷.

Была ли известна в сколько-нибудь целостном виде философия Аристотеля в Древней Руси до начала европеизации, т.е. до XVII века? Нет. Труды Аристотеля были известны фрагментарно. Однако эти фрагменты были щедро рассыпаны по популярным среди древнерусских книжников сочинениям. Во-первых, ссылки на Аристотеля и его натурфилософские сочинения постоянно встречаются в «Шестодневках». Их составители были вынуждены, толкуя первую книгу Бытия, обра-

¹ См. *Freydank D.* Zu Wesen und Begriffbestimmung des russischen Humanismus // *Zeitschrift für Slavistik*. 1968. № 1. S. 103–104.

² В XV–XVI вв. в России знатоков греческого языка практически не было, гораздо проще дело обстояло с латинским, который был необходим для внешнеполитической деятельности. Так, Максим Грек, специально вызванный в качестве знатока греческого, был вынужден общаться со своими русскими коллегами на латинском языке. Столь прохладное отношение к языку восточно-христианской патристики в стране, входившей в зону влияния византийской цивилизации объясняется тем, что на Руси не столь много переводилось с греческого, да и огромная доля византийского культурного наследия попала на Русь через Болгарию, где вплоть до турецкого нашествия шла активная переводческая работа. Изучение греческого языка было основной заботой тех, кто ратовал за создание специальных переводческих школ, подобных школе Федора Ртищева.

³ *Чистякова Е.В.* Боярская библиотека середины XVII в. // *Проблемы истории русской книжности, культуры и общественного сознания*. Сб.н.тр. / Под ред. Е.К. Ромодановской. Новосибирск, 2000. С. 252 – 258.

⁴ *Алексеев М.П.* Эразм Роттердамский в русском переводе XVII в. // *Славянская филология*: Сб. Ст.: IV Международный съезд славистов. М., 1958. Т. 1. С. 40.

⁵ См. *Зубов В.П.* «Физика» Аристотеля в древнерусской книжности. С. 635 – 652.

⁶ Автором одного из переводов был Федор Григорьевич Богданов (2-я пол. XVII в.) – стольник, переводчик. В 1676 г. в Москве он перевел с польского труд Петриция по экономике (Petrycy Sebastian. *Ehonomika Arystotelesowa albo raczej nauka domowego gospodarstwa*. Krakow, 1601, 1618) – «Экономики Аристотелевой, сиречь домостроения... книги двои», снабдив его своим прибавлением («приданием») – о семье, о воспитании. Перевод не получил широкого распространения, известен в нескольких списках XVII (собр. Баузе, № 268 и 233) и XVIII вв. (РГБ. Собр. Пискарева. № 627). См. *Каразин В.* Каталог славяно-русским рукописям (погибшим в 1812 году) профессора Баузе // *ЧОИДР*. 1862. Кн. 2. Смесь, с. 64, 67; *Моисеева Г.Н.* “Собрание российских древностей” профессора Баузе // *ТОДРЛ*. Л., 1980. Т. 35. С. 332.

⁷ Перевод, сделанный Г.А. Полетикой был опубликован в журнале «Ежемесячные сочинения» (июнь, 1757). Кстати, переводы этой книги Аристотеля запрещались в России уже в XIX веке. В «Общем алфавитном списке на французском языке запрещенной иностранной цензурой безусловно и для публики с 1815 по 1853 гг.» (СПб., 1855) значится под № 106 “La morale et la Politique d’Aristote” (2 vols. Paris, 1824).

щаться к наиболее авторитетным в античном мире натурфилософским сочинениям – трудам Аристотеля. И более поздние натурфилософские сочинения часто также приписывались Аристотелю, так в 1677 г. переводится произведение «О частях человеческого тела», более известное как «Проблемата Аристотеля о частях человеческого тела». Это польская переделка средневекового псевдоаристотелевского трактата «*Problemata Aristoteles*», созданная Андреем из Кобылина и впервые изданная в 1535 г.¹ Во-вторых, это сборники изречений² (флорилегии), наиболее популярным флорилегием на Руси была переведенная с греческого «Пчела». В-третьих, это историософские сочинения, которые порой описывали не только историю человечества, но и устройство мироздания, по сути, являясь энциклопедиями. Их авторы, рассуждая о дохристианском мире, вспоминали и Аристотеля с Платоном, которые упоминались, прежде всего, как монотеисты, предсказавшие приход Спасителя. В-четвертых, это собственно аристотелевские сочинения. Хотя Аристотель часто упоминался как еретик, однако произведения Аристотеля были источником знаний о праве, нравственности и о жизни тварного мира. В Западной Европе дискурс власти, начиная с XIII века, во многом основывался на аристотелевских сочинениях комментированных Ибн Рушдом³. Западная Европа открыла аристотелевскую «Политику» в 1260 г. и её идеи стали “антидотом” абсолютистским доктринам римского права и папистским канонам законности. Последователи Аристотеля рассматривали государство как естественную для общественной природы человека форму существования, основной функцией которой является достижение счастливого существования для общества⁴.

Благодаря сохранившимся описаниям книжных собраний нам известно, что наибольшее распространение аристотелевские сочинения в России получили в среде “власть имущих”, т.е. князей светских и князей церкви. Обращаясь к ним, Симеон Полоцкий писал:

Кто есть царь и кто тиран, хощеш ли знати
Аристотеля книги потщися читати
Он разнствие обою сие полагает:
Царь подданным прибытков ищет и желает.
Тиран паки прижитий всяко ищет себе,
О гражданстей нимало печален потребе⁵.

По книгам, которые приписывались Аристотелю, они учились не только подбирать свое окружение и править, но и вести правильный образ жизни. В «Сказании», входившем в состав «Врат Аристотелевых», значительная часть отведена рассказу о том, как “еллинский” философ контролировал свой сон, сокращая

¹ См. *Andrzej Z Kobylina.* Gadki o skladnosci czlonkow czlowiecznych. Krakow, 1893.

² См. *Снепанский М.Н.* Переводные сборники изречений в славянорусской письменности: Исследования и тексты. М., 1904.

³ См. напр. *Renna Th.* Aristotle and the French monarchy (1260-1303) // *Viator. Medieval and Renaissance Studies*. Berkeley, Los Angeles, 1978. P. 309-314.

⁴ См. *Baszkiwicz J.* Panstwo suwerene w feodalnej dktrynie. Warszawa, 1964; *Lagarde J. De.* La naissance de l’esprit laique au declin du Moyen Age. Т. II. Paris, 1948.

⁵ *Симеон Полоцкий.* Избранные сочинения // Изд. подгот. И.П.Еремин. М.; Л., 1953. С.18.

самую глубокую фазу сна с помощью медного яблока, которое падало в “умывальницу” и “буди яко не хотяи сна. И то была мера времени сна его”¹. Обращение здесь к Аристотелю не случайно. Именно со времени обращения европейских схоластов к Аристотелю, чьи трактаты о снах («О гадании по снам») стали широко известны благодаря трудам Альберта Великого и Фомы Аквинского, в источниках отмечается возрастание упоминаний о сновидениях². В XII веке тема сновидений перестает быть опасной, и сны чаще воспринимаются как божественное откровение, нежели чем дьявольское наваждение. А через пару сотен лет начинается настоящий бум сонников («Лунные сонники», «Сонник Давида»³), судя по различным источникам (в том числе и по индексам “отреченных” книг⁴), эти произведения были известны и на Руси. Вообще для арабской и латинской традиций было характерно представление об Аристотеле как о знатоке тайных знаний⁵ (в эзотерических трактатах его имя часто соседствовало с именем Гермеса), что, впрочем, вполне вписывалось в средневековое представление о мудреце.

В России, как и на Западе, большое распространение получили псевдоаристотелевские сочинения. К ним относят сочинения, приписываемые традицией Аристотелю, но на самом деле созданные в средние века, когда множество произведений, созданных анонимными авторами, приписывались какому-нибудь известному философу, богослову или святому (особенно хорошо известны сочинения Псевдо-Дионисия Ареопагита, Псевдо-Беды, а также множество сочинений, атрибутируемых в Средневековье Альберту Великому⁶). Так, например ни европейцы, ни арабы долго не были знакомы с аристотелевской «Политикой», но среди них была очень популярна псевдоаристотелевская «Книга политики», известная также как «Тайна тайн» («Тайная тайных») или «Врата Аристотелевы». Её начальный текст сложился на востоке в VIII- XI вв.⁷ (в России они были известны точно с XVв.⁸). Эта книга была широко известна и в Западной Европе⁹, возможно, ее использовал в своей работе над трактатом «Государь» Николо Ма-

¹ Цит. по *Сперанский М.Н.* Аристотелевы врата или Тайная Тайных. СПб., 1908.С.240.

² См. напр. *Wittmer-Butsch.* Zur Bedeutung von Schlaf und Traum im Mittelalter // *Medium aevum quotidianum.* Sonderband 19. Krems, 1990.

³ *Fischer S.* The complete medieval dreambooks. A multilingual, alphabetical “Somnia Danielis”. Frankfurt a. M., 1982.

⁴ «Отреченные» книги были популярны в Древней Руси, но если апокрифы были в ходу уже с XI века, то основная масса эзотерической литературы («Трепетники», «Молнияники», «Громовники», «Коледарники» и т.д.) стала поступать в XV веке, чему способствовало увеличение контактов с Западом, а также все возрастающий интерес к тайнам телесного мира.

⁵ См. напр. *Burnett C.* Arabic, greek, and latin works on astrological magic attributed to Aristotle // *Pseudo-Aristotle in the Middle Ages. The Theology and other texts* / Ed. by J. Krayer, W.F. Ryan. L., 1986. P. 84 – 96.

⁶ См. напр. *Kibre P.* Alchemical Writings Ascribed to Albertus Magnus // *Speculum.* 17. 1942. P. 499 – 518; *его же.* An Alchemical Tract Attributed to Albertus Magnus // *Isis.* 35. 1944. P. 303 – 316.

⁷ См. *Псевдо-Аристотель.* Сирр аль-асрар (Тайна тайн), или Китаб ас-сийяса фи табдир ар-рийяса (Книга политики) // Аль-Усуль аль-юнанийя ли-н-назарийят ас-сийясийя фи-ль-Ислям. (Греческие истоки политической теории в исламе). Публ. Фбд-ар-Рахмана Бадави. Ч. 1. Каир, 1954..

⁸ См. *Клибанов А.И.* Реформационные движения в России в XIV-XVI вв. М., 1960. С.348.

⁹ См. *Pseudo-Aristotle the Secret of secrets. Sources and unfluences* / Ed. By W.F. Ryan. L., 1982.

киавелли, поскольку отдельные фрагменты этих произведений обладают несомненным сходством¹. В России прямое или косвенное цитирование встречается со времен правления Ивана Грозного. Мы можем встретить его в посвященных проблемам власти «Большой челобитной» Ивана Пересветова, где тот излагает “мудрость греческих философов и латинских Дохтуров”, вывезенные им из Литвы². В пересветовском «Сказе о Магмете салтане»³ (Мухаммаде II – покорителе Византии), где постоянно встречается цитирование из «Тайн», повествуется о “Магмете-салтане”, который “был философ мудрый по своим книгам по турецким, а се греческия книги прочел, написавши слово в слово по-турецки, ино великия мудрости прибыло у Магмета-царя”. Действительно, Мухаммад читал Платона, Аристотеля и исторические труды, он считался знатоком античной литературы. Именно из нее он черпал свои знания по управлению государством. Пересветов в своих сочинениях особо указывает на необходимость укрепления власти государя, усилению его контроля над знатью, и улучшением положения армии. “Гроза” и “правда” Магмета-салтана рассматриваются как положительные качества, в отличие от погубившей Византию кротости императора Константина XI Палеолога. Хорошо был знаком с этим памятником и Иван Грозный. В «Первом послании А.М. Курбскому» он пишет: “Кто убо и желает такового ефиопскаго лица видети? Где же убо кто обрящет мужа правдива и зыкры (голубые – Т.Ч.) очи имуща? Понеже вид твой злолукавый и твой нрав исповедует!”⁴. В физиогномической части «Тайной Тайных» Аристотель прямо предостерегает правителя: “Стережися всякого, имуще око зекро”⁵, поскольку светлоглазые (сероглазые или голубоглазые) люди считались ненадежными помощниками. Впрочем, и оппонент Грозного – Курбский, скорее всего, опирался на этот памятник в своих рассуждениях о государственном правлении. Не была забыта «Тайная Тайных» и в конце XVII века, об этом говорит его цитирование в переписке царя Алексея Михайловича⁶, да и в «Соборном уложении 1649 года» ощущается влияние идеи «Тайн» о равенстве всех перед законом, а также о том, что правитель должен выдвигать незнатных людей, которые будут ему обязаны всем, и использовать торговцев и иностранцев как шпионов⁷. В древнерусских рукописях это псевдоаристотелевское сочинение именуется «Аристотель премудрый», «Книга, нарицаемая тайны»⁸, а также «Врата аристотелевы»⁹. Как считает боль-

¹ См. *Игнатенко А.А.* Интрига в арабо-исламской культуре эпохи средневековья (по материалам «княжских зеркал») // *Политическая интрига на востоке.* М., 2000. С. 103–143; *Ryan W.F.* The Secretum Secretorum and the Muscovite Autocracy // *Pseudo-Aristotle. The Secret of Secrets. Sources and influences* / Ed. by W.F.Ryan. L., 1982. P. 118.

² Памятники литературы Древней Руси. Конец XV – первая пол. XVI в. М., 1984. С. 602–625.

³ См. Сочинения И. Пересветова / Подг. текста А.А. Зимин. М.; Л., 1956.

⁴ Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским / Подг. текста Я.С. Лурье, Ю.Д. Рыков. М., 1981. С. 43.

⁵ Цит. по *Сперанский М.Н.* Аристотелевы врата или Тайная Тайных. С. 175.

⁶ См. напр. *Барсуков А.* Род Шереметевых. СПб., 1884. Кн. 4. С. 422–423.

⁷ Соборное уложение 1649 года / Ред. М.Н. Тихомиров, П.П. Епифанов. М., 1961. С. 68.

⁸ См. *Буланин Д.М.* Тайная Тайных // *Словарь книжности и книжников Древней Руси.* Вып. 2. Ч. 2. Л., 1989. С.427–430.

⁹ Впрочем, скорее всего «вратами» называлась гадательная вставка, входившая в состав древнерусских списков «Тайн», и именно вставка эта была под запретом, сами же «Тайны» никогда не

шинство современных исследователей, древнерусская версия «Тайная Тайных» восходит к краткой редакции арабского оригинала VIII – X вв. через еврейский перевод XII – XIII вв. аль-Харизи¹. Как считает большинство современных специалистов, перевод на древнерусский язык был осуществлен в Литовской Руси². В XVI веке происходил исход евреев из Испании. В России в это время не существовало большой еврейской общины ни в Москве, ни в Новгороде, но она была достаточно большой в Польско-Литовском государстве. Польшу и Литву отличала религиозная терпимость, и там находили себе прибежище сторонники различных христианских конфессий, а также иудеи и мусульмане. Возможно, именно там и осуществлялись известные нам по древнерусским спискам, переводы «Логики» Маймонида, «Шестокрыла» и других книг. Возможным переводчиком «Тайная Тайных» был Авраам Ребичкович – крещеный еврей, который жил в Литве в начале XVI в. Как от западноевропейских, так и от еврейских вариантов³, древнерусские списки отличаются рядом особенностей. В древнерусские списки помещена вставка о лечении коня Александра Македонского Буцефала; они предваряются сказанием «О сотворении книги сей», ономантической вставкой из «Мучения Дмитрия Солунского»⁴, а кроме того некоторые списки (в том числе и опубликованный М.Н.Сперанским) оканчиваются «Сказанием о еллинском философе, о премудром Аристотеле», представляющем собой переработанный и сокращенный перевод жизнеописания Аристотеля Диогена Лаэртского. Еврейского перевода Диогена Лаэртского не существовало, следовательно «Сказание» – перевод с греческого, либо с латыни⁵. «Сказание о еллинском философе о премудром Аристотеле» достаточно точно передает полумифический образ древнегреческого мудреца – знатока правильной жизни и воспитателя невероятно популярного на Руси “объединителя Вселенной” Александра Македонского: “При Аминфе царе макидонсте бысть еллинский философ Аристотель Премудрый, учитель Александра царя макидонскаго, ученик же бе Платона философа Еллинскаго. Иже всех преизыде в научении платонски учениковъ премудростию и разумом и всякими философскими и риторскими учении и наказании, любим же бе и знаем Аминфием царем для премудрости и разума его. Бе же сей Аристотель

запрещались на Руси. Поэтому их отнесение к «отреченным», т.е. запретным книгам представляется весьма сомнительным.

¹ Об этом говорят: еврейские слова, встречающиеся в русском тексте; обозначения дней недели, что характерно для еврейских текстов; деление не на главы, а на врата. Деление на врата встречается в «Логике» Моисея ибн Маймона (1135-1204), еврейского философа, творившего в арабоязычной Испании, известного в средневековой Европе как Маймонид.

² Буланин Д.М. Древняя Русь // История русской переводной художественной литературы. Т.1. / Отв. ред. Ю.Д.Левин. СПб., 1995. С. 59.

³ Еврейский вариант *Secreta Secretorum* опубликован: *Gaster M. The Hebrew Version of the Secretorum Secretorum // Journal of the Royal Asiatic Society. London, 1907. Oct. Jan.*

⁴ В. Райэн считает, что наличие этой вставки говорит о интересе к оккультным наукам в Древней Руси. Восприятие «Тайной тайных» как гадательной книги подтверждает и тот факт, что ее списки в рукописях часто объединяются с «Планетниками», «Громниками» и другими гадательными книгами. См. Райэн В. Древнерусский перевод жизнеописания Аристотеля Диогена Лаэртского // *Slavia*, гоѡ.37, сеѡ.2. Praha,1968. С.349-355.

⁵ См. Райэн В. Древнерусский перевод жизнеописания Аристотеля Диогена Лаэртского // *Slavia*, гоѡ.37, сеѡ.2. Praha, 1968. С.349-355.

премудрый от страны стагеритския. Отца же богата и славна мужа именем Ничемача”¹.

Согласно открывающему трактат «Тайная Тайных» «Сказанию о сотворении книги сея», он написан Аристотелем для Александра Македонского, который “впал в гордыню” и “уклонился от добродетели”. «Сказанием», как это часто делалось в древнерусских поучениях, сразу “задается” социальный статус предполагаемого читателя и логика построения произведения. Фактически перед нами учебник социальной адаптации. Из него мы можем узнать, что могло интересовать царственного читателя того времени. Во-первых, это рекомендации по управлению государством. Помимо темы власти, составителя «Тайной Тайных» интересовали проблемы самовластия, ума, разума и души, которые были актуальны для читателей XV-XVI вв. Подход к их разрешению говорит о том, что составители «Аристотелевых врат» были знакомы с пневматологическими концепциями². Пневматология оказалась близка древнерусской традиции, почерпнувшей её теоретические основы из произведений отцов церкви³, а также из произведений последователей Галена. С пневматологией связана и физиогномика, также восходящая к трудам Аристотеля. Весьма популярная в эпоху античности она не была забыта и в Средние века⁴. Возможно, этому способствовал и тот факт, что отцы церкви, и в частности Немезий, епископ Емесский (трактат «О природе человека»), интересовались физиогномикой. Они исходили из того, что поскольку душа и тело связаны, то и движения души связаны с жизнью тела, а духовность с телесностью. Определенные сочетания стихий создают не только внутренний, но и внешний облик человека, поскольку образуют определенный психосоматический тип. Знание физиогномики в эту эпоху считалось важным для властителя, который должен был уже по одному внешнему виду определять человеческие качества своих подданных.

Итак, судя по тому, что можно обнаружить при беглом обзоре древнерусских источников, восприятие Аристотеля в древнерусской культуре было обусловлено спецификой понимания философии как мудрости, а также особенностями трансляции античной культуры, которая происходила опосредованно, поэтому отечественные книжники преимущественно получали либо уже готовые славянские переводы, либо использовали комментированные латинские переводы и сборники афоризмов. В отличие от Западной Европы, где нужды догматики и богословия способствовали развитию аристотелизма, в России, где догматика не разви-

¹ Цит. по Сперанский М.Н. Аристотелевы врата или Тайная Тайных. С.240.

² Пневматология – учение о жизненном духе (πνευμα), который притягивается легкими человека, переходит в кровь и, распределяясь через нее по всему телу, способствует течению психофизиологических процессов. Отцом этого учения считают Аристотеля, разработано оно было стоиками, а научно оформилось у Галена (II в. н.э.), чьи труды прочно вошли в медицинский обиход средневековья. Подробнее см. Терновский В.Н. Клавдий Гален и его труды // Клавдий Гален. О назначении частей человеческого тела. М., 1971. С.1-29.

³ О пневматологии отцов церкви см. например Владимирский Ф.С. Антропология и космология Немезия, епископа Емесского в их отношении к древней философии и патристической литературе. Сергиев Посад, 1913.

⁴ О физиогномике в античности и в средневековье подробнее см. работу Evans E. Physiognomics in the Ancient world // *Transactions of the American Philosophical Society. V. 59. Part 5, 1969.*

валась вплоть до XVI века, произведения Аристотеля интересовали лишь очень узкий круг образованных людей, знакомых с ним, возможно, по греческим подлинникам, либо по латинским переводам. Это были работы натурфилософского характера, сочинения по практической философии (морали и праву), метафизические и логические сочинения не пользовались популярностью у русского читателя. Основную часть книг, известных в Древней Руси как аристотелевские, составляли на самом деле работы анонимных авторов, приписываемые Аристотелю, но в этом Россия не отличалась от Западной Европы, где они также имели широкое хождение. Эта литература, как и латинские переводы Аристотеля, стала активно поступать в Россию с XVI века, а в следующем столетии редко какая серьезная русская библиотека обходилась без латинского перевода Аристотеля или его польского переложения.

М. Беккер

ВИЛЬГЕЛЬМ ГЁРДТ КАК ИСТОРИК РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Российско-германские связи в области философии очень давние, тесные и глубокие. Если коснуться XX века, то будет не лишним отметить, что в области философии на отношения между Россией и Германией влияли имевшие место политические события. Они во многом обуславливали те идеологические трюки, которые накладывали свой отпечаток на оценку других культур, всевозможных научных и философских теорий. Хотя в отношениях между разными культурами мы всегда встречаем столкновения различных мировоззрений и укладов жизни, важно отметить, что в отношениях между Россией и Германией, участвовавших и переживших в XX веке две мировые войны, особую роль играло различие в идеологиях и в устройстве политических систем. При этом Германия и Россия нередко стояли на крайне полярных позициях. Это сказывалось в том числе и на философии, однако было бы ошибочным полагать, что “русская” философия резко противопоставляла себя философии «немецкой». Нередко случалось, что интеллектуальная общественность одной страны, наоборот, поддерживала те или иные философские начинания, которые не получали признания на родине. Например, русская дореволюционная философия, а позднее и философия русской эмиграции, не признаваемая в Советском Союзе, получила возможность своего дальнейшего развития именно в Германии. В то же время в Советском Союзе в 30-ые годы началось издание полного собрания сочинений Маркса и Энгельса на немецком языке, которое в тогдашней Германии было бы немислимо.

Сложная ситуация для занятий русской и немецкой философией сложилась сразу после окончания второй мировой войны. С одной стороны, в Германии, ввиду ее поражения в войне и всемирно осуждаемого фашизма, остро встал вопрос об «ответственности» немецких философов и немецкой философии в целом, соединившей в себе в XIX – первой половине XX вв. большинство европейских философских течений; с другой стороны, в России, после победы в войне, которую расценивали и как победу идеологии и идеологически организованного государства, и как утверждение превосходств “русской нации”, несмотря на углубленное изучение широкого спектра традиций русской культуры и искусств (и других советских народов), по идеологическим причинам отказывались от продолжения русских национальных философских традиций.

Вильгельм Гёрдт, известный историк русской философии в Германии, получил свое философское образование в конце 50-ых годов. Он вырос в сложной послевоенной обстановке разделенной Германии, в условиях неоднозначного отношения к Советскому Союзу и к русской традиции. Сразу после учебы он работал в Бохумском университете, а с 1974 г. по 1987 г. в университете города Мюнстер (Вестфалия) получил должность профессора и заведующего кафедрой, созданной специально для него. В ФРГ эта кафедра была единственной кафедрой философии «с особым акцентом на изучение восточноевропейской философии». В 1987 г. В. Гёрдт выходит на пенсию, а в 1988 г. закрывают и ранее возглавляемую им кафедру. Закрытие кафедры, санкционированное правительством

земли «Северный Рейн (Вестфалия)», было связано не только с финансовыми причинами, но и с происходившим тогда преобразованием всей университетской структуры, в которой более не предполагалась необходимость преподавания русской философии. С одной стороны, это было обусловлено тем, что в Советском Союзе было время перестройки, и в университетах уже начали преподавание русской дореволюционной философии, а также философии русской эмиграции. С другой стороны, постановление правительства земли Северный Рейн (Вестфалия) о закрытии кафедры в университете учитывало также и тот факт, что несмотря на 14 лет истории этой кафедры в университете Мюнстера и несмотря на влияние русской философской эмиграции на немецкие кафедры философии, русская философия так и не получила широкого признания на философских факультетах Германии. Вне всякого сомнения, это не относится к деятельности заведующего кафедрой философии в университете Мюнстера, поскольку профессор Вильгельм Гёрдт больше чем кто либо иной в Германии после 1945 г. посвятил себя делу изучения русской философии и ее распространения в Германии.

Все это подтверждается тремя самыми значимыми публикациями В. Гёрдта: «Die allseitige universale Wendigkeit (gibkost') in der Dialektik V. I. Lenins» («Всеобщая универсальная гибкость в диалектике В. И. Ленина», 1962 г., диссертационная работа), «Vergöttlichung und Gesellschaft. Studien zur Philosophie von Ivan V. Kireevskij» («Обожествление и общество. Исследования по философии И. В. Киреевского», 1968 г., габилитационная работа) и «Russische Philosophie. Zugänge und Durchblicke» («Русская философия: Подходы и перспективы», 1984 г., повторно издана в 1995 г.). Кроме этих важнейших научных работ Гёрдт издал собрание текстов советской философии (1964 г.) и русской философии (1989 г.), переведенных на немецкий язык. Хотя второе издание его «Фаустовского наброска» о русской философии давно уже распродано, а сама работа пользуется достаточно большим спросом у интересующихся философией людей, знакомство с русской философией в среде немецких интеллектуалов чрезвычайно поверхностно. Об этом обстоятельстве, помимо прочего, свидетельствует ответ Ю. Хабермаса, приехавшего в 1989 г. в Москву, на вопрос о том, как он относится к русской философии. Хабермас сослался на недостаточное знание русского языка и отсутствие у него интереса к переведенным на немецкий язык советским марксистским работам. Он добавил, что ему, как и другим философам, совсем мало известно о русской философии и хотя в Германии есть знатоки русской философии, у него нет с ними никаких связей. Спустя год В. Гёрдт написал об этих словах Хабермаса следующее: «Не ясно, стоит плакать или, наоборот, смеяться по поводу такого его объяснения, тем более в настоящей обстановке. Однако так же как и он на этот вопрос ответили бы практически все немецкие философы. Можно, да и позволительно ли вообще, примириться с этим? Не должны ли немецкие – или западные философы в целом – по крайней мере постараться и хотя бы отчасти обратить свое внимание на духовный мир России, который все больше и больше приобретает значение для всех нас? Больше «открытости» было бы здесь полезным! Если немецкие философы не считают важным устранить свое безразличие к этому предмету, тогда некоторые их суждения не должны удивлять. Можно упомянуть здесь тот курьезный случай, что сентенцию Горбачева

«кто опаздывает, того жизнь наказывает» совершенно серьезно принимают за «воскрешение» философии жизни в России (именно так выразился Ф. Фельман в «Frankfurter Allgemeine Zeitung» 3 января 1990 г.). Более того, выражение Горбачева укладывается как раз в рамки теории марксистской диалектики как «всеобщей универсальной гибкости» понятий».¹ Замечания В. Гёрдта о понятии гибкости отсылают, собственно говоря, к его работам 1962 г.

Понятие «гибкость» в исследованиях В. Гёрдта

В то время, когда многие философы на Западе вообще не обращали внимания на марксистскую философию в Советском Союзе из-за ее «философской недостаточности», Гёрдт обстоятельно исследовал советскую философию, причем его отношение к ней не было отрицательным. Мы сможем лучше оценить ее достижения, если рассмотрим их в рамках уже намеченной в общих чертах ситуации с русской философией после 1945 г. в Германии. В. Гёрдт анализирует в своей диссертации «Всеобщая универсальная гибкость в диалектике В. И. Ленина» сходства и различия в философских построениях Н. О. Лосского и В. И. Ленина. Во введении к этой работе он пишет: «Это исследование должно быть первой частью более широкого рассмотрения соотношения традиции и прогресса в русской мысли. [...] Ленина можно назвать важнейшим прогрессивным мыслителем русской философии, а Лосского – философом, который, напротив, самое существенное для своих размышлений заимствовал из традиции русской философии и остался ей верен во всех своих мыслях и концепциях. Точки соприкосновения, сходства и различия в философских построениях Лосского и Ленина мне кажутся важными ввиду предполагаемого единства русской философии, крайне раздвоенной в настоящее время. Это расщепление, четко наметившееся уже в XIX веке, закрепляется из-за политических событий и в XX веке. Несомненно, русский философский мир многослоен, и потому требуется дать более точное определение того, что здесь считать традицией, а что – прогрессом. Их можно сопоставить и рассмотреть в разных плоскостях. Однако исследования «соотношения традиции и прогресса» на почве русской философии будут, как мне кажется, наиболее плодотворными и результативными, если начать со сравнения Лосского и Ленина. Это дало бы нам возможность получить такие выводы, которые, по всей вероятности, позволят нам установить нечто цельное».²

В результате автор приходит к следующему заключению: «...но если уж так аргументировать, если все это трактовать как своего рода субъективную гибкость, то сама эта гибкость свидетельствует о том, что материалистическая теория диалектики уже в себе содержит зародыш собственного отрицания. В «позитивности» практических выводов из этой теории, в процессе их реализации буквально кричит о себе «негативность» действительности. Оказывается, что смысл действительности дает о себе знать в том числе и в социалистическом лагере,

¹ Goerd W. Renaissance der russischen Philosophie // Information Philosophie 3, August 1990. S. 16.

² Goerd W. Die „allseitige universale Wendigkeit“ (gibkost'). Untersuchungen zu V. I. Lenins Theorie der Dialektik. Wiesbaden, 1962. S. 5.

более того, здесь обнаруживается такая *жажда* придать смысл своей действительности, которая в принципе не может быть удовлетворена. Это необходимо всегда учитывать. В социалистическом лагере люди находятся в такой духовной и психической ситуации, с которой невозможно не считаться. Это было бы достойной задачей европейского логоса – всегда быть готовым для столкновения с подобной ситуацией. В произведенной деструкции обнаруживается, насколько нереальна материалистическая теория диалектики, а также и то, что некоторые из ее определений содержат в себе спорные моменты».¹ Подводя итог, автор констатирует: «Между русской религиозной философией и советской философией зияет пропасть. Остается выяснить, может ли философия Н. О. Лосского примирить обе стороны и тем самым перевести дискуссию о традиции и прогрессе в русской философии на более высокий уровень».²

О том, какую важную роль придавал В. Гёрдт понятию «гибкость» при осмыслении советского марксизма, свидетельствует и его более ранняя работа, в которой он анализирует дискуссию, развернувшуюся на страницах журнала «Вопросы философии» в 1947-1956 годах. Во введении к этой работе он писал: «...оказывается, что замена диалектического материализма подходящей современной наукой теорией разрушает целостность марксистской системы и подрывает основы исторического материализма. Ленин убежден в том, что реально-диалектическое движение «правды» в марксизме замедляется, поэтому на место этой диалектики он устанавливает «гибкость». [...] Объективная гибкость как отражение *всесторонности материального* процесса и его единства не допускает подмены диалектического материализма (понимаемого как «правда-истина») современной теорией науки, но изредка позволяет приблизиться к такой теории, используя теоремы относительной и абсолютной истин, реалистического материализма, а также разделение философского и естественнонаучного понятий материи; тем самым «гибкость» пытается выдать себя за науку, не подрывая сам диалектический материализм, да и всю систему марксизма, и таким образом достигает *единства* противоположностей, единства науки и мировоззрения. [...] Официальная советская философия является результатом коллективного движения мысли советских философов, движения мысли, которое, тем не менее, подвержено влиянию извне. Таким образом, философская индивидуальность окончательно вгоняется в тоску; сам этот факт вызывает к необходимости субъективной гибкости для советских философов. [...] Однако ленинская «гибкость» не сумела полностью вытеснить реальную диалектику «правды» из дискуссий, ведущихся советской философией [...] Традицию – т. е. «правду» в обоих ее моментах и в осуществляемом ею диалектическом движении – невозможно полностью заместить прогрессом; она так или иначе найдет путь, чтобы влиться в область прогрессивного. В русской мысли реальная диалектика правды продолжает существовать не только в скудных формах субъективной гибкости советской философии. Правда в России уже со времен крещения в 988 г. представляет собой христианскую истину, любовь и справедливость. [...] Широту христианского рус-

¹ Ibid. S. 97.

² Ibid.

ского мышления подтверждает и тот факт, что в лице Н. О. Лосского оно достигло статуса самоценной и самостоятельной прогрессивной теории, охватывающей и традицию, и прогресс. Лосский обнаружил основы такой теории в интуитивизме...».¹

Восхищение, которое интуитивизм Лосского вызывает у Гёрдта, является не только результатом его философских размышлений, но и итогом личных встреч и бесед с Лосским.² Но с другой стороны, сама структура аргументации Гёрдта инициирована и духом времени, характеризующимся принципиальным расхождением двух мировоззренческих систем. Однако следует особо отметить и собственный подход Гёрдта, который пытался соединить на первый взгляд несоединимое, Лосского с Лениным. Это кажется настолько же непредставимым, как и попытка примирить ленинскую точку зрения с западной философией и идеологией. Тем не менее Вильгельм Гёрдт искренне стремился найти то общее, что соединяет произрастающий из традиции русского философствования интуитивизм Лосского и действительность Советской России, связующим элементом которой был диалектический материализм Ленина. Стоит добавить, что сам Гёрдт со своим оригинальным подходом не мог рассчитывать на большое количество сторонников в собственной стране.

Россия и Запад в философии “общественного самосознания” И. Киреевского

В поисках сходств и различий философии России и Западной Европы В. Гёрдт углубляется в изучение русской философии XIX века и обнаруживает в ней мыслителя И. В. Киреевского, который оказывается идеальной фигурой для его дальнейших теоретических построений. Об актуальности своей работы “Обожествление и общество. Исследования по философии И. В. Киреевского” он пишет: «...то, в чем выражается актуальность мышления И. В. Киреевского, это прежде всего его понятие философии как рефлексии о соотношении традиции и современности. Своим философским подходом он стремился преодолеть духовные и исторически-общественные беды, в которые неудержимо попала Россия в ходе исторического развития после Петра Великого. Вместе с тем он пытался философски осмыслить проблематику «развивающейся страны». В широком смысле данная проблематика не ограничена пространством и временем. Способность человека к всеобщему совершенствованию ставит перед ним вопрос о том, как справиться с настоящим перед лицом прошлого и будущего. В осознании этого состоит формальное достоинство понятия философии у И. Киреевского, содержательно же в том, что он не отдает предпочтения в решении этого вопроса ни традиции, ни прогрессу, а считает необходимым их примирить».³

¹ Goerd W. Fragen der Philosophie. Ein Materialbeitrag zur Erforschung der Sowjetphilosophie im Spiegel der Zeitschrift „Voprosy filosofii“ 1947-1956. – Düsseldorf, 1960. – S. 17–19.

² Гёрдт до сих пор находится под сильным впечатлением от знакомства с Лосским, которое в начале 60-ых годов, и гордится тем, что он лично знал этого великого мыслителя.

³ Goerd W. Vergöttlichung und Gesellschaft. Studien zur Philosophie von I. V. Kireevskij. Wiesbaden, 1968. S. 178.

Гёрдт пытается показать, что постановка «задачи примирения» проистекает у Киреевского в том числе и из его конкретной жизненной ситуации: «Вопрос об истоке и основании его беспокойства, выросший в первую очередь из пережитого в семье ожидания беды, выталкивает Киреевского в действительность мира. Ибо когда это беспокойство ощущается изнутри как бессмысленное и беспочвенное, то невозможно найти ответ на проблему его причины и происхождения; остается лишь страдать от этого болезненного ощущения бессмысленности, из которого нет никакого выхода. В последнем случае для Киреевского сознание способно довести себя до такой болезненности, что пытаясь найти исток своего беспокойства оно сталкивается с неразрешимой задачей; однако интимные страдания могут быть устранены с помощью теории, которая раскрыла бы общие основания страдания, и тем самым указала бы на возможность того, как может иссякнуть источник как субъективного, так и всеобщего страдания».¹

В дальнейшем Гёрдт объясняет, что смысл индивидуального страдания человека согласно Киреевскому обусловлен тем общим состоянием, в котором оказалась Россия по отношению к Европе: «Прозрение Ивана Киреевского состоит в том, что истоком мучений является раздвоение, обоюдное отталкивание России и Европы, колоссальный, исторически-мощный процесс, следствия которого недоступны контролю, если такое *раздвоение ведет к разделению, к полному отчуждению* (выделено мною. – Б. М.). Несмотря на факт раздвоения, которое прогрессирует столь быстро, что отчуждение уже *ante portas*, Киреевский уверенно поддерживает теорию взаимозаменяемости России и Европы. Россия и Европа могут заменять друг друга. Но если дело обстоит таким образом, то как это возможно? Но если раздвоение принять в качестве факта, и вместе с тем одновременно отстаивать взаимозаменяемость, то где же тогда тот трибунал, которым она может быть оправдана?

Ввиду вышеуказанного раздвоения и исходя из действительной исторической ситуации отношения России и Европы, перед Киреевским встает два важных вопроса: во-первых, в чем заключается единство России и Европы как условие возможности их раздвоения и, во-вторых, в чем заключается условие возможности их взаимозаменяемости после их раздвоения?

Благодаря этим вопросам философия Киреевского является трансцендентальной философией. Но благодаря тому, что она ставит вопрос о раздвоении, исходящем из единства, и вопрос о взаимозаменяемости после раздвоения, в свою очередь возникшего из единства, она в то же время является диалектической философией, коль скоро принципы, устанавливающие взаимозаменяемость, не стремятся к тому, чтобы любым способом вернуться к бывшему единству, но четко учитывают это «после» единства, то есть реально происходящую и складывающуюся историю, к исходному пункту которой мышление, желающее охватить действительность, не может вернуться, не измыслив какого-нибудь философского призрака. Лейтмотив философии Киреевского дан в действительности и ею же задан. Его метод является трансцендентально-диалектическим».²

¹ Ibid. S. 33–34.

² Ibid. S. 33–34.

Важно отметить, что Гёрдт, развивая данную тему, указывает на определенное сходство подходов Киреевского и Паскаля. Это сходство особенно заметно в том пункте, который касается преобразований в обществе. Немецкий историк философии объясняет это так: «Киреевский стремится к истине и желает объединить всех людей в стремлении к ней, поскольку в строгом смысле все люди в этом стремлении имеют одинаковый статус, образуя однородное сообщество. Вопрос об учреждении такого общества включает в себя по Киреевскому вопрос о том, как в исторических российских условиях возможно бесклассовое общество. Однако и этим вопросом уже предполагается понимание того, что *русское* общество раздвоено ему угрожает отчуждение. Разрушение старого политического и социального порядка России имеет явные признаки – с одной стороны, привилегированность дворянства, а с другой стороны, жесткое порабощение крестьян, то есть налицо абсолютно откровенное разделение тех сил, которые объединяло служение царю, оправдывая тем самым их существование. Но в конечном итоге – и это в нашем контексте самое важное – обнаруживается разрушение единства культуры, просвещения и образования, почти всеисильная абстракция (то есть просвещение *ratio*) вторгается в конкретный – хотя уже социально неустойчивый – мир, в котором вера исходно выступала посредником просвещения, и раздваивает его.

Таким образом старый уклад русского “общества” как единого носителя просвещения распадается на два совершенно разнородных «общественных» образования – на дворянство с европейско-просветительским мышлением и на народ с православной духовностью и древними нравами.

А то, что случается в истории, необходимо принять и осмыслить. Будучи осмысленным и принятым, оно выдвигает на первый план собственный принцип, с необходимостью провоцируя особый род философствования.

Возможность нового бесклассового русского общества, как ее видит Киреевский, – не является вопросом политической революции, социальных и экономических переворотов (по крайней мере на первых порах). Скорее, речь идет о проблеме примирения православия и *ratio*, эмансипации и традиции.

Условием возможности примирения является то, что старорусское и европейское просвещения представляют собой «убеждения», которые посредством их соединения и правильного расположения в процессе познания всей истины должны сформировать общественное самосознание.

Паскаль (а вместе с ним и *Фенелон*) занимает несомненно позитивное место в историко-философской и философско-исторической концепции Киреевского, что служит доказательством веры Киреевского в дальнейшее развития «истинных убеждений» в процессе становления западного духа».¹

Гёрдт убежден, что философия Паскаля имела большое значение для преобразования русского общества: «Обращение к философским стремлениям Паскаля и Фенелона является просто неизбежным, если отдавать себе отчет в том, что философской цели (т. е. истине) одновременно сопутствуют, во-первых, историческая цель – примирение России и Европы (достижение всеобщности челове-

¹ Ibid. S. 100.

ства), и, во-вторых, социальная задача построения бесклассового общества. [...] Что означает Паскаль и школа Пор-Рояля для Киреевского и той для задачи, которую он поставил перед собой в попытке обосновать общественное самосознание?

Если общественное самосознание представляет собой, прежде всего, способность разума соединять «верные убеждения» в истинное целое и, тем самым, давать возможность сознанию прийти в себя, то следует воздать должное Паскалю и отшельникам Пор-Рояля, сыгравшим существенную роль в процессе интеграции общества.

Эти мыслители и отшельники в их стремлении к истине, в их попытке осуществить интеграцию, образовали социум подлинных носителей самосознания. [...] Общество раздвоилось на дворянство и народ, богатство и бедность, на скептический разум и упрямую веру, даже суеверия. Все дело в создании такого среднего класса, который сумеет сначала изнутри себя преодолеть раздвоение, а затем оказаться в состоянии воздействовать на все общество. Истина и закон Христов должны стать путеводной нитью общества. То, к чему в Пор-Рояле стремились эзотерическим образом и что осуществили лишь в малой мере, Киреевский хочет совершить на необъятных просторах России. [...]

Тем самым Киреевский вступает в область всемирно-исторического философствования. Выдвижение на первый план целого как истинного, к которому стремится философия, тематизируется философско-историческим образом в вопросе соотношения традиции и прогресса, современного и старорусского просвещения, а социально-философским образом в проблеме отношения субъективности, личности к обществу, отношения заимствованной культуры к личному совершенству. В этом пункте Киреевский идет намного дальше, чем Паскаля и школа Пор-Рояля.

Философ просто обязан добиться общественного самосознания.

Именно эта задача и только она держала мышление Киреевского в постоянном напряжении».¹

“Фаустовский набросок” истории русской философии

После написания и защиты диссертации Гёрдт задумал написать обобщающее фундаментальное исследование о русской философии в целом. Результатом этих его стремлений стала объемная монография по истории русской философии. Стоит отметить, что в этой книге русская философия рассматривается не просто хронологически, но главным образом в аспекте тех основных понятий, которые были общезначимыми для большинства русских мыслителей. Первое издание работы вышло в свет в 1984 г., второе – в 1995 г.² Этот солидный труд сначала вышел в свет под названием «Русская философия: подходы и перспективы», а при переиздании был озаглавлен «Русская философия: ос-

¹ Ibid. S. 103–109.

² В это же время Гёрдт подготовил к изданию объемную хрестоматию по истории русской философии, содержащую немецкие переводы знаковых текстов ведущих русских мыслителей.

новы». Во введении к первому изданию Гёрдт попытался обрисовать актуальность своей работы для как для европейского мышления в целом, так и для представителей немецкоязычной интеллектуальной общественности в частности: «С тех пор как в 1913 году Томас Масарик опубликовал свое двухтомное исследование “Zur russischen Geschichts- und Religionsphilosophie” [К русской философии истории и религии], больше не предпринималось попыток дать на немецком языке *общий обзор* русской философии. “Общий обзор” не следует понимать в смысле сплошной, хронологически выверенной и вдающейся во все частности истории философии. Скорее, это попытка дать почувствовать и испытать живое дыхание и широкий полёт русского мышления в его развитии на протяжении веков.

Этого же хотел и Масарик и на тот момент его труд был без сомнения образцовым. Однако стоит признать, что после глубоких потрясений в результате двух мировых войн, после революций, политических и социальных изменений в Европе и вне ее, к тому же с учетом общего развития философии с тех пор, новая и во многом рискованная попытка дать общий обзор истории русской философии представляется более чем насущной.

Рискованная – потому, что научные исследования, посвященные русской философии, никогда не были особо популярными в Германии и, таким образом, достаточно самонадеянной выглядит попытка дать *общий обзор* ввиду достаточно фрагментарного познавательного уровня исследуемого предмета. Не случайно Масарик в начале века называет свое исследование “Zur russischen Geschichts- und Religionsphilosophie” [К русской философии истории и религии], показывая тем самым, что полностью представить русскую мысль в принципе невозможно, но передавать ее нужно, если Россия и Европа намерены достичь взаимопонимания и осознания самих себя как выросших из одной почвы, несмотря на все различия между ними».¹

Гёрдт так описывает тот метод изложения истории русского мышления, который он применяет в своей работе: «В этой работе пройден следующий путь. В *первом разделе* говорится о “пространстве и времени русской философии”, то есть о «трех ее этапах» – в царской империи времен Петра Великого, после Октябрьской Революции и после Второй Мировой Войны, – чтобы хотя бы в исходной точке прояснить проявляющуюся в советской философии диалектику широкого раскрытия и последующего сужения проблем, осторожного приоткрывания и решительного заслона горизонтов в качестве ее формальной, политически обрмленной понятийно-гибкой структуры.

Во *втором разделе в основных чертах* представлен ход развития русской мысли от средневековья и просвещения до наших дней со всем присущим этой мысли “многообразием обоснований” и “разнообразием построений” как “духовной”, так и “светской” философии. При этом я хотел предложить такое толкование русской философии, которое бы радикально отличалось от приобретающего все большее влияние марксистского и (или) ленинского толкования».²

¹ Goerd W. Russische Philosophie. Zugänge und Durchblicke. München, 1984. S. 17–18.

² Ibid. S. 21.

В 1984 году, за год до начала перестройки в Советском Союзе, Гёрдт высказался о дальнейшей судьбе русской философии следующим образом: «О *будущем* русской философии не нужно говорить много слов. Она лишь в том случае получит всечеловеческое – то есть национальное и международное – будущее, если она будет воспринята как самими русскими, так и нерусскими в качестве целого в своем историческом и *современном* развитии, подвергнута критическому исследованию и проанализирована разумом, независимо от политического опекуна, диктующего ей, какой она должна быть».

Пока свобода мысли и слова не гарантируется в Советском Союзе, невозможно снять с русской мысли покров ночи, под которым неправде так вольготно живет (К. Аксаков). Поэтому задача русских за рубежом (коль скоро подобного рода стремления в Советском Союзе наталкиваются на непреодолимые препятствия), а также задача людей на Западе – обеспечить возможность будущего русской философии, актуализировав ее прошлое и настоящее.

Будут ли когда-нибудь иметь место подобные духовные свершения на русской земле – об этом остается только гадать».¹

Спустя 11 лет, во втором издании своего “фаустовского наброска” русской философии, когда и политическое, и духовное устройство как в Европе, так и в России претерпело огромные изменения, которые автору в 1984 году было трудно предположить, появляется другое введение, в котором Гёрдт рисует новые перспективы русской философии: «Изначальный замысел этой книги – установить исходный пункт для изучения зачастую недооцениваемой области русской философии и открыть многим глаза на почти не изведанную землю, предложив при этом “Фаустовский набросок”, в который, конечно, потребуются внести еще очень много дополнений, – никоим образом *не устарел* вследствие череды событий в советской и русской истории, но наоборот только *подтвердил* себя во всем своем необходимом значении».

Эра гласности и перестройки с 1985 по 1991 г., распад Советского Союза, образование Союза Независимых Государств и воссоздание Российской Федерации, также как и все связанные с этим проблемы, высветили нечто важное, касающееся в том числе и нас, объединившихся немцев: продолжение перестройки России в соответствии с принципами правового государства и плюралистической демократии никогда не произойдет самостоятельным образом лишь посредством экономической помощи, экономических и финансовых вливаний, через экспорт абстрактных и непосредственно не подходящих для России идеологий! *Stoum задуматься* над тем, что Россия не просто громадная страна с большими возможностями и перспективами, но что она обладает духовным величием мирового масштаба, несущим на себе отпечаток своей тысячелетней истории, и что все “изменения”, которые «начинаются в головах», должны наконец-то быть восприняты всерьез!

Это требование относится не только к получившим свободу русским, которые наконец-то вновь могут беспрепятственно обратиться ко всей своей духовной истории, но в том числе и к нам, западным людям, которые чрезвычайно мало

знакомы с духом России, не говоря уже о русской философии. Ибо стереотипы до сих пор имеют почти неустранимую власть над нашими представлениями: говорят о “широкой натуре” русских и извечной “русской душе” и полагают, что этой чепухи и пустых домислов достаточно для того, чтобы справиться со всеми проблемами. Однако стереотипы здесь неуместны, только серьезные знания о России могут помочь объединить восточную и западную Европы, Запад и Восток.

Русская философия с самого своего возникновения в середине XVIII века находится под знаком “свободного философствования” (Ломоносов, 1746) и плюрализма. [...] Живучесть и продуктивность русской философии не перестает удивлять: *началось* восстановление и переосмысление собственной великой истории до 1917 г., не говоря уже об эмиграции и ее тяжелой судьбе в советское время; *началось* подробное изучение запрещенного и малоизвестного в советское время развития современной западной философии; *началось* создание собственных систематических проектов, с самостоятельной аргументацией и интенсивным обменом мнений. Здесь философия оказывается в свободном становлении, в стадии апробации собственных сил, борьбы различных мнений, тезисов и анти-тезисов... Что из этого наполненного жизнью Хаоса духа выльется в Космос Софии, мудрости, – предсказать невозможно...

Но этот процесс взросления обновленной русской мысли требует нашего пристального внимания. Если мы хотим в этом участвовать, то знание разнородных оснований и глубоких корней русской философии просто необходимо. Речь идет о *знании* русской философии и нелегкой работе над этим. И даже знаменитые и часто цитируемые слова знаменитого русского поэта Федора Тютчева – «умом Россию не понять» – не могут остановить философскую рефлексию о русской мысли и прежде всего саму РУССКУЮ МЫСЛЬ¹».²

Пафос размышлений Гёрдта достаточно убедителен. Нам остается только присоединиться к его уверенности в будущем русской философии, чтобы – я повторяю уже приведенную цитату – возможное расхождение России и Европы не привело «к разделению, к полному отчуждению», ибо подобное разделение возможно как внутри Запада, так и внутри России.

¹ В немецком оригинале написано по-русски и тоже с большими буквами.

² Goerd W. Russische Philosophie. Grundlagen. München, 1995. S. 5–7.

¹ Ibid. S. 23.

НАЦИОКРАТИЧЕСКАЯ УТОПИЯ СЦИБОРСКОГО

Историко-философское изучение политических течений и их идейной борьбы связано с определёнными трудностями, которые не всегда удаётся преодолеть, даже если исследователь и стремится занять “нейтральную” позицию и “объективно” оценивать анализируемые события. Как правило, верх берут субъективные политические или идеологические предпочтения, и в результате *исследование* превращается в активное *участие* в введущей полемике, что препятствует всестороннему рассмотрению предмета и побуждает находить противоречия в аргументации только противоположной стороны, оставляя без критического внимания свои собственные. Текст провоцирует читателя на диалог, который ведётся всегда по правилам, предложенным самим же текстом; вырваться за пределы текста и в то же время сохранить его понимание кажется почти невозможным – тем более, если речь идёт не о каких-то “отвлечённых” или “вечных” вопросах, а о жизненно-важных проблемах “злобы дня”.

В последние десятилетия наблюдается широкое распространение националистических взглядов – как в России, так и в странах, расположенных на территории бывшего СССР, – что приводит к возрождению ещё недавно совсем не популярных концепций и идеологий, от евразийства до фашизма. Как отнестись к этому? Как охарактеризовать сепаратистские стремления национальных меньшинств и неприкрытую ненависть к другим национальностям со стороны “самостийных” народов? Очевидно, что такое положение дел нельзя объяснить только указанием на экономический и идеологический кризис, определяющий современное состояние России и её ближайших соседей: необходимо учитывать *историю* возникновения теоретического национализма, проследить его истоки. Историческое изучение предполагает методическое дистанцирование от предмета исследования с целью демонстрации того контекста, в котором данный предмет – наряду с другими, современными ему предметами – становится осмысленным и определённым. Экспликация контекста имеет решающее значение, поскольку позволяет избежать “участия” в споре и обратить внимание на сам спор. Не так важно то, что стараются доказать (и, разумеются, вполне доказывают) спорящие, сколько то, как возможен сам спор. И если последний действительно состоялся, то этот факт свидетельствует о наличии точек соприкосновения различных, даже исключаящих друг друга в своих выводах позиций. Благодаря более фундаментальному согласию только и возникают разногласия; следовательно, нужно сначала прояснить общее, чтобы потом говорить о различиях.

Философская, политическая и идеологическая жизнь России первой половины XX в. была представлена множеством разнообразных учений, которые, на первый взгляд, настолько отличаются друг от друга, что автоматически исключают возможность приведения их к общему знаменателю. Действительно, что общего между воинствующим атеизмом, материалистическим мировоззрением, с одной стороны, и православной религиозностью, идеализмом – с другой? Или что общего между интернационализмом и национализмом? Однако при всех их

отличиях можно заметить и сходство. Оно может быть формальным (например, способы аргументации), содержательным (исходные положения, считающиеся доказанными) и контекстуальным (“язык времени”, определяющий историчность данной эпохи и выражающий её). И если первые два вполне очевидны, то последнее требует внимательного историко-философского изучения.

В настоящей статье будет рассматриваться концепция нациократии, изложенная в трудах одного из основателей украинского национализма Миколы Сциборского (1897–1941). По выражению В.Мороза, «Нациократия» Сциборского и такие работы, как «Национализм» Д.Донцова и «Призвание Украина» Ю.Липы, образуют триединый символ украинского национализма, его кредо.¹ Анализ нациократии будет проводиться с целью указания на существенную близость позиции Сциборского к другим теориям, противоборство и взаимовлияние которых определяло интеллектуальное и идеологическое лицо того времени. Особый интерес будет представлять обнаружение сходства у тех течений, которые считали себя враждебными друг другу и вели бескомпромиссную идеологическую и политическую борьбу.

Украинский национализм достиг теоретического оформления своей идеологии на волне противодействия растущему социалистическому и коммунистическому движению, которое “заоблачные мечтания” утопистов-романтиков делало “грубым фактом”, действительностью и тем самым требовало к себе серьёзного отношения. В русле антикоммунизма развиваются, достигая определённой зрелости, и другие идеологические течения – в частности, те, которые определили тематику, стратегию аргументации и философскую проблематику русской эмиграции 20-х гг. XX в. Неудивительно поэтому, что в размышлениях русских философов-эмигрантов представлены те же проблемы и те же решения, что характерны и для идеологов украинского национализма. Сравнение политической мысли русских эмигрантов с нациократическими теориями украинских сепаратистов позволяет лучше разобраться в её содержании, потому что в крайних формах идеологии, как правило, легче увидеть то, что в более умеренных её выражениях заметно лишь отчасти, присутствует на заднем плане, но не теряет, однако, своего значения для идеологии в целом. Так, например, наукообразное и взвешенное евразийство с его вполне приемлемым тезисом об “истинном национализме” (Н.Трубецкой) было бы трудно понять, если бы основополагающая для него идея не была доведена до логической завершенности в “чистом” национализме Сциборского, констатировавшего наличие непосредственной связи *истинного* истинного национализма с идеологией и практикой фашизма.

Доктрина нациократии не является случайной для своего времени: в ней тоже запечатлелась и нашла своё воплощение судьба России – как исторически обусловленного и метафизически обуславливающего предмета философского вопрошания. В первой половине XX в. определённость России представляла собой единство формально несводимых друг к другу контрарностей, которые в равной мере указывали на её существо. В качестве примера можно привести теоретическое противостояние национализма Сциборского критикуемому им сталинизму.

¹ См.: Мороз В. В пошуках українського Піночета? // «За вільну Україну», 15 березня 1997 р.

С одной стороны, нельзя не согласиться с теми исследователями, которые подчёркивают проницательность идеолога нациократии, заметившего симптомы деградации и исторической обречённости сталинизма ещё в середине 30-х годов, т.е. тогда, когда сталинская система правления, казалось бы, была в полном расцвете сил и доказывала совсем обратное. С другой стороны, однако, предложенная Сциборским модель государственного устройства и обосновывающая её идеология базировались на тех же предпосылках, из которых исходила и партия Сталина. Кроме того, тактика построения социализма в отдельно взятой стране как нельзя лучше продемонстрировала применимость на практике теоретических положений нациократии, а диктатура пролетариата и тезис об обострении классово-борьбы по мере приближения социализма соответствовали диктатуре нации и доказательству необходимости сохранения этой диктатуры и после того, как первоочередные цели достижения “самостийности” Украины и становления её государственности будут реализованы. В действительности концепция Сциборского обнаруживает очень много корреляций со сталинизмом, и сходств даже больше, чем различий. Доказательству этого вывода будет служить дальнейшее изложение основных положений нациократии.

«Нациократия» – одно из самых обстоятельных произведений Сциборского. Оно было написано в 1935 г. и выдержало при жизни автора три издания. В этой работе предлагалась концепция идеального, с точки зрения националистов, государственно-политического и социально-экономического устройства “вильной” Украины – государства, которое предстояло ещё создать. «Нациократия» адресовалась прежде всего “ведущим националистическим кадрам”¹, т.е. агитаторам и пропагандистам ОУН (Организации украинских националистов), с целью прояснения основных идеологием и задач практической деятельности. Именно поэтому Сциборскому пришлось уделить внимание определению и истолкованию центральных для национализма понятий, в результате чего простое “руководство к действию” превратилось в своего рода теоретический труд.

«Нациократия» начинается с критического разбора существующих в то время форм государственного правления и политических режимов – демократии, социализма, коммунизма и фашизма. Этот разбор, по мысли автора, должен был придать идеологемам национализма статус научного знания, полученного в результате всестороннего исследования социальных институтов и легитимирующих их идеологий. Стараясь быть объективным, Сциборский указывает как на отрицательные, так и на положительные аспекты каждого режима. Менее всего симпатий у него вызывает, разумеется, коммунизм, но и он не лишён позитивного содержания (разрушение капиталистической системы эксплуатации человека, стремление улучшить условия жизни и т.д.). Больше всего импонирует автору «Нациократии» фашизм (прежде всего, в его итальянском варианте) – это “здоровая форма общественной жизни”²; но и в нём он находит недостатки (перманентная диктатура может привести к установлению полицейского государства и

¹ Сциборський М.О. Нациократія // «За вільну Україну» від 15, 18, 20, 25, 27 березня, 1, 3, 8, 10, 17, 22, 24, 26 квітня, 6, 13, 15, 20, 22, 27, 29 травня 1997 р.

² Там же.

в конечном итоге – к самоконсервации общества). Однако объективность учёного сразу же покидает Сциборского, как только он приступает к изложению собственных, положительных взглядов на существование идеального государства и политического режима. Его “нациократия” представляет собой такой же миф, утопию, какими были демократическая мечта о безусловной ценности личности и её прав, социалистический идеал справедливости, коммунистическая вера в мировую революцию и будущий рай на земле. Утопичность нациократии становится заметной, если попытаться выяснить, что же понимает Сциборский под “нацией” – основополагающей категорией его концепции.

Очевидно, что нация не сводится к украинцам или же к людям, проживающим на территории Украины (временно захваченной “оккупантами” – русскими, поляками, румынами, чехами и словаками), она не определяется общностью языка, истории и культуры. Нация вообще не является чем-то производным, но, наоборот, сама обуславливает всё эмпирическое, существующее в пространстве и времени. “Нация – категория вечная”¹, – пишет Сциборский. “Нация – превыше всего”². Это метафизическое понятие, и потому принадлежность к нации обеспечивается не рождением и не социализацией, а приобщённостью к благу, которое невозможно выразить с помощью обычных рациональных средств. “Нация – категория космогоническая. А значит – от Бога”³. Быть украинцем – это дар свыше, свидетельство богоизбранности. Не всякий украинец воистину украинец: признающие власть Советов, например, не могут считаться принадлежащими к украинской нации и подлежат, по мнению Сциборского, изгнанию и истреблению подобно другим инородцам. Украинский национализм “рассматривает нацию не как механическое собрание определённого количества людей, связанных только общностью территории, языка и материальных интересов, но как наивысшую органичную форму человеческого общежития, которая при всём своём разнообразии имеет собственное неповторимое внутреннее и духовное содержание, созданную от века на основании природных качеств данного человеческого сообщества, его морального единства и стремления осуществлять свои собственные исторические цели. Не собственно материальные условия существования, но прежде всего дух и воля нации, постоянно проявляющиеся в её творчестве и соревновании, являются главными источниками её жизни и силы, придающими ей особые, не свойственные другим нациям, содержание и характер. Таким образом, националистическое понимание нации (в отличие от идеологий демократов, социалистов и коммунистов) основывается на спиритуалистско-волюнтаристском мировоззрении, т.е. на таком, которое главными основаниями и двигателями жизни нации считает её дух (идеи) и волю к творчеству и борьбе.”⁴

Такое понимание нации вряд ли является научным: оно слишком расплывчато и субъективно. О невозможности его использования для построения чётко аргументированной идеологии писали как сторонники, так и противники Сциборского. Так, признавая нациократию в принципе осуществимой, хотя и не-

¹ Там же.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Там же.

сколько примитивной, теорией, они указывали на необходимость исходить из “наличия не абстрактной, а реальной политической нации”¹, чтобы не выдавать желаемое за действительное. Следует заметить, что и сам Сциборский видел ущербность своей трактовки нации и поэтому предложил другое, дополнительное истолкование, отождествив нацию и государство. С одной стороны, государство – это способ существования нации, условие её развития и участия в мировой истории. С другой стороны, согласно националистическому мировоззрению, “нация и государство выступают как одно целое и наивысшая в её идейной и реальной ценности цель, которая обозначается понятием государственной нации. Для национализма государство не является оторванной от жизни и людей самоцелью. Напротив, оно становится, вместе с нацией, наивысшей целью, которой национализм подчиняет все другие цели и интересы: классовые, партийные, групповые и личные”². Государство, будучи неразрывно связанным с нацией, постепенно утрачивает свои эмпирические очертания и превращается в идеал, ценность, сакральный элемент националистического культа: “Государство – это не только организованная целесообразность; это прежде всего святая святых нации, обязывающая каждого гражданина к служению, жертвам и высоким духовным порывам”³. Но если так, то государство отнюдь не проясняет понятие нации и тем более не делает его научным; оно только ещё раз обнажает утопическую суть нациократии Сциборского.

Теоретическое отождествление нации и государства привело на практике к подмене нации государством, причём последнее стало пониматься как выражение политической воли и интересов отдельной группы – “ведущего меньшинства”⁴, или “аристократии духа”⁵, а не всего народа, который характеризуется Сциборским как “толпа, механическое собрание единиц, которые сами не знают собственных желаний и выгод”⁶. Конечно, в «Нациократии» не раз проводится мысль о том, что целью нациократического государства является “режим господства нации в собственном государстве”⁷, однако в действительности происходило как раз наоборот. Воспользовавшись поддержкой фашистской хунты, “организованные националисты” (ОУН) отказались от красивых фраз о “служении народу”. Стержнем политической программы ОУН стала монопартийность, тоталитаризация всех государственных и экономических структур. На II Великом съезде, состоявшемся в 1939 г. в Риме, утверждалось, что в новой Украине, построенной на основах национализма, “существование политических партий будет запрещено. Единственной формой организации населения Государства будет ОУН – как основа государственного строя и координатор национального

¹ Українська державність у ХХ столітті. Київ, «Політична думка», 1996.

² Сциборський М.О. Націократія.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Национализм Сциборского, как и фашизм, апеллирует к вульгарно истолкованному Ницше с целью придания основательности своим идеологемам. Разумеется, ничего общего между Сциборским и Ницше нет.

⁶ Сциборський М.О. Націократія.

⁷ Там же.

воспитания и организации общественной жизни”¹. Сциборский, занимавший в ОУН одно из руководящих мест, получил возможность лично реализовать на практике идеи нациократии, когда в 1941 г. он в составе Походной группы ОУН был направлен в захваченный фашистами Киев “налаживать государственную жизнь”. Такое тесное сотрудничество с немецкими оккупантами как нельзя лучше свидетельствовало об истинных намерениях идеолога украинского национализма.

Вот ключевые моменты нациократии Сциборского: 1) идеологизация экономической жизни, в результате чего формой общественной организации становится государственный синдикализм (объединение производительных единиц в группы, структурированные по принципу вертикальной централизации, с целью осуществления государственного контроля над производством и распределением материальных благ, а также с целью превращения синдикатов в “школу национально-политического, гражданского и профессионального воспитания членских масс”²); 2) однопартийность и установление диктатуры “организованного национализма” во всех сферах материальной и духовной жизни; 3) культ нации-государства (на деле – правящей партии националистов); 4) “здравая, эгоистическая националистическая мораль, не ограниченная никакими “принципиальными” условиями, за исключением национального интереса, который становится превыше всех “общечеловеческих” доктрин”³; признание тезиса “цель оправдывает средства” в качестве исходного положения националистической этики, в которой нет места абсолютным ценностям: “всё то доброе, что доброе для блага, силы и развития моей нации; всё то злое, что эту силу и развитие ослабляет, – это основная заповедь идеологии украинского национализма”⁴; 5) признание неравенства существенным атрибутом социальной жизни, ставка на сильных, желающих и способных сделать карьеру (“только творческие, производительные социальные элементы нации считает национализм уполномоченными и годными для руководства страной”⁵), принудительность труда для всех без исключения под угрозой физического уничтожения “бездельников, вредителей и политических атаманов”⁶; 6) признание неравенства наций и обоснование превосходства собственной нации над всеми остальными; перманентная межнациональная борьба и соперничество, политика империализма; 7) провозглашение собственного мировоззрения научным и основанным на “единственно-верном восприятии и понимании законов”⁶ общественной жизни; “цельность, нераздельность, воинственность и непримиримость”⁷ идеологии, невозможность согласования её с другими идеологиями, искоренение инакомыслящих (идейный наставник Сциборского М.Михновский так выразил эту общую для националистов максиму: “Всякий, кто на Украине не за нас, тот против нас. Украина для укра-

¹ Програма і устрій Організації Українських Націоналістів. Б. м., б. в., 1940. С. 34.

² Сциборський М.О. Націократія.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

⁷ Там же.

инцев, и до тех пор, пока хотя бы один враг-инородец будет оставаться на нашей территории, мы не имеем права сложить оружие”¹).

Можно привести ещё много положений нациократии, которые органично вписались бы в сталинское понимание социализма. Однако и сказанного вполне достаточно, чтобы сделать вывод о том, что нациократия Сциборского ничем существенно не отличается от сталинокрации и выступает в качестве её alter ego. То, что родственные по духу воззрения открыто противостоят друг другу, не должно вводить в заблуждение: тождество противоположного обуславливается спецификой времени, определяющей историчность этого противостояния. Необходимо понять его неизбежность, чтобы суметь дистанцироваться от временного и позволить ему стать историей. В противном случае сохраняется опасность консервации неактуального, что чревато политическими и другими ошибками. Примером такой ошибки является популяризация идей Сциборского в современной Украине с целью скорейшего становления демократии. Так, Б.Червак пишет: “Анализ главного произведения М.Сциборского даёт основания сделать вывод: идеология украинского национализма даёт исчерпывающие ответы на актуальные вопросы в сфере государственностроительства, она лишена идеи тоталитаризма, а свои экономические, политические, правовые модели конструирует на основе принципа национальной солидарности и приоритета национальных интересов. Идеи М.Сциборского не противоречат нормам строительства демократического общества, а являются лишь максимально адекватными тогдашнему политическому контексту. До сих пор актуальные идеи «Нациократии» являются эффективным средством строительства Украинского Самостоятельного Государства”².

¹ *Міхновський М.І.* Самостійна Україна. Лондон, 1967. С. 29.

² *Червак Б.* Український націоналізм: дослідження, інтерпретації, портрети. Дрогобич: Видавнича фірма «Відродження», 1996.

Л. Н. Пушкин

ПРОБЛЕМЫ МЕТОДОЛОГИИ ЭТНОЛОГИЧЕСКОГО ИССЛЕДОВАНИЯ В ТВОРЧЕСТВЕ Л.Н.ГУМИЛЕВА

Гумилев стремился объединить исторические и естественнонаучные методы изучения этноса. Вводя в естественные науки историческую хронологию, этнология в то же время привлекала к изучению исторического материала естественнонаучные способы эмпирического обобщения. И таким образом обрабатывала “гуманитарные материалы методами естественных наук”. Мыслитель неоднократно отмечал, что этнология существенно отличается от обществоведения, имеющего тот же объект изучения, но в совершенно иных аспектах. При этом он указывал, что науки следует подразделять не по “предмету изучения”, а по “способу получения первичной информации”. И в данном варианте, по его словам, можно выделить два подхода. Или чтение, выслушивание и сообщение, что им определялось как “мифотворчество”, или наблюдение (и в чистом виде, и с экспериментом), обозначаемое “естествознанием”. Думается, что разработка новой методологии потребовалась Гумилеву в первую очередь для придания исследованиям в исторической сфере большей свободы, независимости и объективности, присущих исследованиям в области естественнонаучной. И хотя эти идеи не были приняты многими, Гумилев дорожил ими. “Я, – подводит он некоторые итоги своей исследовательской деятельности, – отказался от прямого использования источников, а ограничился извлеченными из них сведениями. Тогда у меня образовалась цепь событий, имеющая свою логику. Обратите внимание: геолог, астроном, зоолог, генетик и другие естествоиспытатели не имеют нарративных источников или рассказов о событиях, но им хватает наблюдений, которые они увязывают друг с другом. Эту же методику я применил к истории, сопоставляя факты, то есть события, отслоенные от текстов. Ведь тексты всегда тенденциозны, а факты молчаливы”¹.

Заявляя, что для исследования этнологии необходима соответствующая методология, Гумилев отнюдь не исключал ни традиционной методологии гуманитарных наук, ни естественнонаучной методологии. Хотя и осознавал их слабости и недостатки при изучении различного рода этнических проблем. Впервые он с этим столкнулся еще в студенческие годы, когда пытался выяснить причины длительности сохранения самобытности этносов. И с удивлением обнаружил, что их развитие не согласуется с законами социальной сферы жизни. Чем более активно пытался молодой исследователь “разгрызть этот орешек традиционным способом”, тем чаще он “наткнулся на стену непреодолимых препятствий”. Дальнейшая научная деятельность приводит его к пониманию необходимости “искать другие критерии и другие опознавательные признаки”. Нельзя не согласиться с хорошо знавшим Льва Николаевича С. Лавровым, что при этом Гумилева, по-видимому, “раздражала однозначность, как бы “утвержденная сверху”

¹ *Гумилёв Л.Н.* Апокрифический диалог // Нева. 1988. №4. С. 198. См.: Он же. Этногенез и биосфера Земли. М., 1997. С. 420.

определения этноса как чисто социального феномена”¹. Высказывая свои аргументы и соображения, он был не только не понят, но и не услышан. И стремясь привлечь внимание к этническим проблемам, начинает утверждать диаметрально противоположное, многократно повторяя, что этнос – явление не социальное, а биологическое.

Рождаясь у Гумилева “сугубо биологизированные формулировки”, чрезвычайно раздражавшие его оппонентов, формировали дискуссию об этносе в духе еще большего разделения наук на общественные и естественные. Заняв в ней свою принципиальную позицию, он стремился определить этносы, равно как и каждого их члена, отличающихся от всех других этносов и их представителей, преимущественно как “некую физическую или биологическую реальность”. В этой связи этнос для него — прежде всего “феномен биосферы”. Развивая свою мысль, он заявляет, что “все попытки истолковать его через социальные законы развития общества приводили к абсурду”. И сразу же уточняет: “общественное развитие для этногенеза – это деталь, которая на больших временных отрезках решающего значения не имеет”². Однако это важнейшее уточнение, существенно определявшее взгляды нашего мыслителя, как правило, игнорировалось в процессе развернувшейся дискуссии. В частности, Ю.Бромлей – пожалуй, самый активный и последовательный из критиков Гумилева, как и его многочисленные сторонники, в ходе обсуждения обычно просто переносили на этнос основные характеристики нации. С чем Гумилев, конечно, согласиться не мог.

Бромлей заявлял, что отношение к этносу как преимущественно к биологической единице совершенно неправомерно актуализирует в межэтнических отношениях биологический фактор. Это, по его мнению, не может не снижать социокультурное воздействие на те национальные группы, которые нуждаются в разрешении своих языковых, бытовых и пр. потребностей. Преодоление же различного рода межнациональных конфликтов становится вообще сложно выполнимым делом, если природа этноса в первую очередь не социальная, а биологическая. В этой связи “гиперболизация в этносах биологического начала за счет социального, – заключает Бромлей, – не столь безобидна, как это может показаться на первый взгляд”³. В свою очередь Гумилев постоянно указывал, что идеи о преимущественно социальной природе этноса получили признание не в результате доказательства, а постулирования. С точки зрения их сторонников, этнос, представляющий собой социальное явление, всецело подчинен социальным законам, а следовательно, не имеет, да и не может иметь каких-либо собственных закономерностей. “Однако “человеческое” вовсе не тождественно “соци-

альному”, – утверждает совместно с Ивановым Гумилев. Этнос не существует не только вне социальных институтов, но и вне атмосферы, гидросферы (вода пронизывает все организмы) и биосферы”¹. И таким образом, не может не быть феноменом природы. Обосновывая эту идею, наш мыслитель определял этнос не только как “субстрат биосферы Земли”, но и как “частицу Космоса”, в котором сама Земля и находится.

Заявляя, что этнос представляет собой природную систему, он полагал невозможным усматривать в нем исключительно социально-историческую категорию. И если этногенез следует искать в природе, то социогенез – в обществе. Основываясь на этом, мыслитель в очередной раз формулирует вывод: этнос и социум – явления параллельные, а потому и несоизмеримые. Он неоднократно повторяет, что соотношение между социальным и этническим, как и между социальным и биологическим, во многом аналогично соотношению между длиной, весом и температурой. Этнос, не сводимый “ни к одной из известных социальных форм человеческого общежития, писал Гумилев, – ...должен быть отнесен к категории природных коллективов, естественно сложившихся общностей”². В качестве аргумента несоциальности данного феномена им приводятся и факты существования этноса, в полной мере сохраняющего свою целостность, в нескольких общественно-экономических формациях. Его, например, не могут не только сокрушить, но и серьезно поколебать ни падение феодальной системы, ни рождение капиталистических отношений. Ибо “система категорий, положенных в основу концепции формаций”, к этногенезу применена быть не может. Зависимая в первую очередь от состояния техносферы, она удобна при анализе того, что сделано главным образом головой и руками человека. А поэтому ее ни в коем случае нельзя использовать при рассмотрении этнических процессов.

Вместе с тем Гумилев полагал ошибочным уподобляться неискушенному читателю, отождествляющему этнос с биологическим организмом. Ибо при некотором внешнем сходстве, они имеют и принципиальные различия. Этнос, например, может существовать в рассеянии, организм же всегда един и не делим. Часть его, отделенная от целого, или неизбежно погибнет или станет частью другого организма. Всегда неповторимый и уникальный этнос не способен породить подобное себе потомство. А организм, напротив, стремится производить новые поколения себе подобных и т.д. По мнению мыслителя, “этносы являются биофизическими реальностями, всегда облеченными в ту или иную социальную оболочку. Следовательно, – заключает он, – спор о том, что является первичным при возникновении нового этноса: биологическое или социальное? – подобен спору о том, что первично в яйце: белок или скорлупа? Ясно, что одно невозможно без другого, и поэтому диспут на эту тему беспредметен”³. С его точки зрения, биологические и социальные компоненты этноса постоянно взаимообуславливают один другого. А поэтому наиболее адекватно этнос можно опреде-

¹ Лавров С.Б. Лев Гумилев. Судьба и идеи. М., 2000. С. 324. См.: Варусин Л.Э. “Повода для ареста не давал” // Аврора. 1990. №11. С. 20; Гумилёв Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. С. 105.

² Гумилёв Л.Н. Законы времён // Литературное обозрение. 1990. №3. С. 8. См.: Он же. Этногенез и биосфера Земли. С. 121.

³ Бромлей Ю.В. По поводу одного «Автонекролога» // Знамя. 1988. №12. С. 231. Для него и для его сторонников бесспорно, что этнос – явление преимущественно социальное. Поэтому Бромлей, “не исключая взаимодействие этноса с природной средой, считает, что не биологические связи объединяют людей в подобные образования, а такие их свойства, как общность языка, культуры, наличие общих черт психики, а также единое самосознание, включающее не только самоназвание, но и представление об общности исторических судеб”. – Там же.

¹ Гумилёв Л.Н., Иванов К.П. Этнические процессы: два подхода к изучению // Социс. 1992. №1. С. 51.

² Гумилёв Л.Н. Конец и вновь начало. М., 1997. С. 401. См.: Он же. Этногенез и биосфера Земли. С. 224, 272.

³ Гумилёв Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. С. 278. См.: Он же. Конец и вновь начало. С. 64.

лить как явление, балансирующее на грани биосферы и социосферы. Но объединяя биологическое и социальное в едином ряду развития, Гумилев стремится преодолеть исключительность и биологических, и социальных характеристик этноса.

Неудивительно, что он, например утверждал: ни с дарвинских, ни с антидарвинских позиций этногенез объяснить нельзя, поэтому этнология наука отнюдь не биологическая, а географическая. Несмотря на различного рода связи “с поведением новых организмов и среды, в которой они обитают”¹. Заявляя, что географическая среда в полной мере не обуславливает особенности и направленность жизни людей, наш мыслитель тем не менее отмечал ее существенное влияние на этнические процессы. По его мнению, географическая среда так или иначе способствует замедлению или ускорению эволюции отдельных этносов, которые в свою очередь неизбежно вынуждены приспосабливаться к ней. Однако причисленная им к географическим наукам этнология свой первичный материал добывает “из истории в узком смысле слова, т.е. изучения событий в их связи и последовательности”. В итоге он приходит к выводу: “Этнология наука, заполняющая трещину между историей и естествознанием, дабы трещина не превратилась в пропасть”². Для него очевидно, что этнос явление, с одной стороны, производное от исторического процесса, а с другой самым тесным образом связанное с естествознанием.

Гумилев неоднократно утверждал, что изучением этноса, как явления природы, в первую очередь должно заниматься естествознание. Хотя его познание наиболее эффективно лишь при исследовании истории. “Мы не всегда можем проследить этногенез того или иного народа до момента его возникновения, – писал наш мыслитель, – но когда нам это удастся, то мы всегда наталкиваемся на тот факт, что этническая целостность возникла в результате сочетаний истории”³. Он отмечал различного рода воздействия общественного развития на процессы эволюции этносов, но лишь “при условии своего воплощения в истории”. А поэтому важнейшие проблемы этногенеза можно обнаружить только при изучении

перехода его естественных аспектов в социальные и наоборот. Этим анализом, по его словам, и должна заниматься история. Однако в данном случае исторический материал необходимо подвергнуть соответствующей обработке методами естественных наук. Это позволяет более точно и всесторонне проследить исторические судьбы различных этносов, в той или иной мере укрепляющие этногенез. “История, – отмечал Гумилев, может помочь этнологии, но не заменяет ее”¹. Ибо этногенез всегда лежит глубже видимых (зафиксированных в источниках) исторических процессов.

¹ Однако предлагая, исходя из этого, определять этнос не биологическим и не социальным, а географическим явлением, Гумилёв не всегда последовательно выражал данную точку зрения. Встречаются у него и высказывания, характеризующие этнос как “явление, не сводимое ни к социологическому, ни к биологическому, ни к географическому явлениям”. – Этногенез и биосфера Земли. С. 77. См.: Он же. Конец и вновь начало. С. 47.

² Гумилёв Л.Н. Древняя Русь и Великая Степь. М., 1997. Кн. 2. С. 137.

³ Гумилёв Л.Н. Хунны в Китае. Три века войны Китая со степными народами III–IV вв. М., 1974. С. 116.

¹ Гумилёв Л.Н. Этногенез и биосфера Земли. С. 104.

ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ ВОЗЗРЕНИЯ В.А.СНЕГИРЕВА

Профессор Вениамин Алексеевич Снегирев (1841–1889) вошел в историю больше как психолог и логик, нежели философ. Но, преподавая в Казанской академии логику и психологию, он не мог избежать философских вопросов в своей теоретической деятельности. В настоящее время имя Снегирева почти забыто. Современники помнят его исключительно как психолога, но это очень узкий взгляд на литературное наследие Снегирева. Его научное восхождение началось с 1871 г., когда он пишет магистерскую диссертацию «Учение о лице Иисуса Христа в первые три века христианства». Это был историко-богословский труд, с которого начинается научная деятельность Снегирева. Кроме того, он за свою короткую жизнь затрагивал проблемы физиологического характера. Журнал «Православный собеседник» опубликовал статьи «Сон и сновидения» и «Физиологическое учение о сне и сновидениях». Позднее, в 1886 году эти две статьи были дополнены и вышли в свет отдельной монографией, под заглавием: «Учение о сне и сновидениях». За этот трактат Снегирев был удостоен премии митрополита Макария. Помимо этих вопросов Снегирев интересовался проблемами мистического характера, в 1871 г. он публикует статью «Спиритизм как философско-религиозная доктрина». Мистические мотивы будут впоследствии отражаться в его психологических опытах. В XIX веке многие философы духовных академий занимались вопросами психологии, например, В.Н.Карпов, П.С.Авсенева, О.М.Новицкий, но для них психология являлась некоей частью философии, а для некоторых – чисто «философской наукой». На основании этого мы можем говорить о философии, а, точнее, о подразделе философии – гносеологии, которая также неизбежно присутствует в воззрениях Снегирева. В своих логико-психологических изысканиях Снегирев испытал влияния, прежде всего Московской духовной академии, т.к. многие московские профессора преподавали в Казани. Следует отметить, что в психологических опытах Снегирев опирался на работы предшественников: Карпова, Авсенева. При исследовании этих вопросов Снегирев опирался, конечно, не только на отечественных мыслителей, но и на зарубежных, прежде всего немецких, философов. Он последовательно разбирает воззрения Канта, Шопенгауэра, Гербарта, Лотце, Бэна, Спенсера и других мыслителей. Круг интересов, как мы отмечали выше, не ограничивался у Снегирева только вопросами психологии и логики, он также уделяет внимание и этическим проблемам (см. статью «Нравственное чувство» в журнале Вера и разум), где отчасти присутствует так называемый *метафизический психологизм*, который был свойственен философии мыслителя. Мистико-психологические вопросы Снегирев поднимал также в *метафизике сердца*. В нашем представлении этим вопросом занимался только профессор киевской Духовной академии Юркевич, но эта тема была продолжена и после. Так в харьковском журнале Вера и разум была напечатана психологический очерк Снегирева «Сердце и его жизнь». Статьи, посвященные непосредственно философским проблемам были опубликованы в журнале Вера и разум: «Метафизика и философия» (которая в 1890 г. вышла

отдельной книгой), «Самосознание и личность», «О природе человеческого знания и отношении его к бытию объективному» и наша задача состоит в том, чтобы выявить основные гносеологические вопросы в логико-психологической концепции Снегирева.

Начать рассматривать данный вопрос необходимо с вопроса о метафизике, т.е. что есть метафизика вообще и какое место она занимает в философии. В духовно-академической философии вопрос о метафизике был весьма важен. Кантианство, гегельянство, позитивизм и другие философские течения в Европе XIX века крайне скептически относились к метафизике. С одной стороны они признавали метафизику как факт, но с другой – они отводили ей в философской системе крайне скудное место. Почему? Дело в том, что метафизика имела лишь отчетливую форму (или «догматику»), но содержание было «лишено всякого научного характера: оно стало собранием произвольных умозрений, не имеющих ничего общего с действительным знанием»¹.

Русская философия XIX века взяла иное направление в развитии философии, отличное от европейского. Если мы рассмотрим философские труды профессоров духовных академий (В.Н.Карпова, Ф.Ф.Сидонского, П.И.Линицкого, Ф.А.Голубинского, П.Д.Юркевича и др.), то обнаружим, что метафизика в системе философии занимает одно из главных мест. Изучая западную философию весьма скрупулезно, русская духовно-академическая философия все же придерживалась восточно-христианского направления (патристики). Поэтому духовно-академическая мысль не могла отбросить метафизику от философии.

Как Снегирев определяет метафизику? Это есть «область бытия лежащего за пределами опыта и только отражающегося в явлениях, данных в опыте, – бытия, созерцаемого умом, строящим его на основании и при помощи этого отражения»². Далее, Снегирев пишет, что метафизика есть «знание..., строящее явления из факторов, открытых путем непосредственного индуктивного исследования этих явлений»³. Остановимся на том, что метафизика – это, прежде всего, знание. А если это так, то в метафизике присутствуют гносеологические аспекты.

Далее Снегирев пишет, что метафизика есть «наука о последних основах, началах всего сущего и познаваемого человеком»⁴. На основании этого Снегирев проводит равенство между философией и метафизикой, и говорит, что предмет изучения у этих двух «особых наук» одинаков, т.е. предметом философии-метафизики является «весь мир, как целое, все сущее». И цель философии-метафизики – это раскрытие смысла всего бытия и непосредственно человеческой жизни.

Подобной постановкой вопроса о предмете философии были озадачены еще мыслители Древней Греции, которые считали философию праматерью всех наук. Духовно-академическая философия в России в XIX веке также ставит этот вопрос. Философия становится «всеобщей наукой наук»⁵, которая единым взором

¹ Снегирев В.А. Метафизика и философия. Харьков, 1890. С. 7.

² Там же. С. 1.

³ Там же. С. 2.

⁴ Там же. С. 3.

⁵ Там же. С. 4.

охватывает как знание опытное, так и умозрительное. В данном случае мысль Снегирева весьма близка к платонизму, где, по словам П.А.Флоренского, явление тождественно сущности, но сущность не тождественна явлению.⁶

Что же тогда есть наш мир? Как можем мы его всецело охватить? Из каких элементов складывается философия-метафизика? Снегирев выводит два слагаемых: мысль и вещество, *mundus sensibilis et mundus intelligibilis*.

На какие части делилась метафизика в духовно-академической философии? В труде П.В.Знаменского «История Казанской духовной академии» говорится о том, что метафизика подразделялась на четыре части: *онтология, умственное богословие, космология и метафизическая психология*.⁷ Онтология толковала понятия бытие, количество, качество, отношение, цель и т.д. Умственное богословие включало в себя учения о бытии Божиим, о свойствах Божиих, о деятельности Божиим в творении мира. Космология рассматривала вопросы о вселенной с точки зрения философии. Метафизическая психология рассматривала бытие души и ее связь с телесной организацией. Это замечание Знаменского относится к философской деятельности И.А.Смирнова-Платонова. Но тот же Знаменский отмечает, что такая модель рассмотрения метафизики была характерна вообще для Казанской духовной академии. Основными мыслителями, которые повлияли на метафизические воззрения Казанской духовной академии, были Круг, Бенене, Эргард, Шуберт, Клодиус и, особенно, Голубинский.

Как психолог, Снегирев считал, что психология лежит между вещественным миром и внутренним человеческим. Но именно в психологии он усматривал особую часть – духовную или “метафизическую психологию”. Именно в ней сплетаются воедино извечный вопрос о вере и разуме, жизни ума и сердца. Поэтому “метафизическая психология” более раздел философский, нежели психологический.

Психология, как и логика, суть науки опытные, но даже в них присутствуют моменты, которые в состоянии охватить лишь метафизика-философия. Рассматривая вопрос о состоянии души и ее связь с телом, Снегирев не мог избежать вопроса о познании. Ведь понятно, что подобная связь есть не только спиритуалистическая, но и рациональная, а, следовательно, мы можем вести речь о гносеологии. Этот вопрос Снегирев решает в своих трудах «Психология» и «Логика».

Итак, с чего следует начать изучение процесса познания? Снегирев начинает изучение этого вопрос с логики и психологии, особо выделяя психологию, а, точнее, метафизическую психологию. При этом Снегирев считает, что мышление человека есть “идеальный механизм”, который постоянно развивается и совершенствуется. Основой гносеологии является мышление человека, и основная функция мышления состоит в том, чтобы выяснить “при каких условиях возникает само сознание и установление отношений между всякого рода идеями и

всякого рода фактами, в них данными, из каких элементов и как образуются формы мышления и как они организуются”⁸.

Что есть основа мышления? Снегирев выводит на первый план понятие “*самосознание*”. Действительно, каждый человек представляет себя особым существом, резко отделенным от всего окружающего, т.е. ощущает в себе индивидуальность. Человек чувствует себя центром, носителем некоей внутренней силы, которая направлена вовне. Изучая мир внешний, человек с необходимостью задает вопрос о том, что есть “Я”. Сознание, таким образом, направлено не только во внешний мир, но и во внутренний. При этом изучение внутреннего состояния происходит постоянно, а это и есть самосознание, и “осуществляется в идее “Я”, или личности, которая предполагает другую идею – “не-Я”, личного и безличного внешнего”⁹. Здесь размышления Снегирева похожи отчасти на размышления о самосознании Фихте.

Психология рассматривает вопрос о самосознании как переживание единства и уникальности “Я”, которое противоположно внешнему миру. Кант отмечает, что самосознание есть одновременно сознание собственного субъективного бытия и осознание внешнего мира, который находится вне “Я”. Гегельянская философия говорит об “осознании мира”, и “Я” в нем присутствует, как часть мироздания. Важно отметить, что самосознание есть состояние целостности, непротиворечия человека и, следовательно, самосознание и деятельность “Я” являются “владельцами всего состава душевного и телесного”¹⁰. Самосознание является отправной точкой любого мышления, т.к. оно усматривает не только материальную сущность человека, но и метафизическую, т.е. не феноменальную сущность человека. Двунправленность самосознания вовне и внутрь осуществляется только при “разумном свободном духе, который способен бесконечно развиваться и совершенствоваться”¹¹. Главное качество человеческого самосознания есть *свобода*, которая порождает и разумность вообще, и абстрактное мышление и т.д.

Снегирев на философско-психологическом уровне показывает становление индивидуальности, т.е. метод формирования личности путем развития самосознания. Важно то, что в основе мышления лежит самосознание, которое осуществляет согласие мыслимого и действительного, и которое рассматривает также и сверхчувственные начала в человеке, т.е. в самосознании соприкасаются разум и вера. С точки зрения логики “истина есть согласие мыслимого и действительного”¹², а с точки зрения метафизики истина рождается в триединстве мыслимого, действительного и сверхчувственного.

Следует отметить, что идея “Я” и самосознание – не одно и то же. Идея “Я” – это начало самосознания. Самосознание – это уже система, целостная картина, которая присутствует у каждого индивидуума.

⁸ Снегирев В.А. Логика. Харьков, 1901. С. 6.

⁹ Снегирев В.А. Самосознание и личность// Вера и разум. 1891. №8. С. 335.

¹⁰ Там же. С. 336.

¹¹ Там же. С. 343.

¹² Снегирев В.А. Логика. С. 13.

⁶ Флоренский П.А. У водоразделов мысли. М., 1990. С. 305.

⁷ Знаменский П.В. История Казанской духовной академии. Казань, 1892. С. 21.

Теперь следует выяснить вопрос о непосредственной природе человеческого знания, каковы его механизмы. Основу его мы определили – это самосознание, но какова его природа? Какова природа знания вообще?

Снегирев начинает рассуждения о природе мысли с вопроса: что есть сознание? В самом начале статьи «О природе человеческого знания...» Снегирев пишет, что сознание – это “чувство и восприятие живым существом его собственного организма, а через них и изменений в окружающей среде”¹³. Это свойственно и нечеловеческой природе, в которой отсутствуют идеальные представления. Сознание человеческое воспринимает, осознает и преобразовывает еще и внутренний мир. Только во внутреннем мире может происходить согласие мыслимого и действительного. Результатом этого чувства является возникновение в нашем мышлении суждений, представлений, идей. Идеальный мир нашего сознания отображает мир действительный. Наши чувства являются основным средством для нашего мышления. С этой позитивистской точки зрения человеческое знание есть всего лишь зеркальное отображение, или, как говорил Спенсер, “соответствие” между мышлением и действительностью. Но подобный вывод является односторонним. Помимо восприятия в человеческом мышлении есть своя организация, которая образует строгие и нестрогие понятия (т.е. суждения и представления). Подобное восприятие происходит по другим законам. Следует заметить, что понятия, образующиеся в мышлении, различны, хотя, например, созерцают один и тот же предмет. С точки зрения позитивизма человек есть носитель отображений. Снегирев утверждает, что не только отображения окружающей среды наполняют наше мышление, но и “восприятие самих явлений знания и всех внутренних состояний, из коих слагается само существо познающее”¹⁴.

Итак, смысл внешнего и внутреннего отображений в человеческом мышлении заключается в появлении и развитии самосознания. Снегирев не проводит различия между самосознанием и самопознанием. Но различия между ними весьма существенны. Самосознание есть целостность, с центром в идее “Я”. Каждый факт, приходящий извне или полученный при наблюдении за внутренним состоянием, отображается в самосознании, образуя идеальную картину. Самопознание характеризуется направленностью, векторностью в окружающий мир “не-Я”, или в самого себя (самонаблюдение). Следует отметить, что для самопознания свойственно “воление” к чему-либо. Термин “самопознание” изначально полагает, что воление это происходит лишь во внутренний мир человека: *самопознание*. Но ведь и внешний мир также участвует в формировании мышления и отражается во внутреннем мире в качестве идеальных образов, т.е. самопознание направлено во внутренний мир, а, точнее, на идеальные образы внешнего мира. На самосознание влияет с необходимостью внутренний мир и внешний. Все это составляет одно целостное самосознание, как основу мышления.

¹³ Снегирев В.А. О природе человеческого знания и отношении его к бытию объективному// Вера и разум. 1890. №8. С. 340.

¹⁴ Там же. С. 342.

Познание мира, овладение чуждым бытием приводит к тому, что знание становится более упорядоченным и организованным. Знание подвергается определенной классификации и результатом этого распределения становится то, что мир в нашем сознании превращается в систему, в “виде тесно связанных между собой и организованных в одно целое понятий”¹⁵. Подобное сознание способно образовывать не просто понятия, а понятия отвлеченные. Одновременно с упорядочиванием мышления, возникает новое явление в сознании – это способность к критике, которая во многом определяет человеческую индивидуальность. Почему в мышлении рождается критика?

Снегирев трактует критику как сопоставление и сравнение между собой внутренних состояний и внешних предметов. Идеальное внутреннее состояние всегда тяготеет к действительности, т.е. к наиболее точному ее отображению. На основании этого в мышлении возникает согласие и несогласие. Согласие на психологическом уровне рождает “приятное чувство и сознание истинного”¹⁶. Несогласие, наоборот, рождает чувство заблуждения. Следовательно, цель любого знания – это истина или “установления полного согласия представлений о сущем с его действительным бытием, полного согласия цельного систематического отображения бытия с ним самим”¹⁷. Критика есть необходимое звено, которое приводит к объективному видению действительности. Она выступает как связка между мыслимым и действительным.

Итак, какие основные мотивы присутствуют в природе человеческого знания? Снегирев отмечает, что помимо жизненной необходимости, которая сообразовывает мыслимое и действительное, в сознании присутствуют: любопытство и любовь к истине, которые определяют человеческую индивидуальность.

Это вопрос спорный. В античности считали, что начало любого познания есть удивление, Декарт ставил в начало познания сомнение. Но для того, чтобы удивляться или сомневаться, необходим первичный мотив. Снегирев его усматривал именно в любопытстве и в любви к истине.

Далее, рассматривая природу знания, Снегирев пишет, что знание – это не только продукт единой самосознающей личности, а проявление общего духа. Т.о. наше знание строится из мыслимого и действительного, а также из накопленных прежде знаний. Знание, следовательно, направлено не только на реальные явления, которые даны в чувственном опыте (действительности), и не только на идеальные отображения в мысли, но еще и на прежде накопленные знания. Процесс совершенствования знания зависит от “кооперации личностей”, без которых этот процесс невозможен и немислим. Снегирев приходит к выводу, что знание есть продукт социальный.¹⁸ Совершенствуя свое познание, человек обогащает т.н. знание всеобщее или “мировое”. В это заключается функция рода человеческого. Действительно, то, что нам сейчас кажется очевидным, когда-то было совершенно немислимым. То, что Земля вращается вокруг Солнца, у нас не вызывает сомнений. Это было известно еще в глубокой древности и признавалось Пифаго-

¹⁵ Там же. С. 344.

¹⁶ Там же. С. 345.

¹⁷ Там же. С. 346.

¹⁸ Там же. С. 349.

ром, Эратосфеном, а позднее эту догадку высказал Платон. Птолемей, вслед за Аристотелем, придерживался мнения, что Солнце вращается вокруг Земли, и эта теория существовала на протяжении всего средневековья. Лишь ко времени Коперника появились благоприятные условия для доказательства факта вращения Земли вокруг Солнца. То же мы можем сказать и об открытиях Ньютона, Торричелли, Кеплера и др. Следовательно, знание есть продукт не только социальный, но еще и исторический. Искания разума не ограничиваются одной личностью, этот процесс совершается как в социуме, так и в истории. Снегирев рассматривает философию, как “историю разума во вселенной”¹⁹. Почему во вселенной? Ведь по сей день человек не знает точно, что такое веленная. Философия охватывает не только опытные данные о мире, но еще и метафизические, и даже отчасти религиозные. В этом аспекте можно говорить о “вселенности” философии, где процесс познания занимает одно из главных мест.

Итак, мы выяснили, что центром нашего познания является самосознание. Но что составляет его содержание, каковы его источники? Снегирев говорит о трех источниках. Во-первых, это *чувство внешнее*, открывающее человеку мир физических явлений; во-вторых, это *чувство внутреннее*, открывающее внутренний состав и содержание самого духа, а в нем, и через него, сверхчувственное бытие, которое весьма близко к религии; в-третьих, это *чувство религиозное*, которое находится в тесной связи с нравственным и, отчасти, эстетическим, открывающее человеку бесконечное, всеомертвенное и, вообще, порядок мироправления.²⁰ Здесь мы наблюдаем три рода восприятия, наполняющие мышление: внешнее, внутреннее, религиозное.

Три рода восприятия являются состоянием одного и того же субъекта. Образуюсь воедино по законам ассоциации идей, они составляют целостное, но многостороннее восприятие мира.

Восприятие мира – суть идея сложная, и, можно сказать, непознаваемая. Снегирев использует теорию ассоциаций Юма. Как известно, Юм полагал, что есть три вида ассоциаций: по сходству, по смежности в пространстве и времени и по причинности.

Единство трех видов восприятия происходит, несомненно, по последнему виду ассоциации, т.е. причинности. Три вида, объединяясь воедино, ищут причину: *что есть истина*. Не это ли является извечным и нерешенным вопросом философии? В этой причинности Снегирев выделяет три источника знания: внешний опыт, внутреннее созерцание и божественное откровение.²¹

Эти три источника являются великими областями знания, которые в разные времена истории преобладали друг над другом: *опытная наука, философия-метафизика и теология*.

Единство этих областей, по мнению Снегирева, есть предмет философии. Объединение этих областей, их сравнение и различение, вызывают в сознании появление понятий, а, следовательно, суждений и умозаключений. Истинная

гносеология строится не на одном каком-либо источнике знания (например, теологии или опытной науке). Теория познания включает в себя все три источника знания. Следовательно, мы можем говорить о единстве объяснений, гипотез и выводов, а, впоследствии, и теорий.

Снегирев дает также определения, что есть мышление, но они, в основном, базируются на логических категориях индукции, дедукции и т.д. Это уже логические формулировки. Важно отметить, что наше мышление имеет два направления: *исследование божества и исследование мира целого*.²²

Исследование Божества – это предмет теологии, исследование целого мира – суть объяснение, как внешнего мира, так и своего внутреннего “Я”, т.е. это предмет опытных наук и философии-метафизики. На протяжении истории между двумя направлениями возникали всевозможные несоответствия, т.к. предмет и метод у них различен. Снегирев задает вопрос: что может их объединять между собой? И отвечает, что связкой между этими направлениями является критика. Только при помощи критики можно достигнуть истины, которую ищут и теология, и опытные науки, и философия-метафизика. Пути у них различны, а, выражаясь языком Спенсера, “конечный фактор” у них один – истина.

Что же дает нам критика? Во-первых – это “похожесть мысли на действительное бытие”²³. Во-вторых, ограничивает мыслительную деятельность от излишней свободы в рассуждениях. Снегирев называет критику “*регулятором*” познания.

Итак, какие же выводы можно сделать? Снегирев, вслед за Декартом и рационалистической философией, констатирует непреложную истину: *мышление существует*. Возможность раскрытия бытия в нашем мышлении существует, следовательно, мышление есть неоспоримый факт. Самосознание есть основа любого процесса познания и начинается он с идеи “Я”. Постоянное совершенствование мышления порождает в нашей внутренней жизни идеальный мир, который является отображением мира действительного. В познании появляются идеалы. Что это такое? Это некие ориентиры или цели, к которым стремится мышление. Наше мышление есть постоянное активное открытие бытия, обретение очевидности, которое происходит не только в индивидуальной сфере, но, также, в области социальной и исторической.

И, наконец, цельное мышление имеет несколько направлений: внешнее, внутреннее, религиозное. Образую единое целое, мышление обретает новое качество, которое Снегирев именуется *творчеством*. Творческая деятельность открывает мышлению “недоступные напрямую восприятию отношения вещей”²⁴. Получается уже иное восприятие – искусственное, и такое мышление делает шаг за пределы своих естественных орудий и становится умозрением. В умозрении,

¹⁹ Там же. С. 443.

²⁰ Там же. С. 444.

²⁴ Снегирев В.А. О природе человеческого знания... // 1891. №5. С. 212.

¹⁹ Там же. С. 358.

²⁰ Снегирев В.А. О природе человеческого знания... // 1890. №10. С. 437.

²¹ Там же. С. 439.

полагает Снегирев, достигается высшая достоверность, а, следовательно, приближение к истине.

ИНТЕРВЬЮ

ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ В ЛАБИРИНТАХ ПОВСЕДНЕВНОСТИ

Несколько месяцев назад, в канун десятилетия образования НовГУ, на философском факультете успешно начала работу учебно-методическая лаборатория «Берестяная грамота». В очередной раз в «Философской гостиной» проекта состоялась встреча заместителя декана философского факультета по научной работе Некиты Андрея Григорьевича и ученого секретаря диссертационного совета Д 212.168.06 Маленко Сергея Анатольевича с доктором философских наук, профессором, заведующим кафедрой философской антропологии Санкт-Петербургского государственного университета Борисом Васильевичем Марковым. Предметом обсуждения стали ключевые моменты прочитанного им 22–28 февраля 2004 г. для студентов философского факультета курса «Философская антропология».

Некита А. Г.: Борис Васильевич, мы очень рады приветствовать Вас на древней новгородской земле и в стенах нашего университета. При знакомстве с материалами Вашего спецкурса у нас, организаторов «Берестяной грамоты», возник ряд вопросов, которые мы хотели бы обсудить с Вами как ведущим российским философом-антропологом. Прежде всего, каковы его основные мировоззренческие, научные и учебные задачи?

Марков Б.В.: Мне очень приятно участвовать в «Философской гостиной» вашего проекта, имеющего, на мой взгляд, весьма оригинальное название. Как известно, берестяные грамоты хотя и не были исторически первыми формами человеческой коммуникации – так называемыми “медиами коммуникации”, но сыграли значительную роль в становлении славянской, а затем и российской культуры и духовности. Все мы – представители “книжной культуры”, и в этом смысле в духовном отношении и происходим от писцов, которые писали стилем по бересте. Поэтому мне вдвойне приятно принимать участие в сегодняшнем мероприятии.

Что касается спецкурса, то само словосочетание «философская антропология», хотя и звучит несколько зловеще, в буквальном переводе с греческого означает «учение о человеке». Основные научные проблемы здесь следующие. Существует биологическая антропология, религиозная и вот теперь философская. Философия традиционно занималась проблемой Человека, но говорила о нём преимущественно в некоем возвышенном смысле – как о “возможном” и “желаемом”, “Человечном Человеке”. Религия, рассуждая о роли Бога в жизни человека, вступала в активную конфронтацию с наукой, особенно в её дарвиновском варианте, настаивающем на животном происхождении человека как вершины в эволюционном развитии природы и, в силу этого, отрицающем его уникальность. В целом, и религия, и наука в отношении происхождения и предназначения человека исходят из положений, нуждающихся в доказательстве. Теологи настаивают на том, что человек сам достигает стадии человечности; эволюционисты же, констатируя направленность развития, также подразумевают нали-

чие некоей общей цели. Синтезируя суть и духовный потенциал этих подходов, философская антропология признает биологическое несовершенство человека, опираясь на ряд общеизвестных фактов. К примеру, человеческие дети рождаются биологически недоношенными. Организм подобного уровня сложности, как наш, должен вынашиваться 23 месяца, а рождается после девяти! Эту ситуацию исправить практически невозможно, да и, наверное, не нужно, поскольку в биологическом плане переносенные дети оказываются ещё более жизненно неполноценными, чем недоношенные. При этом, оказывается, главный природный козырь человека – мозг начинает активно развиваться именно после рождения, а биологическая незавершенность человека является основным условием его культурного развития.

Некита А.Г.: Да, и это, скорее, напоминает расплату за социальный образ жизни.

Марков Б.В.: Совершенно верно. Таким образом, получается, что человек как особое существо вообще возник как результат некоторой “промашки” и ослабления “хватки” природы. И второй интересующий нас аспект – сильно затянутый период детства. Никто так долго не опекает и не воспитывает своих детёнышей как человек.

Некита А.Г.: Несомненно, пропорционально уровню развития цивилизации удлиняется период “социального детства” – как раз за счёт сокращения детства природного.

Марков Б.В.: Конечно, и наших студентов, и даже нас нельзя считать до конца взрослыми людьми, поскольку процесс социального становления активно продолжается на протяжении всей жизни. В этой связи, и проблематика философской антропологии выглядит несколько иначе. Здесь философы обнаруживают теоретическую нишу, несправедливо оставленную и обойдённую биологами и теологами. Эту свободную экологическую нишу я и называю культурой, *повседневностью*, о которой мы будем сегодня говорить. В любом случае, человек как незавершённое существо с затянутым периодом детства должен жить в том, что Мартин Хайдеггер называл “домом”: пространстве со стенами, искусственным тёплым климатом, душевным теплом. Это необходимое условие формирования человека. Суть моего подхода к философской антропологии заключается в том, что подлинно “человечный человек” – это результат целой гаммы сложных процессов, которые происходят в культуре. Тот же Хайдеггер справедливо утверждал, что животное имеет окружающую среду, в которую оно вписано инстинктами, обуславливающими механический способ его активности. Человек же принципиально открыт миру, он имеет дистанцию в отношении мира, с которой может обзреть и познавать его.

Некита А.Г.: Вы охарактеризовали несколько существующих сегодня подходов к антропологии, а имеет ли, с Вашей точки зрения, смысл отдельно выделять социальную антропологию?

Марков Б.В.: Подобное деление возможно и обусловлено дисциплинарным делением гуманитарных наук. Дифференциация в науках полезна до тех пор, пока сохраняется возможность интеграции знания. В этом смысле, философская антропология разделила судьбу самой философии, из которой в своё время выде-

лились все науки. Это напоминает судьбу короля Лира, который, вырастив сыновей, в итоге остался один без средств к существованию. Несмотря на это, философия всегда подчёркивала свою готовность и способность выполнять координирующую и интегрирующую функцию в отношении всех сфер человеческого знания о мире. Такова сегодня и ситуация с философской антропологией: уже существуют политическая, культурная, экономическая, религиозная, педагогическая антропологии. Это во многом происходит потому, что антропология сегодня – “модное” понятие, и не только в науке, но и в искусстве, и на телевидении. В то же время, существует целый ряд ниш, никак не проработанных наукой и остро нуждающихся в философском осмыслении. Социальные условия всегда меняются, и даже такая консервативная сфера, как христианская религия, также подвержена этим процессам. История теологии в этом отношении предстаёт очень поучительной и для философов, и для культуры в целом, поскольку даже представления людей о Боге всё время менялись.

Некита А.Г.: Я думаю, что изучение изменчивости человеческих представлений о мире и о себе должны составлять основу философской антропологии. И, наконец, чтобы подвести предварительный итог в этом вопросе, – как Вы относитесь к проблеме социально-дисциплинарного “разложения антропологии”?

Марков Б.В.: Этот процесс означает углубление и дифференциацию человеческих знаний о мире, становящихся при этом всё более точными. Наличие всех этих “антропологий” как раз и показывает, что предмет, которым они занимаются, является достаточно сложным. Такова, например, судьба понятия “политическое”, становление и эволюция которого обусловлены феноменом древнегреческой полисности. В современном мире именно антропология гарантирует своевременную коррекцию изменения “политического” в связи с изменением “человеческого”. То же самое относится и к изучению “социального”. Мы до сих пор с трудом разводим “общество” и “государство”, но в то же время стремимся именно к “гражданскому обществу”. Антропологический подход может быть полезен ещё и потому, что в “высоких культурах”, к которым относится и наша, должны сохраняться связи между людьми, характерные для традиционных обществ. Так, греческая “агора” или новгородское вече – примеры собраний свободных мужчин, обсуждающих и принимающих политические решения. Это не просто образцы прямой демократии, но и живая ткань человеческих связей, которая сегодня продолжает слабеть, и, тем не менее, не заслуживает огульной критики, а остаётся достойной всестороннего изучения.

Некита А.Г.: В рамках спецкурса Вы затрагиваете проблему повседневности. Что Вы понимаете под повседневностью, и чем она отличается, к примеру, от обыденности? Каковы, на Ваш взгляд, преимущества структурного подхода к повседневности?

Марков Б.В.: Может быть, несколько позже западных коллег, но в своей интеллектуальной биографии я также прошёл путь восхождения к проблеме “повседневности”. Я начинал как историк познания, а докторская диссертация была посвящена анализу теоретического знания. В конце концов, я начал остро ощущать абстрактность современных моделей науки, разрабатываемых мной, моими коллегами и учителями. То же произошло и в исторической науке, которая, так

или иначе, пришла к необходимости отказа от чрезмерной абстрактности. Именно открытие феномена “повседневности” в рамках французской исторической “школы Анналов”, может быть, впервые позволило увидеть историю человечества не только как историю великих людей и больших событий, а как историю жизни мужчин и женщин. “Новые историки” сумели из анализа церковных книг, механизма сбора налогов извлечь очень интересные объяснения природы социальных явлений. Один из ярких примеров подобного анализа – интерпретация происхождения сословий на фоне отрицания классовой модели деления общества. Так, переход от Средневековья к Новому времени ознаменовался взрывом сословности: сначала было три сословия – клирики, миряне и воины, потом вдруг появляется огромное их количество. Оказалось, что сословное расслоение обуславливается, в первую очередь, расслоением имущественным, которое наиболее ярко представлено в ситуации укрывательства возрастающих доходов населения от государственных налоговых органов. Кстати, эта ситуация весьма характерна и для современного мира. Французские власти той эпохи додумались продавать государственные должности, облагая эти весьма доходные места налогом. Таким образом, сословное расслоение представляло реальное должностное и имущественное расслоение общества, а сама сословность явилась непосредственным результатом практики налоговых инспекций, а не абстрактным продуктом теоретиков-идеологов. Именно механизмы повседневности заставляют философов, учёных-теоретиков, политиков мыслить в определённом направлении, следовать складывающейся логике повседневности, которая отражает дорефлективный уровень жизни, названный одним из корифеев современной западной философии, Э.Гуссерлем, “жизненным миром”. В отличие от “школы Анналов”, изучающей экономические и исторические реалии жизни людей, М.Хайдеггер анализирует очень близкие нам, русским, понятия как “почва”, “дом”, “родина”.

Некита А.Г.: Как же всё-таки связана “повседневность” с “обыденностью”?

Марков Б.В.: Сама философия зарождалась в некоторой конфронтации с обыденностью, позиционируя себя как “не-обыденное” и потому “истинное” знание о мире. Люди всегда только лишь мнят, а истина доступна исключительно философу, который может её достичь на основании строгих критериев обоснования и проверки. “Мир мнения” и “мир знания” (“докса” и “эпистема” у греков) всегда разделялись, и это положение до сих пор остаётся ведущим для философии. Даже К.Маркс, который, на первый взгляд, занимался исключительно анализом экономической жизни, рассматривал повседневность как мир полуправды и обмана. В этом смысле изучению повседневности отчасти препятствовало стремление философов к познанию высшей истины, находящейся в некоем безвоздушном пространстве, как у Платона. Это уже опасная тенденция: если истина находится настолько далеко, что её никто не может познать, то каким образом она может быть доступна философу?

Некита А.Г.: Спасибо, Борис Васильевич, а насколько, на Ваш взгляд, современный внешне благополучный Запад можно считать “свободным” от обыденности?

Марков Б.В.: В экзистенциальном плане наша жизнь не может быть сведена к обыденности, поскольку её рутинность и монотонность всегда тяготят человека,

особенно мужчину как подлинного авантюриста духа. В то же время, психологи установили, что замужние женщины живут меньше незамужних, а женатые мужчины – дольше холостяков. Несомненно, человек обречён на повседневность и на борьбу с ней. Я вновь с удовольствием обращаюсь к примеру новгородских мужчин, наиболее ярко проявивших свой авантюрный дух в далёком прошлом. Фактически, в те времена не было никаких причин им двигаться на Северную Двину, в Великий Устюг, однако их потомки дошли даже до Калифорнии. Хочу подчеркнуть, что это была не колонизация, а всего лишь чистая авантюра, имевшая, однако, великолепные последствия. Как философ, я думаю, что изучение повседневности никак не связано с необходимостью её оправдания, поскольку именно она является тканью жизни. Это серьёзная аналитическая работа, связанная с кропотливым описанием особенностей каждодневного столкновения *обычного* человека с рутинной обыденного мира, и эта работа под силу даже далеко не каждому учёному.

Некита А.Г.: Существуют ли, с Вашей точки зрения, специфические особенности постиндустриальной повседневности?

Марков Б.В.: Во всякой культуре складывается свой особый порядок, и в этом смысле нецивилизованных народов нет вообще. Даже у тех, кого мы называем варварами, были свои привычки, запреты, благодаря которым они и выжили, однако изменяющиеся условия заставляли их жить иначе. В каком-то смысле индустриальное общество, будучи сложным социально-экономическим, а не только идеологическим продуктом, опиралось на жёсткие дисциплинарные практики. Анализируя историю становления капиталистического общества, мы приходим к выводу, что во многом были правы и К.Маркс, и тот же М.Вебер, акцентирующий внимание на роли протестантской этики; был прав и историк культуры Н.Элиас, доказывающий, что именно этикет выступал одним из ведущих моментов в стабилизации, нормативизации и инструментализации общественных отношений. Следует отметить, что современное общество во многом отличается от индустриального. И в этой связи, довольно любопытным был спор между представителем структурализма М.Фуко, который ввёл понятие “дисциплинарного пространства”, и не менее известным французским философом Ж.Делёзом, утверждавшим, что общество, описанное Фуко, ушло далеко в прошлое, а новый, постиндустриальный социум является обществом контроля. Новая власть управляет социальной жизнью путём советов и рекомендаций, тогда как старая, традиционная власть, по мысли Фуко, опиралась на казни и наказания. Таким образом, классовую борьбу вытесняет социальное партнёрство, основанное на верховенстве закона и усложняющейся системе социальных связей: кредиты, займы, налоги, многоуровневая выборная демократия. Ещё одним “богом” постиндустриальных политологов становится общественное мнение, являющееся продуктом средств массовой информации и позволяющее продуцировать и регулировать социальную активность человека в повседневности.

Некита А.Г.: Можно ли утверждать, что цивилизация – это мегаполизация бытия человека, и каковы особенности его современного образа жизни?

Марков Б.В.: Город, вообще, особая тема для философской антропологии: городской человек наглядно представляет не только все достижения цивилиза-

ции, но и её определённые утраты. Душевные качества, способность человека видеть и воспринимать мир во многом определяются особенностями городской среды. Всегда надо помнить о той цене, которую человек платит за современный комфорт и удобства. К примеру, терроризм является исключительно городским феноменом. Невозможно представить планирование и осуществление теракта в деревне, где все жители с детства знают как окружающую местность, так и друг друга, а любой посторонний человек сразу же обращает на себя всеобщее пристальное внимание. А в современном мегаполисе мы часто не знаем даже соседей по лестничной площадке!

Некита А.Г.: Да, говоря о цене городской цивилизованности, в первую очередь необходимо подчеркнуть мировоззренческие деформации жителей мегаполиса.

Марков Б.В.: Согласен! Очень хорошо эта ситуация описана у позднего М.Хайдеггера, который предьявляет экзистенциальный счёт современной цивилизации: это бездомность и безродность, понимаемая, в первую очередь, как утрата Родины и детства. У обывателя может возникнуть резонный вопрос: “О какой бездомности и безродности идёт речь, если все мы где-то прописаны и появились невиданные ранее возможности социальной коммуникации: скоростной транспорт, мобильная связь, Интернет и т. д.?” На самом деле, городская квартира не столько защищает, но, в первую очередь, отгораживает человека от других людей. Она перестаёт быть поколенческим местоприёмом душевного тепла традиционной семьи, становясь пустым и холодным социальным пространством замкнутости.

Некита А.Г.: С этим явлением, очевидно, связано возникновение понятия “несбывшийся быт”, актуального не только для нестабильного постсоветского пространства, но и, как это ни странно, для традиционно благополучных западных демократий.

Марков Б.В.: Да, конечно! В то же время одним из опаснейших моментов современной глобализации является укрупнение геополитических единиц, интенсивное слияние и массовая смена традиционных исторических “Родин”. Это, несомненно, ведёт к трагическому опустошению коллективных человеческих “домов”. Традиционное содержательное общение между людьми подменяется массивом “актов социальной коммуникации”, не затрагивающих чувства и не остающихся в памяти. Город как подлинный плавильный тигель национальностей был исторически и цивилизационно призван ликвидировать остроту этнических, экономических, языковых и культурных проблем. Сегодня ситуация немного иная: приезжающие в мегаполис люди отторгают его, открыто демонстрируя своё нежелание осваивать культуру города и страны, в которой они оказались. Современная городская инфраструктура вынуждена приспособливаться к этой ситуации, что выражается в существовании относительно самодостаточных и враждующих между собой этнических кварталов.

Некита А.Г.: Не пора ли, наконец, признать, что современный мегаполис и для человека, и для государства перестал быть вековым оплотом цивилизационного спокойствия?

Марков Б.В.: Совершенно верно! Это и есть та расплата, о которой мы сегодня говорили. Крестьяне издавна бежали в города, чтобы освободиться непосредственно от господина и от рабства вообще, а молодые люди – от гнёта родителей. Так они попадали в плен городского одиночества и отдельных квартир: жажда контактов была очень велика, но никто в городе не хотел слышать Другого, расценивая это как покушение на свою свободу.

Некита А.Г.: Борис Васильевич, имеет ли смысл говорить о некоем нереализованном культурном потенциале современного мегаполиса в контексте взаимоотношений Центра и Провинции? Или, может, стоит возродить идею “педагогической провинции”, предложенную Г.Гессе?

Марков Б.В.: Философское направление, анализирующее взаимоотношения Центра и Периферии, получило название “философии постмодерна”. Её главным лозунгом стал тезис борьбы с Центром. Большинство современных мегаполисов, к которым относится, например, Нью-Йорк, не имеют центра, а представляют собой некую решётку – множество центров, которые периодически меняются. В одно время я сам был убеждён в необходимости децентрации социального пространства. Теперь, осознав, что пространство мегаполиса – пространство без души и сердца, холодный мир, я пришёл к выводу, что монополия власти в современном городе – вещь весьма условная, поскольку она уже больше не привязывается к его топологии: войдя в структуры повседневности, она сразу оказалась внутри каждого человека. Таким образом, обычный человек перестал чувствовать дистанцию между собой и Властью, а его ощущение свободы, потенциал внутреннего протеста против Власти и её насилия часто становятся ложными. С другой стороны, чувство Центра, присущее нашим предкам, было символически представлено фигурой Матери. Таким образом, распад этого естественного Центра душевности является для современного горожанина наиболее опасным явлением. Любой древний город издавна ассоциировался с огнём, горящим в его центре. Этот очаг – “дым Отечества” – всегда имел важное значение для жителей города и страны в целом. Крушение национальных государств сегодня во многом зависит даже не от появления Интернета и не от обвала национальных валют, а в первую очередь от охлаждения социосферы. В этом смысле, именно провинция остаётся на сегодня практически единственным средоточием тепловых центров самобытности человеческой культуры, противостоящим холоду цивилизационного Центра. Культурная палитра современного мегаполиса – это калейдоскоп модных стилей, подверженных конъюнктуре рынка, но базирующихся на самобытности провинциального творца, вносящего в городскую суету неспешность и самодостаточность Вечного. Эта самобытность может быть воспринята и сохранена лишь в том случае, если будет вовремя трансформирована в культурный капитал мегаполиса. Конечно, мегаполисы не нужно разрушать, но та тенденция, которая наметилась в западном мире и ярко представлена в американском кинематографе, говорит об ином. Любимым американским сюжетом становится катастрофа и разрушение города, возврат к состоянию первобытного хаоса, что может быть знаком Апокалипсиса или новой Библии. Меня это очень тревожит, так как я не хотел бы, чтобы пропали даром трудные годы демократических перемен в России. Я не хочу, чтобы европейцы возродили старую Европу, о недостатках

которой предупреждал Н.Данилевский. Объединённая Европа не должна быть воинственной и не должна воплощать идеалы колонизаторства, а призвана выработать новый образ социальной жизни. Сохраняя потенциал жизнеспособного старого, философская антропология должна иметь самую тесную связь с историей жизни и повседневным опытом наших предков, пытаясь культивировать наиболее жизнеспособные его моменты и также искать новые формы его бытия.

Некита А.Г.: Вы неоднократно упоминали такую важную категорию философской антропологии, как Дом. В какой мере современный мегаполис является домом Человека и Домом Бытия?

Марков Б.В.: Это очень сложный вопрос. Идея Дома необычайно важна для жизни человека. Об этом часто говорил М.Хайдеггер. В нацистской Германии попытались реанимировать эту идею в образе Фатерланда как общего дома всех немцев. И, упоминая об этих идеях, я подчеркиваю, что у человека чувство патриотизма должно базироваться на образах дома, крова, ощущении причастности к памяти своих предков. Всегда надо быть почвенником в хорошем смысле слова, хотя почвенничество в какой-то мере близко к фашизму. Чем более киселеобразной, аморфной будет наша жизнь, тем вероятнее будет приход фашизма. Подобная ситуация может возникнуть всякий раз, когда интеллигенция будет упиваться демократическими свободами, не замечая разрушения традиций. Антропологическое возрождение Дома, некоего местничества и землячества не будет опасно, поскольку вместе с этим мы с необходимостью придём к возврату традиционного гостеприимства и добрососедства, которыми так славилась наша земля.

Некита А.Г.: Возвращаясь к содержанию Вашего спецкурса, хотелось бы уточнить, насколько цивилизационно-мегаполисное бытие позволяет современному человеку выйти на уровень рефлексии по поводу своего тела.

Марков Б.В.: Удивительно, что вопрос о теле возник именно сегодня на фоне всё возрастающей интеллектуализации и рационализации жизни. Интерес к фитнесу, культуризму, аэробике отчасти оправдан тем, что тело нуждается в уходе, тогда как интеллектуалы и святые, с точки зрения обывателя, относятся к нему безобразно и эксплуатируют нещадно. Но есть и иные причины. Очевидно, эра книжной культуры начинает закатываться. В городском транспорте люди перестают читать, но в то же время отдают предпочтение аудио-визуальным, интерактивным средствам получения информации. Этот переход означает, что носителями информации становятся не буквы, а образы. Это выступает своего рода возрождением ценностей римской культуры, ориентирующей обывателя на обладание хлебом и зрелищами. Любая империя, в силу своих огромных масштабов, тяготеет к универсальным способам демонстрации и пропаганды базовых постулатов цивилизационного образа жизни, в отличие от греческого полиса, где граждане знали друг друга персонально. И современное общество тяготеет к управлению лодьями не через профессоров, наставников и учителей философии, а через посредничество принципиально иных коммуникативных медиумов. Отсюда культ тела, оптики, музыки, ритма и искусства. Причём именно тело выступает сегодня перекрёстком современных социальных связей, становясь в силу этого одним из центральных объектов Власти. Социальное управление всё больше приобретает характер управления телесностью, а одним из его ведущих на-

правлений становится “интенсификация желания”. Старая экономика веками базировалась на принципе экономии потребностей и накоплении “отложенных удовольствий”. Современная экономика – это экономика кредита и “производства желаний”.

Некита А.Г.: Чем обусловлено появление в материалах спецкурса проблемы антропологии еды?

Марков Б.В.: Современная эпоха – это время новых знаков и медиумов коммуникации. В древности люди идентифицировали себя по тому, что они ели. Например, кошерная и не кошерная пища у евреев, а мусульмане как кочевники не употребляли в пищу свинину. К сожалению, сегодня все эти традиции исчезают вместе со своими носителями. Уходит и понятие национальной кухни. Немалую роль в этом процессе сыграла система общественного питания, в том числе и советский “общепит”. С одной стороны, это было благо, а с другой – попытка унификации пищи и способов её приёма. Сейчас же и нас, и весь мир готова “прикончить” американская кухня. В этом смысле, когда речь идёт о сохранении русской идеи, мы не должны забывать о неповторимости русского лица, о нашей музыке и, конечно, о нашей еде – вот те моменты, о которых надо сегодня заботиться и которые надо культивировать. Это имеет не столько националистическое, сколько этическое значение, поскольку еда выступает символом понимания и разделённого удовольствия. И философы, с моей точки зрения, не должны пренебрегать изучением этого феномена, ведь наша культура, как, пожалуй, никакая другая, придаёт еде онтологический статус. Есть – значит быть!

Некита А.Г.: Борис Васильевич, не могли бы Вы, в заключение нашей беседы, рассказать о своих впечатлениях от встреч с нашими студентами?

Марков Б.В.: У меня самые тёплые впечатления о новгородских студентах. Только вера в то, что наши лекции, книги, научная работа способны хоть немного сделать их лучше, примиряет нас с жизнью и судьбой. Мы, как атланты, несём на себе этот тяжёлый груз. Когда мы видим, что востребованность в книгах среди молодого поколения сегодня падает, становится немного грустно. Все преподаватели традиционно ориентированы на интеллектуальные практики облагораживания человека в процессе его взросления. Поэтому меня огорчает возрастающая инфантильность молодёжи, отсутствие у неё стремления к накоплению жизненного опыта. С другой стороны, наши дети лучше, чем их западные сверстники. Я убеждён, что на фоне кризиса системы образования следует удержаться от крайностей: и от чрезмерной требовательности, и от полного воцарения партнёрских отношений со студентами. Задача преподавателей и родителей заключается в создании и усилении системы защиты молодого поколения от его последующего возможного растворения во взрослом мире, прежде всего, через язык и культуру. Кроме этого, необходима мощная идеологическая и мифологическая подготовка молодёжи в качестве прививки против будущего социального зла. Так что новгородские студенты, в этом смысле, меня порадовали.

Некита А.Г.: Большое Вам спасибо, Борис Васильевич, за интересное и содержательное интервью. Очень будем рады видеть Вас вновь на философском факультете НовГУ и у нас, в философской гостиной «Берестяной грамоты».

Научная работа над материалами к интервью осуществлена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (проект «Проблема индивидуального и социального измерения феноменологии архетипа», грант № 03-03-00348а).

ВЕСТИ С КАФЕДР

Э. Ф. Караваев

КАФЕДРА ФИЛОСОФИИ НАУКИ И ТЕХНИКИ

Интервью записал Сергей Маленко
27.02.2004 г.

В этом, четвёртом, году третьего тысячелетия кафедра философии науки и техники достигла четырнадцатилетнего “возраста”, — для учебно-научного коллектива вполне зрелого. Об определённой закономерности появления такой кафедры именно в нашем университете мы уже говорили ранее¹.

В данном месте стоит напомнить имена *выдающихся основоположников* той философской научно-педагогической школы, к которой принадлежит кафедра, а также имена *непосредственных создателей кафедры*.

К первым относятся *профессор В.И.Свидерский* (1910-1994) и *профессор В.А.Штофф* (1915-1984). Именно им принадлежит заслуга в создании той духовной “субстанции”, из которой и возникла кафедра. В монографиях Свидерского «Философское значение пространственно-временных представлений в физике» (1956 г.) и «Пространство и время» (1958 г.) излагается концепция *общефилософского учения о пространстве и времени*. Она опирается на тщательный историко-философский анализ полемики Г.Лейбница и С.Кларка (представившего точку зрения И.Ньютона) по вопросам философии и естествознания, проведенный с учётом глубокого знания достижений физики XX века. Эта концепция и сегодня остаётся наиболее четкой и убедительной в мировой философии и образует общее теоретическое и методологическое основание для целого раздела философских исследований онтологических проблем науки, называемого “философские проблемы пространства и времени”.

Другой значительный вклад В.И.Свидерского в философское осмысление содержания и особенностей современной науки относится к системному представлению объекта. Им предложены и разработаны принципы *анализа проблемы элементов и структуры* (монография «О диалектике элементов и структуры в объективном мире и в познании», 1962 г.).

Отметим также то исключительное внимание, которое уделял Свидерский *общефилософской проблеме метода*, то есть проблеме соотношения устойчивости и изменчивости в предметах действительности, а также проблеме конечности и бесконечности. При этом он разрабатывал эту проблему, опять-таки, на основе органического сочетания собственно философского и конкретно-научного анализа. Этими исследованиями, фактически, закладывались философские основания анализа проблем, связанных с нелинейными процессами.

Наконец, для становления философии науки в нашем городе, вообще, а для создания нашей кафедры, в особенности, большую роль сыграла *преподавательская и учебно-организационная деятельность* Свидерского на философ-

¹ См.: Караваев Э.Ф. К истории становления и развития философии науки в Ленинграде (конец 1950-х – конец 1960-х гг.) // Философия в Санкт-Петербурге (1703–2003). Справочно-энциклопедическое издание. СПб., 2003. С. 296–307.

ском факультете университета: он был заведующим кафедрой философии естественных факультетов, председателем совета по защите диссертаций, воспитал многочисленных учеников, ярко проявивших себя, в частности, и в области философии науки.

В.А.Штофф ещё в 50-х гг. ушедшего века всесторонне и детально исследовал *роль моделей и моделирования в научном познании* (см., напр., монографию «Моделирование и философия»). Им были чётко сформулированы и тщательно изучены многие вопросы: определение модели в науке, модель как средство экспериментального исследования, моделирование как средство интерпретации и научного объяснения и др. Полученные им результаты подготовили философов науки к осмыслению моделей нового типа — современных моделей, основанных на применении компьютеров (“информационных моделей”).

Непосредственными организаторами кафедры были декан факультета, **профессор Ю.Н.Солонин, профессор Е.А.Шаповалов, доцент Б.Т.Алексеев, профессор В.П.Бранский**. И все они, в той или иной мере, являются учениками Свидаевского и Штоффа.

В настоящее время преподаватели кафедры в своей учебной и научной работе охватывают весьма *широкий круг вопросов философии науки и философии техники*.

Для студентов философского факультета различных специализаций кафедрой читаются общие курсы по философии и методологии науки, философии техники, истории науки, истории техники. Для студентов, специализирующихся по кафедре, читается также комплекс специальных курсов, посвящённых рассмотрению множества разнообразных философско-методологических вопросов современного научного познания и инженерно-технического творчества, а также вопросов истории философии науки и истории философии техники. Например, в соответствии с нынешним учебным планом, читаются курсы:

- “Философия и наука” (профессор И.С.Дмитриев);
- “Человек в зеркале науки” (профессор Р.А.Зобов);
- “Физика и философия” (профессор В.П.Бранский);
- “Философия математики” (старший преподаватель О.А.Антонова);
- “Философские аспекты социальной экологии (профессор А.С.Мамзин);
- “Философия и герменевтика” (доцент Б.Т.Алексеев);
- “Экзистенция и научное знание” (доцент Е.Ю.Сиверцев);
- “Структура экзистенции и её корреляты в гуманитарном знании” (доцент С.В.Черненко);
- “Философские вопросы семиотики” (доцент Б.Т.Алексеев);
- “Философские проблемы технотехнологии” (профессор Б.И.Иванов);
- “Введение в кибернетику” (профессор Э.Ф.Караваев);
- “Познание и опыт; методологические схемы европейского рационализма” (ассистент И.С.Кауфман);
- “История современной философии науки” (доцент Е.Ю.Сиверцев).

Для большого контингента студентов других факультетов университета, специализирующихся в области естествознания (физический факультет, хи-

мический, биолого-почвенный, факультет географии и геоэкологии), математики (математико-механический факультет), гуманитарных наук (филологический факультет), общественных наук (факультеты социологии и журналистики) кафедрой читаются общие курсы философии с *учётом профилей этих факультетов*, а также курсы по философии и методологии научного познания, методологии научного творчества и по философским вопросам различных научных дисциплин (физики, химии, языкознания). Например, в текущем учебном году студентам различных факультетов читаются курсы:

- “Методология науки” (профессор А.С.Мамзин, на биологи-почвенном факультете);
- “Философия и методология научного познания” (профессор В.П.Бранский, на факультете журналистики);
- “Философия и методология научного познания” (преподаватель-стажёр Л.В.Шиповалова, на факультете географии и геоэкологии);
- “Методология научного творчества” (доцент Б.Т.Алексеев, на филологическом факультете);
- “Философские проблемы естествознания” (профессор Р.А.Зобов, на химическом факультете);
- “Современная философия” (профессор Б.И.Иванов, на математико-механическом факультете);
- “Философские вопросы физики” (профессор В.П.Бранский и доцент Б.Т.Алексеев, на физическом факультете);
- “Философия языка” (старший преподаватель О.А.Антонова);
- “Философские проблемы языкознания” (доцент Б.Т.Алексеев, на филологическом факультете).

Таким образом, кафедра в значительной мере, фактически, представляет студентству университета собственно философский факультет и притом в той важнейшей философской области, которая, очевидно, является значимой для будущих специалистов в различных областях науки и практики.

Это ответственное представление кафедрой факультета воплощается далее в *преподавании философии аспирантам и соискателям других факультетов*, — опять-таки, различного профиля: на физическом, химическом, геологическом факультетах, на факультете географии и геоэкологии, на филологическом и экономическом факультетах, на факультете менеджмента².

Очевидно, важнейшее значение для качества читаемых преподавателем-философом общих и специальных курсов имеет, — наряду с приобретением им собственно практического опыта и совершенствования методических навыков, — его *научная работа* в определённой области философии, в нашем случае, по преимуществу, — в области философии науки³. Тематика исследований, охваты-

² В настоящее время, в связи с предстоящим в нашей стране переходом к новым программам кандидатских экзаменов — “История и философия науки”, работа преподавателей кафедры философии науки и техники на факультетах университета, очевидно, приобретает особое значение.

³ “По преимуществу” — в том смысле, что тот или иной конкретный преподаватель может и не быть обязательно именно “чистым” философом науки: он может быть историком философии,

ваемая преподавателями кафедры, является широкой и актуальной. Это можно ясно увидеть, если эту тематику сопоставить с наметившимися в мировой философии науки и техники тенденциями и перспективами развития.

В самом деле, обозревая содержание последних международных конгрессов по логике, методологии и философии науки, можно предположить, что в философии науки, философии техники и в философии науки и техники (можно надеяться, что эта область философского знания разовьется!), впрочем, как и вообще в философии, станет “азбучной истиной” представление о том, что у философа, — конечно, при наличии у него собственно призвания к философии, — для его философской работы есть три вещи: осведомлённость в соответствующей области, воображение (интуиция, способность изобретать, выдумывать и т.д.) и логические навыки. Это – необходимые, хотя, конечно же, не достаточные условия: ясно, что еще нужна “удача”, благоприятная случайность⁴.

Применительно к философии науки и техники сказанное означает, очевидно, что для философа, работающего в этой области, требуется осведомлённость в науке и технике, хотя, разумеется, вовсе необязательно осведомлённость на уровне профессиональной работы в этих областях.

Тогда станет ясным достижение философской мысли XX века, состоящее в продвижении от “полу публицистической” “научной картины мира” к “понятийному каркасу” (или “концептуальной схеме”)⁵.

И в науке (во всей!), и в технике, и в философии станет понятной фундаментальная роль метода моделирования. Фактически, понятие модели, по своему содержанию, охватывает и самые поверхностные аналогии, используемые во всех областях познания и практики, в том числе во всех отраслях всех наук и во всех областях техники и технологии, и метафорические фигуры, используемые, опять-таки, повсюду, и самые разработанные научные концепции и теории.

логиком, социальным философом и т.д., но его работа на кафедре философии науки и техники, очевидно, подразумевает, что из области своих научных исследований он ищет “выходы” именно в область философии науки и техники, то есть применения получаемых им результатов к разработке и исследованию проблем этой области философского знания. Практически, дело именно так и обстоит. К тому же, – как совершенно справедливо, на наш взгляд, заметил когда-то один из крупнейших современных философов науки У. ван Куайн, – хотя философия науки это, конечно, не вся философия, она является всё-таки “вполне достаточной философией”.

⁴ Сформулированы эти условия, кстати сказать, по крайней мере, 80 лет назад, – выдающимся русским мыслителем, профессором нашего университета, одним из пассажиров пресловутого парохода, покинувшего наш город и Россию в 1922 г., И.И.Лапшиним: «Философия изобретения и изобретение в философии».

⁵ Стоит особо отметить, что Куайн – философ, несомненно, осведомлённый в математике, даже на профессиональном уровне (получивший фундаментальные результаты в теории множеств) – разработал это понятие, заимствовав его у В.Парето, который был осведомлённым в социологии, опять-таки, на высоко профессиональном уровне. Заметим также, что в настоящее время можно встретиться с “рецидивами” старого подхода вроде легковесных “информационной” или “компьютерной картины мира”. Но, конечно же, такой подход будущего не имеет. А имеет будущее философское осмысление понятия информации, причём философы науки могут с пользой для дела участвовать в дальнейшей разработке шенноновского вклада в науку и технику, – скажем, в том направлении, которое получило рабочее название “семантическая концепция информации”.

В понятийном каркасе и в процедурах моделирования большее значение, чем это имеет место сейчас, приобретут количественные методы, в том числе те, которые связаны с физико-математическим аппаратом *синергетики*. Исключительно серьёзные результаты в разработке синергетической парадигмы науки, взятой в целом, — то есть в единстве естествознания, математики, гуманитарных, социально-экономических и технических наук, — получены В.П.Бранским⁶. Формулирование и разработка им теории социальной синергетики послужили основой организации на философском факультете общероссийского семинара по синергетике, успешно работающего уже несколько лет.

С начала 1950-х гг., начиная с защиты им кандидатской диссертации на тему: «О форме и содержании в живой природе», — исследует философские проблемы биологии А.С.Мамзин. В нелёгкие для отечественной философии времена он, вместе с некоторыми другими философами и учёными, выступал против “лысенкоизма” с его “псевдиодialeктикой”. Им опубликовано значительное количество работ, посвящённых системному подходу в биологии; соотношению закономерностей строения, функционирования и развития живой материи; проблеме взаимосвязи биологического и социального в человеке и обществе; специфике содержания проблем социальной экологии. В последнее время он успешно разрабатывает проблемы *социально-культурной детерминации науки* на примере биологии⁷.

Исследованиями философских вопросов, связанных с использованием, — фактически, во всей современной науке – *метода формализации* и построением, на основе достижений логики и математики, искусственных языков, заняты Б.Т.Алексеев⁸, О.А.Антонова⁹, Э.Ф.Караваяев¹⁰.

В последние десятилетия в современной философии определённое внимание уделяется исследованиям возможности построения *феноменологической концепции науки*. Обсуждения этой темы преподавателями кафедры на методологическом семинаре кафедры и на заседаниях круглых столов по философским во-

⁶ См.: *Бранский В.П.* Искусство и философия: Роль философии в формировании и восприятии художественного произведения на примере живописи. Калининград, 1999. Напомним, что эта книга была отмечена премией университета по разделу “Достижения в научной работе”. См. также другие его публикации, например: *Социальная синергетика и акмеология*. СПб., 2002; *Философия физики XX века. Итоги и перспективы*. СПб., 2003.

⁷ См.: *Мамзин А.С.* Биология в системе культуры. СПб., 1998.

⁸ Названные вопросы являются объектом его исследований с давнего времени. См.: *Алексеев Б.Т.* Философские проблемы формализации знания. Л., 1981.

⁹ Только что опубликована её монография, в которой дано исключительно полное освещение содержания и возможностей табличных методов современной символической логики: *Антонова О.А.* Табличные методы в логике. СПб., 2004.

¹⁰ См.: *Караваяев Э.Ф.* Формализация и методологические основания единства современного естественнонаучного и социогуманитарного знания // *Естественнонаучное и социогуманитарное знание: Методологические аспекты взаимодействия* / Под ред. А.С.Мамзина. Л.: Изд-во ЛГУ, 1990. С.66–79; *Современные рассуждения тезиса Черча-Тьюринга* // *Вестник Санкт-Петербургского ун-та. Серия 6: Философия, политология, социология, психология, право*. 1996. Вып. 2 (№13). С.28–33; *Формализация – инструмент, разрабатываемый логикой для научного познания* // *Вестник Санкт-Петербургского ун-та. Серия 6: Философия, политология, социология, психология, право*. 1999. Вып. 2 (№13). С. 3–10.

просам науки и техники, проводимых кафедрой в рамках ежегодных Дней петербургской философии, позволили подготовить несколько публикаций, в том числе тематический раздел номера “Вестника СПбГУ” (в настоящее время вышел сигнальный экземпляр) со статьями В.П.Бранского, Э.Ф.Караваяева, Д.Н.Разеева, С.В.Черненко, Л.В.Шиповаловой, представляющими различные точки зрения.

Проблема содержания понятия *рациональности* уже и сейчас разрабатывается не только на сугубо познавательном материале, но также и на материале практической деятельности, значение разума, для которой ничуть не меньше. Наиболее значительным результатом, полученным “на стыке” философии науки и науки об управлении, является концепция “ограниченной рациональности” лауреата Нобелевской премии Г.А.Саймона, построенная им в 50-х гг. ушедшего века. Она, фактически, является расширением той концепции рациональности, которая ранее (конец 1930-х гг.) была сформулирована в работах другого нобелевского лауреата, профессора нашего университета Л.В.Канторовича в его теории оптимального распределения ресурсов. Несколько другое направление ограничения рациональности описано ещё одним лауреатом Нобелевской премии К.Дж.Эрроу в его “теореме невозможности” построения безупречной системы принятия коллективного решения (1950 гг.). Э.Ф.Караваяеву удалось сформулировать обобщение результата Саймона¹¹. А это, в свою очередь, позволит, в частности, лучше представить содержание проблемы ответственности в научном познании и техническом творчестве.

Несколько преподавателей кафедры работают по теме *истории философии науки*: в западноевропейской философии Нового времени (И.С.Кауфман), в современной западноевропейской философии (Е.Ю.Сиверцев), в отечественной философии XX века (Э.Ф.Караваяев, А.С.Мамзин), в новейшей отечественной философии (В.П.Бранский).

К 10-летию кафедры была подготовлен сборник статей «Философия о предмете и субъекте научного познания»¹². В нём представлены: феноменологическая методология (статьи Д.Н.Разеева, Е.Ю.Сиверцева, С.В.Черненко), процессуальный подход к построению семантики (статья Б.Т.Алексеева), философский анализ интуиционистской логики (статья О.А.Антоновой), анализ проблемы восприятия (статья Н.В.Бавры), проблема самореализации личности (статья Р.А.Зобова), рассмотрена роль воображения в историческом познании (статья Э.Ф.Караваяева), проблема дефиниции мышления в философии Спинозы (статья И.С.Кауфмана), новейшая история ленинградской (санкт-петербургской) школы философии науки (статья В.П.Бранского).

Как уже отмечалось, появление кафедры философии науки и техники именно в нашем университете связано с тем, что в Ленинграде (Санкт-Петербурге) во всех областях науки: естествознании, математике, гуманитарных, общественных и технических науках – существовали крупные научные школы. Это, как гово-

рится, и философов обязывало быть “на уровне”. И в настоящее время кафедра привлекает к участию в проводимых ею конференциях и к работе методологического семинара (руководитель – Р.А.Зобов) выдающихся ученых, поддерживает с ними постоянные контакты. Это, например, выдающийся физик, лауреат Нобелевской премии, академик Ж.И.Алферов, крупнейший специалист в области генетики, академик С.Г.Инге-Вечтомов, директор Института прикладной астрономии РАН А.М.Финкельштейн, один из крупнейших представителей отечественной математической логики Н.А.Шанин и др.

В читаемых кафедрой курсах представлены философские вопросы всех наук и достижения философии в осмыслении проблем науки и техники, без какой бы то ни было “политизации”, без “дискриминации” различных школ и направлений, без “уклона в публицистику” и без чрезмерного усложнения. Преподаватели кафедры отличаются профессионализмом, любовью к своему делу, осведомлённостью как в области философии, так и в области науки и техники, в области культуры и искусства.

¹¹ См.: Караваяев Э.Ф. Дополнение концепции “ограниченной рациональности” Г.Саймона // Вестник Санкт-Петербургского ун-та. Серия 6: Философия, политология, социология, психология, право. 2002. Вып. 3 (№22). С. 33–37.

¹² Философия о предмете и субъекте научного познания / Под ред. Э.Ф.Караваяева, Д.Н.Разеева. СПб., 2002.

БИБЛИОГРАФИЯ

А.И.ВВЕДЕНСКИЙ В ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Отечественная историко-философская литература не богата исследованиями о Александре Ивановиче Введенском (1856–1925). Достаточно упомянуть, что до сих пор не появилось отдельной монографии о русском философе. Да и в других книгах, посвященных эпохе, в которой ему довелось жить, Введенский упоминается крайне редко и даже с какой-то плохо скрывающейся неохотой. При этом нельзя сказать, чтобы Введенского обходили вниманием, но, скорее, обходили стороной на почтительном (и в смысле признания то же) расстоянии. Долговязая фигура с офицерскими усами – таким сохранили образ Введенского фотографии. На его образ в русской историографии указать труднее. Для многих современников Введенский казался почти живым классиком; его идеи выглядели оригинальными и вызвали живые споры. Нынешняя историография оценивает Введенского более скромно, мягко намекая на производность и вторичность его взглядов. Сохранилась лишь в целом уважительная аура вокруг имени Введенского; теперь больше говорят о значении его деятельности, чем идей. Явный признак такого изменившегося отношения – включение Введенского в словари, справочники, энциклопедии, историографические обзоры, но без подробного анализа и разбора его взглядов. Первая такая статья была помещена в 1892 г. в Энциклопедическом словаре Ф.А.Брокгауза и И.А.Ефрона. Микроскопический объем статьи не предусматривал даже краткого изложения идей Введенского. В ней лишь отмечалось, что “По своим философским воззрениям В. примыкает к школе новокантианцев”¹. Вторая статья уже исключительно жизнеописательного характера была опубликована в 1896 г. в первом томе «Биографического словаря профессоров и преподавателей С.-Петербургского университета»². Не упомянуть Введенского – погрешить против словарной полноты и пробудить сомнение в компетентности издания. Не знать о Введенском означает расписаться в собственном непрофессионализме, но вот быть знакомым с его работами вовсе не обязательно. Их изучения никто не требует, даже университетская программа по истории русской философии. Показательна в этом отношении ситуация с переизданием работ Введенского. Издательский бум трудов русских философов, начавшийся в конце 1980-х гг. почти не затронул представителей академической философии (Л.М.Лопатин, А.А.Козлов, С.И.Гессен, И.И.Лапшин и др.). Среди прочих в стороне оказался и Введенский. Наиболее полное представление о творчестве Введенского читатель, лишенный букинистического инстинкта, может получить лишь из сборника статей почтенного философа, перепечатанных А.А.Ермичевым в скромном университетском издательстве. Доступность такого издания вполне может конкурировать с букинистическими бестселлерами. Самой востребован-

ной и, соответственно, цитируемой работой Введенского оказалась статья «Судьбы философии в России», которая дает представление о взглядах ученого на историко-философский процесс в России, но практически ничего не говорит о философской системе самого Введенского.

Введенский прочно, еще при жизни, вошел в историю русской философии, но занял в ней достаточно скромное место. Его философия быстро теряла современность и своевременность. Не то, чтобы он пережил свою философскую эпоху, скорее, не вписался в смену философской моды и быстро стал старомодным. Прижизненные упоминания прекращаются во втором десятилетии XX в. Даже некрологи немногочисленны. Э.Л.Радлов помянул товарища в некрологе, опубликованном в Тифлисе на французском языке¹, что само по себе показательно в том отношении, насколько децентрировалась (если не сказать, деформировалась) философская жизнь в России 1920-х гг. Для обращения к французскому языку, видимо, были свои причины, но в этом угадывается еще один, на этот раз личный момент: мемориальный жанр некролога, переводя смыслы, связанные с ушедшим человеком в прошлое время, возвращает к его галльским корням (по материнской линии).

В отличие от полемики историография стремится подвести итог, пусть даже и не всегда беспристрастный и объективный. В любом случае историография не обсуждает, а констатирует, по крайней мере, комментирует и поясняет, но не спорит. Как правило, полемика, предвзятая уже в силу своего жанрового своеобразия, предшествует историографии. Так было и с Введенским. Основные идеи Введенского – логицизм как новое доказательство философского критицизма и “психофизический закон” – вызвали оживленное обсуждение в свое время. В спорах вокруг концепции Введенского приняли участие Л.М.Лопатин, Н.Я.Грот, П.Е.Астафьев, С.Н.Трубецкой, И.И.Лапшин, Э.Л.Радлов, Б.В.Яковенко, М.М.Филиппов, М.И.Каринский. Полемика с Введенским была посвящена шестнадцатая книга «Вопросов философии и психологии». В нескольких номерах того же журнала (кн. 26–29) была помещена полемика между Введенским и М.И.Каринским. Обсуждению различных сторон философской системы петербургского профессора посвятили работы А.П.Нечаев², Н.О.Лосский³, Н.Херсонский⁴, В.Е.Вальцберг⁵, Д.И.Менделеев⁶.

Первой работой, затрагивающей творчество Введенского в целом, была брошюра С.О.Грузенберга «Очерки современной русской философии. Опыт характеристики современных тенденций русской философии». Очерки Грузенберга, неряшливые стилистически и не точные фактически, ограничивались изложением отдельных направлений русской мысли, прежде всего, гегельянства, неокан-

¹ Alexander Wwedenski (1856 – 1925): Nekrolog // Bulletin de l'Université de Tiflis . VI. Tiflis, 1926. p. 215 – 219.

² Нечаев А.П. Ответ проф. А.И. Введенскому. СПб., 1912.

³ Лосский Н.О. Логика проф. А.И. Введенского. М., 1912.

⁴ Херсонский Н. По поводу книги А.И. Введенского «Логика как часть теории познания» // Журнал министерства народного просвещения. 1909. Новая серия. Т. 21. Июнь.

⁵ Вальцберг В.Е. Несколько замечаний на книгу проф. А.В. Введенского «Логика как часть теории познания» // Журнал министерства народного просвещения. 1913. Новая серия. Т. 98. № 12.

⁶ Менделеев Д.И. От критицизма к этической гносеологии. Клин, 1914.

¹ Энциклопедический словарь Ф.А.Брокгауза и И.А.Ефрона. Т. V а. Вальтер-Вентури. СПб., 1892. С. 672.

² Биографический словарь профессоров и преподавателей Императорского Санкт-Петербургского университета за истекшую третью четверть века его существования. 1869 – 1894. Т. 1. А – Л. СПб., 1896. С. 129 – 130.

тианства, неопозитивизма и интуитивизма. Два раздела, посвященных русскому неокантианству, практически полностью были отведены Введенскому. В апологетическом тоне Грузенберг характеризует Введенского как “самобытного истолкователя”, “самого крупного представителя” неокантианства “в нашей литературе”, заложившего прочное гносеологическое обоснование заново переработанных принципов критической философии”¹, а также как родоначальника “своеобразного русла неокантианства “солипсизма”². Быть истолкователем, последователем, представителем и при этом доходить до “самобытности” и “своеобразия” можно только в пределах историко-философского оксюморона. Грузенберга, однако это не смущает; по его мнению, “новое и легкое доказательство философского критицизма”, названное Введенским “логицизмом”, создает “новое русло в истории русского неокантианства”³. Едва ли в 1911 г. русское неокантианство успело обрасти “историей”, но “логицизм” Введенского, действительно, был новым словом. Оценка Грузенберга граничит с восхищением: “Оригинальная черта теории А.И.Введенского заключается в том, что предлагаемая им новая конструкция философского критицизма – необычайно простая и ясная по художественной архитектонике своей, – приводит чисто аналитическим путем – и при этом совершенно независимо от кантовских предпосылок и доказательств – к строго научной апологии Кантовской теории познания и переработке ее основных положений”⁴. Последовательно и достаточно подробно Грузенберг излагает основные положения учения Введенского, более детально останавливаясь на его трактовке закона противоречия и допущения метафизики только в качестве морально обоснованной веры. Особо Грузенберг выделяет “железный закон солипсизма”⁵, т.е. истолкование Введенским проблемы “чужой одушевленности”. “Итак, – разъясняет он точку зрения Введенского, – вопрос о *чужой* душевной жизни *в равной мере и не доказуем, и неопровержим* наукой; в равной мере, поэтому, допустимо (без противоречия с фактами и законами логики) как признание, так и отрицание чужого “я””⁶. Главный итог философских нововведений Введенского видится Грузенбергу следующим образом: “он первый в нашей литературе вскрыл всю несостоятельность психологии как *объективной* науки, показав *проблематичность* ее горделивых притязаний: психология – не объективная, а *всего лишь проблематическая наука* – вот в высшей степени важный и новый вывод, вытекающий с логической неизбежностью из построений А.И.Введенским новой теории солипсизма”⁷.

Н.И.Кареев дважды сослался на Введенского в своей «Историке», стремясь подкрепить профессиональным авторитетом своего коллеги по историко-филологическому факультету собственную философскую компетентность. Одна-

ко при этом нашел место для упоминания Введенского лишь в примечаниях. В первом случае Н.И. Кареев обратился к взглядам Введенского на возможность истории быть наукой, необходимости в истории доказывать общие суждения, а также к его критике «Чистой идеографической истории»¹. Во втором случае историк рассматривал точку зрения Введенского на причины и последовательность процесса развития².

В 1920–1921 гг. в курсе, прочитанном в Государственном Дальневосточном университете М.Н.Ершовым, бывшим профессором Казанской духовной академии, читавшем в свое время лекции по истории философии и в Казанском университете, также рассматривались взгляды Введенского. В следующем году лекции Ершова были опубликованы в виде очерков в Ученых записках историко-филологического факультета Государственного Дальневосточного университета (1922. Т. III. Вып. IV). В работе Ершова Введенскому отведено гораздо меньше места, чем в очерке Грузенберга. Уделяя основное внимание становлению в России так называемой университетской философии и рассматривая прежде всего Московский и Петербургский университеты, Ершов, среди прочих университетских профессоров отмечает и Введенского, который “представляет собою весьма крупное имя в истории русской философской мысли: он – виднейший представитель русского нео-кантианства. Как неокантианец, А.Введенский не примыкает ни к одному из главнейших течений немецкого нео-кантианства (ни к школе В.Виндельбанда – Г.Риккерта, ни к Марбургской школе): его мышление отличается значительной самостоятельностью”³. Логицизм Введенского охарактеризован Ершовым в тех же выражениях, что и у Грузенберга: “Его конструкция философского критицизма – необычайно проста и ясна по своей художественной архитектонике”⁴. Касается Ершов закона противоречия и проблемы “чужого одушевления”. “Словом, с точки зрения А.И. Введенского, – пишет он, – существование чужой душевной жизни в непосредственном опыте нам не дано, и может быть отрицаемо без противоречия с данными опыта, а потому проблема чужого одушевления должна быть признана *метафизической* проблемой: признание существования чужого одушевления, как и признание свободы воли, бессмертия души, бытия Бога, постулируется для нас нашим нравственным сознанием”⁵. К области хронологического курьеза можно отнести указанную Ершовым дату смерти Введенского – 1921 г., объяснимую, впрочем, неразберихой гражданской войны. В целом философское творчество Введенского оценивается Ершовым довольно высоко, поскольку именно в университетской философии он видит “собственно *русскую* философскую традицию”⁶. Сама университетская философия сводится им к “культивированию *чисто философского интереса*”⁷, т. е. к

¹ Грузенберг С.О. Очерки современной русской философии. Опыт характеристики современных тенденций русской философии. СПб., 1911. С. 24.

² Там же. С. 39.

³ Там же. С. 24.

⁴ Там же. С. 27.

⁵ Там же. С. 52.

⁶ Там же. С. 47.

⁷ Там же. С. 53.

¹ Кареев Н.И. Историка (Теория исторического знания). Из лекций по общей теории истории. Ч. I. Пг., 1916. С. 34 – 35, прим. 1.

² Там же. С. 114, прим. 2.

³ Ершов М.Н. Пути развития философии в России. Владивосток, 1922. С. 42 – 43.

⁴ Там же. С. 43.

⁵ Там же. С. 46.

⁶ Там же. С. 62.

⁷ Там же. С. 19.

своеобразной философии для философии. Более того, соглашаясь с Б.В.Яковенко, Ершов полагает, “что *критико-гносеологическая устремленность* есть общая, доминирующая тенденция русской философской мысли последних десятилетий”¹.

В том же 1922 г. в Берлине вышли «Очерки русской философии» Яковенко, в которых он называет Введенского “главным представителем школьного и правоверного, так сказать, кантианства”². Яковенко дает лаконичное реферативное изложение взглядов Введенского, выделяя такие основные темы его творчества, как понимание философии в качестве научно обоснованного мировоззрения, опирающегося на гносеологию, сводимую прежде всего к логике; непознаваемость предметов знания, математического и естественнонаучного; допущение метафизических гипотез лишь в качестве морально обоснованной веры, “ее можно с полным правом назвать даже *критической метафизикой*”, – добавляет он³; отрицание познаваемости чужой душевной жизни. “Чужая душевная жизнь, – пишет он в частности, – не только наблюдается нами исключительно извне, но и не может быть нами представлена”⁴.

На смерть Введенского в 1925 г. в Советской России откликнулся Грузенберг, опубликовавший в «Вестнике знания» некролог «Памяти проф. А.И. Введенского». В сокращенном виде и в тех же выражениях Грузенберг повторял основные положения своего очерка 1911 г. Отличие состоит в том, что он прямо говорит о “школе” Введенского или, по крайней мере, о его философском лидерстве, но уже не настаивает на самостоятельности и оригинальности философских идей своего учителя, а лишь указывает на значение его популяризаторской деятельности в области философии. “Александр Иванович был главою русской новокантианской школы и основателем и председателем первого в России философского общества при Петербургском университете. С его именем связан рассвет крупной русской философской школы и небывалый подъем интереса русского общества к судьбам университетской философии”⁵. “Блестящий писатель, – продолжает он, – сочетавший дар литературного изложения с глубиной анализа, А.И. был *едва ли не лучшим* в России популяризатором философских знаний”⁶. В свои оценки Грузенберг вплетает и несколько личных впечатлений, оживляющих (насколько это возможно в некрологе) образ Введенского.

В последующие три десятилетия Введенский упоминался только в эмигрантской историографии. В опубликованной в 1938 г. на чешском языке «Истории русской философии» Яковенко снова обратился к философскому творчеству Введенского. Явно симпатизируя философской позиции Введенского, Яковенко неоднократно упоминает его в своем труде. Философские взгляды Введенского наиболее полно соответствуют импонирующему Яковенко теоретическому и

¹ Там же. С. 64.

² Яковенко Б.В. Очерки русской философии // Яковенко Б.В. Мощь философии. СПб., 2000. С. 805.

³ Там же. С. 807.

⁴ Там же.

⁵ Грузенберг С.О. Памяти проф. А.И. Введенского // Вестник знания. 1925. № 7. Стб. 527.

⁶ Там же. Стб. 528.

критическому направлению в философии. Обозначая круг философских интересов Введенского, он писал: “Александр Введенский занимался поочередно разработкой теории материи, исследованием “признаков одушевления”, проблемами отношения веры к знанию и смысла жизни, а также исследованием характера законов мышления. Во всех этих разноплановых исследованиях он занимает критическую позицию в духе старого кантианского феноменологического субъективизма. Свои гносеологические исследования он завершает построением логики, как части теории познания”¹. Относя петербургского профессора к поколению неокантианцев, Яковенко предпочитает называть Введенского кантианцем или критицистом: “Александр Введенский зарекомендовал себя явным кантианцем”², “самым близким к Канту и в этом смысле самым ортодоксальным критицистом в России был Александр И. Введенский”³. Однако такая тесная привязка к Канту не мешает Яковенко отстаивать оригинальность подхода Введенского. Правда, при этом, Яковенко корректирует свою позицию, признавая оригинальность Введенского на общем фоне современной ему европейской и русской философии и в тех пределах, в каких оригинальность допускалась академической философской традицией. В этом отношении творчество Введенского не менее, но и не более оригинально, чем философские поиски других русских мыслителей его поколения или младших современников: Л.М.Лопатина, Е.Н.Трубецкого и С.Н.Трубецкого, С.А.Аскольдова, Н.О.Лосского, С.Н.Булгакова, Н.А.Бердяева, С.Л.Франка, И.А.Ильина, Л.П.Карсавина, С.И.Гессена, А.Ф.Лосева. Их работы, по словам Яковенко, “находятся на уровне требований своего времени и не менее оригинальны, чем любые зарубежные работы по философии того же периода. По сравнению с классиками философской мысли это, конечно, *оригинальность второго порядка*; но, с другой стороны, это та самая оригинальность, которая присуща вообще философскому творчеству новейшего периода”⁴. Есть ли разница между “оригинальностью второго порядка” и, скажем, оригинальничаньем или нарочитой наукообразностью и терминологическим словотворчеством на философские темы, Яковенко не поясняет. В общих чертах, так сказать интуитивно, понятно, что Яковенко имеет в виду, тем не менее, понять и признать градацию оригинальности без указания критериев довольно трудно. Казалось бы, несколько проясняют ситуацию разъяснения по поводу Введенского. Так, Яковенко пишет, что “его философское мировоззрение нельзя считать простым эпигономством: во-первых, оно было очень самостоятельно продумано, и, во-вторых, его отдельные составные части отличались подлинной оригинальностью”⁵. “Действительно, – продолжает исследователь, – ту версию кантианства, которую предложил Введенский, можно наиболее адекватно охарактеризовать как *скептически-субъективный критицизм*, коренным образом отличающийся от других учений такого же направления. Введенский излагал (неоднократно и по различным поводам) свою философскую концепцию, но, в сущности, он сделал только ее на-

¹ Яковенко Б.В. История русской философии. М., 2003. С. 12.

² Там же. С. 17.

³ Там же. С. 284.

⁴ Там же. С. 21.

⁵ Там же. С. 284.

бросок, описал ее лишь в самых общих чертах и не оставил более или менее полного обоснования своего мировоззрения в целом”¹. Объяснение Яковенко не лишено некоторой доли курьезности. Такой показательный, с его точки зрения, представитель теоретической философии, как Введенский, обладает не теорией, а философским мировоззрением; а от мировоззрения до философской теории, согласитесь, далеко. Даже оригинальное мировоззрение еще не теория. Считать же отличительным признаком оригинальности оригинальность “отдельных составных частей” можно только следуя дуэлянтской логике мушкетера Портоса, который дерется, потому что дерется. Самостоятельное продумывание мировоззрения столь же тавтологично; как будто можно мыслить несамостоятельно. Интерпретационные возможности подхода Яковенко, к сожалению, не соответствуют его намерениям. Отсюда его выводы больше напоминают не результат анализа, а заклинания. Установка на философию как узко теоретическую сферу деятельности, наполняемую содержанием западноевропейской мысли, ограничивает возможности понимания русской философии. Однако, несмотря на не всегда удачные заключения, Яковенко дает достаточно подробное и полное изложение философской концепции Введенского. Он касается вопроса о философии как системе научно разработанного мировоззрения, о примате гносеологии в разработке философских проблем, о центральном значении логики для теории познания, о допущении метафизики в качестве веры и о нравственных основаниях мировоззрения. “Следовательно ее, – поясняет Яковенко точку зрения Введенского на метафизику, – можно по праву назвать *метафизикой критической*”². Размышления Введенского о сущности веры в Бога отражены в небольшом параграфе с красноречивым заглавием «А.И.Введенский об обреченности теоретического атеизма»³. Координируя в одно направление критической философии взгляды Н.Дебольского, С.Трубецкого, М.Каринского, историк философии излагает основные положения критицизма по преимуществу с позиций Введенского. Высокая оценка Яковенко теоретических разработок Введенского видна и в обозначенной им панораме русской философской мысли 1900-х гг. “Самым важным чисто философским событием конца десятилетия, – пишет он, – несомненно, было выступление А.И.Введенского с новой, более обширной формулировкой своего критического мировоззрения, возникшей с одной стороны, благодаря обширной разработке «Логике как части теории познания», с другой стороны, благодаря интуитивизму Лосского, пользовавшегося большим успехом в русской философской среде”⁴.

Во втором томе своей «Истории русской философии», изданном в Париже в 1950 г., В.В. Зеньковский в главе о русском неокантианстве большой раздел посвятил Введенскому. Введенский, указывает он: “признанный глава русского неокантианства”⁵. “Понимание Канта и основ критической гносеологии и критической метафизики очень самостоятельно у Введенского, – но он верный и стро-

¹ Там же.

² Там же. С. 359.

³ Там же. С. 426.

⁴ Там же. С. 359.

⁵ Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 2. Ч. 1 Л., 1990. С. 225.

го последовательный неокантианец в основных положениях”¹. В.В.Зеньковский в равной мере называет Введенского и кантианцем и неокантианцем. В последнем случае он специально оговаривается: “Ни одна из школ неокантианства, по видимому, не имела серьезного влияния на Введенского, но все же он ближе всего к Когену – именно в истолковании состава познания”². Зеньковский впервые рассматривает вопрос об историко-философских влияниях на Введенского, указывая, в том числе, на Д.Юма, И.Г.Фихте и Р.Декарта. “Ход размышлений Введенского, – пишет он, – ведет его от Канта к Декарту и от Декарта снова к Канту”³. Отмечает В.В. Зеньковский и внешнюю сторону творчества русского философа: “Введенский был человеком острого ума, очень четкой и ясной мысли, большого литературного дарования”⁴. Несмотря на не многочисленность, краткость, а порой и незавершенность работ мыслителя, Зеньковский говорит “о философской системе Введенского”⁵, воплотившейся, прежде всего, в гносеологической концепции. Анализируя ее Зеньковский констатирует, “что Введенский допускает три вида постижения: а) несомненное (на основе априорных элементов) знание; б) апостериорное знание; с) постижение в порядке веры”⁶. Допущение веры и “моральный пафос”, пронизывающий гносеологические построения Введенского, особенно импонируют историку философии. Зеньковский ощущает в этом “биение пульса живого сердца под узким мундиром критицизма”, что “открывает более чем широкий простор для духовных исканий”⁷. Более того, Зеньковский считает, что допущение двух видов познания и бытия: феноменального, критически постигаемого и трансцендентного, постигаемого либо апостериорно, либо посредством морально ориентированной веры, “требует пересмотра самого критицизма”⁸. В философии Введенского эмигрантский историк усматривает исчерпанность критической традиции, продолжение которой возможно только за пределами критицизма, в частности, на путях возвращения к вере. “Это есть, в сущности, торжество иррационализма – таков неизбежный и неожиданный итог системы Введенского”⁹. В изложении Зеньковского Введенский не столько развивает философский критицизм, сколько преодолевает его. “Есть странная слепота в *такой* редакции критицизма... – подытоживает он свою интерпретацию философской системы Введенского. – А с другой стороны, вся эта совокупность “не рационализируемых” идей, которая философские построения Введенского превратила в подлинную (хотя и страдающую немотивированным дуализмом) систему, – вся она свидетельствует о силе и подлинности его философского зрения (правда, за пределами его “критицизма”). Попав в плен критицизма и по-

¹ Там же. С. 227.

² Там же.

³ Там же. С. 228.

⁴ Там же. С. 226.

⁵ Там же. С. 227.

⁶ Там же. С. 231.

⁷ Там же. С. 234.

⁸ Там же.

⁹ Там же. С. 235.

строив, казалось, неразрушимую цитадель для него, Введенский *оказывается философом гораздо больше за пределами этой цитадели, чем внутри ее*¹.

В вышедшей на английском языке в Нью-Йорке «Истории русской философии» одного из учеников Введенского, Н.О.Лосского, русский ученый охарактеризован как “выдающийся представитель неокантианства”² и последователь “кантовского критицизма”. “Опираясь на «Критику чистого разума», – пишет Лосский, – Введенский разработал специфическую форму неокантианства, которую назвал логизмом”³. Возрождая старый спор, Лосский критически истолковывает гносеологию и этику Введенского в духе развиваемого им самим интуитивизма. Положительную сторону теории петербургского философа он видит в следующем: “В логизме Введенского имеется элемент вечной ценности, т. е. учение, согласно которому в системе познания должны существовать истины, носящие характер недоказуемых (как индуктивно, так и дедуктивно), общих и необходимых синтетических суждений”⁴. Раздел о Введенском в книге Лосского, надо признать, слишком краток, чтобы дать исчерпывающее представление о философской системе русского мыслителя, и излишне пристрастен в интерпретации, чтобы составить максимально объективное впечатление. В этом отношении он, несомненно, уступает работе Зеньковского.

В советской историографии первым обратившимся к изучению философского наследия Введенского был Е.И.Водзинский, напечатавший в 1959 г. в «Вестнике ЛГУ» статью «Русское неокантианство и его реакционная сущность», а два года спустя защитивший в Ленинградском университете кандидатскую диссертацию под тем же названием. Статья Водзинского достаточно критична по настрою и местами резка в выражениях. Исследователь воспринимает неокантианство как философию либеральной буржуазии и более подробно рассматривает “представителей русской реакционной профессуры” или “академического неокантианства”⁵ – Введенского и И.И.Лапшина. “В 90-х годах, – констатирует Водзинский, – неокантианство становится одним из течений русского идеализма и как течение получает наиболее яркое выражение в произведениях профессора Петербургского университета А.И.Введенского и приват-доцента И.И.Лапшина – активных пропагандистов неокантианской философии”⁶. Помимо Введенского и Лапшина упоминаются, но не анализируются, концепции М.М.Каринского, П.А.Милославского, В.В.Лесевича, П.П.Соколова и А.А.Козлова. Их общая характеристика как единого философского направления дается следующим образом: “Неокантианцев привлекали в философии Канта агностицизм, схоластика, формализм, дуалистическое объединение научного знания и религиозной веры в целях укрепления поповщины. Материалистические моменты философии Канта

подвергались критике, диалектические тенденции замалчивались”¹. Главный упрек русским неокантианцам – отказ от материализма и следование субъективному идеализму. “Русские неокантианцы – открытые враги материализма”, – пишет Водзинский². Подробное изложение взглядов Введенского сопровождается и более многосторонней их критикой. Практически вся статья посвящена одному Введенскому. “В его рассуждениях причудливо переплетаются “декартовское сомнение” с берклианским утверждением субъективности ощущений, нападки на так называемое обыденное, т. е. наивное материалистическое мышление, с идеями субъективного идеализма Фихте. Развивая и защищая критицизм “через сто лет после его возникновения”, Введенский повторяет старые и давно известные теоретические положения идеализма”, – так аттестует историко-философский контекст размышлений Введенского советский исследователь³. Главный упрек, выдвигаемый Водзинским Введенскому, – обилие повторений при отсутствии новизны. “Единственное отличие выводов Введенского от кантовских, – пишет он, – состоит в том, что он еще резче, чем Кант, подчеркивает субъективный характер нашего познания, указывая на то, что пассивные восприятия в действительности есть лишь “субъективные продукты чувств””⁴. Водзинский критикует различные стороны философской концепции Введенского. Априоризм категории “причинность”, отрыв ее от опыта, игнорирование действительного исторического процесса познания проводит Введенского, по словам его критика, к “парадоксальности вывода”. “Это положение Введенского, – заключает Водзинский, – может служить хорошим образчиком бесплодности и пустоты философских рассуждений и теоретических выводов русских неокантианцев”⁵. Не менее категорично советский исследователь оценивает и значение формальной логики в системе Введенского и его различие между представлением и мышлением. Рассуждения Введенского, исходя из ложности посылок, приводят к ложным и софистическим заключениям. В еще более резких выражениях оценивается подход Введенского к проблемам “чужой душевной жизни” и религиозной веры. “Антинаучный характер выводов Введенского не требует доказательств. Под ним с радостью подписался бы любой враг науки и просвещения”, – пишет Водзинский о проблеме “чужого я” в истолковании Введенского⁶. В вопросе о религиозной вере философия Введенского прямо становится “служанкой богословия”⁷. А допустимость творения мира Богом, с точки зрения Водзинского, и вовсе граничит с безумием. “Вот до каких геркулесовых столпов обскурантизма и фидеизма может дойти идеалист в защите религии”, – риторически подчеркивает исследователь⁸. “Некоторую “самостоятельность”” Введенского он усматривает лишь в его поисках “выхода из тупика солипсизма”⁹, а именно в

¹ Там же. С. 73.

² Там же. С. 76.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 78.

⁵ Там же. С. 77.

⁶ Там же. С. 81.

⁷ Там же. С. 82.

⁸ Там же.

⁹ Там же. С. 81.

¹ Там же. С. 235 – 236.

² Лосский Н.О. История русской философии. М., 1991. С. 213.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 215.

⁵ Водзинский Е.И. Русское неокантианство и его реакционная сущность // Вестник ЛГУ. 1959. Серия экономики, философии и права. № 5. Вып. 1. С. 73.

⁶ Там же. С. 75 – 76.

размышлениях ученого о “метафизическом чувстве” или нравственных состояниях сознания. Но и здесь Водзинский отмечает противоречивость выводов Введенского и заключает о петербургском философе – он “эклектик”¹. В 1966 г. Водзинский опубликовал в университетском издательстве небольшую монографию «Русское неокантианство конца XIX – начала XX веков. Марксистско-ленинская критика онтологии и гносеологии», по всей видимости, написанная на основе диссертации. Помимо Введенского в монографии анализировались взгляды И.И.Лапшина и Г.И.Челпанова. В книге Водзинского на основе вполне корректного для своего времени и добросовестного реферирования, давалось достаточно полное представление об основных гносеологических идеях русского неокантианства. Учение Введенского, как главы “академического неокантианства”², в работе Водзинского рассмотрено значительно полнее, нежели соответствующие концепции Лапшина и Челпанова. Исследование Водзинского до сих пор остается в отечественной литературе самым подробным изложением кантианской версии теории познания, обоснованной Введенским. Водзинский указывает на связь философии русских неокантианцев с естествознанием, которая, правда, “носит чисто внешний, формальный характер”³, а также с логикой и психологией. “Высшим принципом критической философии, подчеркивали русские неокантианцы, – пишет он далее, – является принцип все понятности, логичности мышления, в чем выражается стремление духа к мировоззрению, свободному от логических противоречий”⁴. Советский исследователь обнаруживает мотивы Декарта и Д.Беркли в гносеологических построениях Введенского и впервые в историко-философской литературе предлагает периодизацию творчества русского ученого. “Следует отметить, – пишет он, – что примерно до 1900 года Введенский много внимания уделял вопросам философии естествознания, а в последующий период занимался в основном вопросами гносеологии”⁵. Повинуясь разоблачительному стилю эпохи, Водзинский пытается критически с марксистских позиций подойти к самой критической философии. Отсюда его обвинения Введенского в субъективно-идеалистической позиции, агностицизме, и выражения типа: “Введенский критикует Канта справа”⁶ или об истолковании русским философом понятия веры: “Критическая философия Введенского становится служанкой богословия”⁷. Общий вывод Водзинского о русском неокантианстве таков: “Теория познания русских неокантианцев – законченная метафизическая система, под которую подгоняется содержание наук”⁸.

Отдельной словарной статьи, написанной А.Петровским, Введенский удостоился в первом томе «Философской энциклопедии», вышедшем в 1960 г. В статье Введенский был причислен к неокантианскому направлению, но при этом отме-

¹ Там же. С. 82.

² Водзинский Е.И. Русское неокантианство конца XIX – начала XX веков. Марксистско-ленинская критика онтологии и гносеологии. Л., 1966. С. 6.

³ Там же. С. 24.

⁴ Там же. С. 27.

⁵ Там же. С. 9.

⁶ Там же. С. 10.

⁷ Там же. С. 12.

⁸ Там же. С. 27.

чалось, что он “развивал идеи кантовской философии, называя свою философскую систему “логицизмом””¹. Кратко упоминались и другие стороны философского творчества Введенского: “В статье «Психология без всякой метафизики» (1914) критиковал справа эмпирич. экспериментальную психологию. В. выступал против атеизма. В логике В. – последовательный идеалист”².

Упомянут Введенский и в «Кратком очерке истории общей и математической логики» Н.И.Стяжкина и В.Д.Силакова. В обвинительном ключе авторами рассматривалась “околологическая деятельность русского буржуазного философа-неокантианца – Александра Ивановича Введенского”³. “Введенский, – писали они, – исходит из категории знания, стремясь построить логику гносеологического типа, чуждающуюся применения математических методов в логике, и “противопоставляя” им идеалистическое представление о “врожденной логичности””⁴. Этим предложением ограничивалась вся характеристика логических взглядов русского ученого. Указывая на “бесславную полемику” Введенского с М.И.Каринским и на критику его логической концепции И.С.Проданом, Н.И.Стяжкин и В.Д.Силаков чуть подробнее останавливались на опровержении учения Введенского И.Д.Менделеевым. Признать работу Н.И.Стяжкина и В.И.Силакова исследованием творчества Введенского не приходится; они дают не анализ, а выносят приговор.

Другое упоминание Введенского содержится в книге А.А.Галактионова и П.Ф.Никандрова «Русская философия XI–XIX вв.». Вместе с М.М.Ковалевским, Н.И.Кареевым и В.В.Лесевичем он отнесен здесь к представителям “левого крыла” русского либерализма⁵. Во втором издании 1989 г. в компанию левых либералов добавлен А.Н.Пыпин⁶. Во втором же издании Введенский причислен к “линии неокантианства”⁷.

Корректную, без резких идеологических осуждений, интерпретацию философской системы Введенского в параграфе «“Университетское” неокантианство», помещенном в четвертом томе «Истории философии в СССР» дал В.А.Малинин. “Цель, – писал он, характеризуя неокантианское направление в целом, – заключалась в подчинении влиянию идеализма в его неокантианской форме естественных и прикладных наук”⁸. При этом он указывал на “интерес к “метафизической” проблематике” и логике у русских неокантианцев и на сведения Введенским философии к теории познания. “Теория познания (научная, критическая), – уточнял Малинин, – должна опираться на логику, положения которой носят характер самоочевидности и имеют всеобщее значение. Логика же должна быть наукой о границах и пределах человеческого познания. За исходный пункт человеческого познания может быть принято наше “Я”, упорядочи-

¹ Философская энциклопедия. Т. 1. М., 1960. с. 230.

² Там же.

³ Стяжкин Н.И., Силаков В.Д. Краткий очерк истории общей и математической логики. М., 1962. С. 24.

⁴ Там же.

⁵ Галактионов А.А., Никандров П.Ф. Русская философия XI – XIX вв. Л., 1971. С. 440.

⁶ Галактионов А.А., Никандров П.Ф. Русская философия IX – XIX вв. Л., 1989. С. 539.

⁷ Там же. С. 545.

⁸ Истории философии в СССР. Т. 4. М., 1971. С. 107.

вающее мир чувственных данных и явлений”¹. Критическая философия в ее неокантианском варианте, согласно Малинину, рассматривалась как общая методология наук. Касаясь значения, придаваемого Введенским в познании “вере”, он указывал на его сближение с В.С.Соловьевым и Лосским. Упомянулось также об истолковании Введенским закона противоречия и причинности, которая понималась русским ученым как априорное понятие, относящееся к миру явлений, о критике им интуитивистов и иррационалистов. “Таким образом, – пояснял исследователь, – категория причинности трактуется Введенским в субъективно-идеалистическом, юмистко-кантовском смысле”². Имея в виду признание Введенским, как недоказуемости, так и неопровержимости материалистической точки зрения, Малинин писал: “Введенский, подобно другим неокантианцам, пытался занять среднюю позицию в философии”³. Не совсем понятным в параграфе Малинина остается излишнее заковычивание некоторых терминов (“университетская”, “метафизическая”, “критическая”), имеющих прямое отношение к характеристике философских взглядов Введенского. Никакого дополнительного или скрытого смысла, к которому могли бы отсылать кавычки, в тексте не просматривается. Напротив, философия Введенского преподносится как вполне академическая и критическая, в смысле кантовской философии. Более того, в интерпретации Малинина Введенский предстает чистейшим кантианцем. Малинин не дает ни малейшего повода в этом усомниться и даже не намекает на оригинальность или нововведения, предпринятые русским ученым. Взгляды Введенского излагаются так, что они полностью вписываются в направление кантовских эпигонов.

Как представитель неокантианства Введенский рассматривался в статье А.А.Бинева «Критика субъективно-идеалистических оснований русского неокантианства», помещенной в вышедшем в 1976 г. во Владивостоке сборнике «Объективное и субъективное в общественном развитии». Биневский не выделял отдельно взгляды Введенского, а рассматривал их в широком контексте философии русского неокантианства. Цитаты из работ Введенского служили лишь иллюстрациями для общей характеристики и оценки всего неокантианского направления. Так Биневский указывал на эклектизм неокантианства вообще, в том числе и русского, сказывавшийся, прежде всего, в сближении с позитивизмом. “Академическое направление русского неокантианства, – продолжал он, – претендовало на строгую научность в привлечении историко-философского материала, достижений других философских школ и данных современного им естествознания”⁴. “Для русских неокантианцев, – писал он далее, – главным моментом, определяющим философское мировоззрение, является компромисс между наукой и религией, а основной задачей – сохранение идеализма и его защита”⁵. Научность философии понималась русскими неокантианцами как систематичность.

¹ Там же. С. 108.

² Там же. С. 110.

³ Там же.

⁴ Биневский А.А. Критика субъективно-идеалистических оснований русского неокантианства // Объективное и субъективное в общественном развитии. Владивосток, 1976. С. 44.

⁵ Там же.

Биневский критиковал неокантианцев за ограничение философии гносеологией, за внесение в философию понятия веры, за субъективный идеализм, агностицизм и солипсизм. Однако исследователь усматривал и положительный аспект в неокантианстве, связанный с попыткой “осмыслить тенденции научного познания на рубеже XIX и XX вв.”¹.

Значительно более заметным явлением в отечественной историко-философской науке стал сборник «Кант и кантианцы. Критические очерки одной философской традиции», подготовленный Институтом философии АН СССР в 1978 г., в котором была помещена статья Л.И.Филиппова «Неокантианство в России». Филиппов остановился на анализе работ Введенского, И.И.Лапшина и Андрея Белого. Неокантианское направление в России следовало общеевропейскому философскому движению, выраженному в известном лозунге “Назад а Канту”². Однако, как утверждает вслед за В.Ф.Асмусом Филиппов, Введенский был единственным ортодоксальным неокантианцем в России³. “Только А.И.Введенский, – пишет он, – несмотря на попытку создания русского, отличного от иностранного, критицизма, осуществил в своих сочинениях довольно последовательное развитие кантовской гносеологии”⁴. “Введенский доводит до логического завершения субъективно-идеалистическую сторону кантовской философии”⁵. Отличие критицизма русского ученого от европейского неокантианства, согласно Филиппову, состоит в отказе от понятия “сознания вообще”⁶. В то же время Филиппов усматривает сходство некоторых построений Введенского с Риккертом⁷ и Фихте⁸, а в понимании петербургским профессором метафизики видит “разрыв с традицией русского идеализма”⁹. Слабость концепции логицизма Введенского, с точки зрения советского исследователя, состояла в игнорировании им диалектики. В отличие от всех предшествующих интерпретаторов философской системы русского мыслителя, Л.И. Филиппов говорит не только о неокантианстве, но и о позитивизме Введенского. Так, рассматривая ранее произведение Введенского «Опыт построения теории материи» (1888), он отмечает, что в обращении к данным естествознания, в частности, физики и в истолковании ее понятий просматриваются “ходячие построения позитивизма XIX в.”¹⁰. Формально-логический анализ суждений, предлагаемый Введенским в логицизме, также служит Филиппову основанием для позитивистской атрибуции русского ученого. “Таким образом, – заключает он, – логицизм Введенского как основа философии оказывается чистейшей воды позитивизмом”¹¹.

¹ Там же. С. 49.

² Филиппов Л.И. Неокантианство в России // Кант и кантианцы. Критические очерки одной философской традиции. М., 1978. С. 286.

³ Там же. С. 287.

⁴ Там же.

⁵ Там же. С. 290.

⁶ Там же. С. 291 – 292.

⁷ Там же. С. 294.

⁸ Там же. С. 301 – 302.

⁹ Там же. С. 295.

¹⁰ Там же. С. 291.

¹¹ Там же. С. 294.

В 1994 г. Институт философии вновь обратился к кантовскому наследию, на этот раз в российском контексте, выпустив сборник «Кант и философия в России». К сожалению, несмотря на казалась бы непосредственное отношение Введенского к теме сборника, его философская концепция авторами сборника почти не затронута. Только в статье А.И.Абрамова «О русском кантианстве и неокантианстве в журнале “Логос”» кратко характеризуется логицизм Введенского. «Конечные выводы критической философии, или логицизма, Введенского, – пишет он, – сводятся к тому, что за узкой сферой априорного знания простирается широкая область апостериорного не рационализируемого знания, что вера в бессмертие и бытие Бога необязательна с точки зрения “критицизма”, но никогда не исчезнет, что атеистическая точка зрения возможна, но наука ей ничем помочь не может»¹. Оценка Абрамовым учения Введенского близка точке зрения Зеньковского, но его статья интересна попыткой разъяснить сложившееся двусмысленное определение Введенского и как “кантианца” и как “неокантианца”. Под термином “неокантианство” можно понимать, во-первых, обращение к учению И.Канта, а во-вторых, ориентацию на марбургскую или баденскую школы неокантианства. Большинство русских мыслителей, поясняет Абрамов, можно считать “неокантианцами” в первом смысле, “т.е. последователями и продолжателями философского учения Канта”², поэтому же их можно и просто назвать “кантианцами”. “Кантианство” – это “неокантианство” в первом, более широком, смысле. Абрамов выстраивает ряд русских философов, вписывающихся в такое определение: А.И.Введенский, И.И.Лапшин, Г.И.Челпанов, С.И.Гессен, Г.Д.Гурвич, Б.В.Яковенко, Ф.А.Степун. Поэтому под “неокантианством” Введенского следует разуметь простое “кантианство”. Развивая свою мысль, Абрамов отмечает, что магистерская диссертация Введенского “в целом не выходила из рамок чистого кантианства”³, а “Введение логицизма понадобилось ему для дополнительного обоснования истинности философского учения Канта”⁴, “в формировании его философского мирозерцания кантианство сыграло решающую роль”⁵, в то время как немецкие неокантианские школы не оказали существенного влияния на Введенского. Уточнение смыслов термина “неокантианство”, предпринятое Абрамовым, по всей видимости, имело в свое время насущное историко-философское значение, по крайней мере предшествующие историки русской философии использовали при характеристики Введенского оба термина как синонимы, не испытывая при этом никакого историко-философского комплекса. Дальнейшая терминологическая дискуссия по этому вопросу будет уже чистым спором о словах.

В том же сборнике напечатан историографический обзор С.А.Чернова «Критицизм и мистицизм (Обзор кантианства в журнале «Вопросы философии и психологии»)», в котором он касается оценки Введенским влияния философии

¹ Абрамов А.И. О русском кантианстве и неокантианстве в журнале «Логос» // Кант и философия в России. М., 1994. С. 229.

² Там же. С. 228.

³ Там же. С. 228.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

И.Канта на В.С.Соловьева¹ и полемики между Введенским и М.И. Каринским по поводу книги последнего «Об истинах самоочевидных» (СПб., 1883) на страницах журнала в 1894–1895 гг. занявшей в общей сложности около 180 страниц. Задав в начале философский масштаб фигуры Введенского как “крупнейшего русского кантианца”², С.А.Чернов подводит ожидаемый итог дискуссии: “Введенский был прав. Он действительно лучше понял Канта”³.

Логические взгляды Введенского кратко рассмотрены в небольшой монографии В.А.Бажанова «Прерванный полет. История “университетской” философии и логики в России», вышедшей в 1995 г. Исследователь отмечает, что Введенский разделял “логику открытий” и “логику проверки”, а также “определял логику как науку о “правильном мышлении””⁴. В последнем издании своей книги «Логика как часть теории познания» Введенский добавлял, что логика имеет дело и с ошибочностью мышления. “Правильным, по Введенскому, – поясняет Бажанов, – называется мышление, пригодное для расширения знания, а ошибочным, или неправильным – непригодное для этих целей”⁵. Понимание логики как способа мышления, пригодного для расширения знания, служит основанием для автономизации логики и отделения ее от психологии⁶.

1995 г. был отмечен и выходом двух философских словарей, почтивших вниманием Введенского. Во втором издании «Философы России XIX–XX столетий. Биографии, идеи, труды» статью о Введенском написали Т.В.Кулакова и И.Ю.Алексеева. Эта статья выгодно отличается от предельно краткой, совершенно лишенной даже намека на интерпретацию и оценку статьи в первом издании аналогичного словаря (1993). Правда в новом издании материал о Введенском несколько удивляет непривычной компоновкой и жанровым своеобразием. Помимо био-библиографических сведений о Введенском, упоминания о “метафизическом чувстве”, видах познания, метафизике, взгляде на русскую философию, статья включает цитаты из работ Лосского и Зеньковского, а также содержит небольшую подборку цитат из работ самого Введенского⁷.

Статья В.В.Сербиненко о Введенском в «Русской философии. Малый энциклопедический словарь» (М., 1995) уже содержит и атрибуцию и интерпретацию взглядов ученого. В ней говорится о кантианстве Введенского, о его учении “логицизма”, о пределах познания и месте в познавательных процессах логики и законе противоречия, об отрицании научности метафизики и “психофизическом законе отсутствия объективных признаков одушевления”, о “мистическом восприятии” и выступлении против атеизма. Упоминается также полемика вокруг идей Введенского.

¹ Чернов С.А. Критицизм и мистицизм (Обзор кантианства в журнале «Вопросы философии и психологии») // Кант и философия в России. С. 119.

² Там же.

³ Там же. С. 134.

⁴ Бажанов В.А. Прерванный полет. История «университетской» философии и логики в России. М., 1995. С. 37.

⁵ Там же.

⁶ Там же. С. 54.

⁷ Философы России XIX – XX столетий. Биографии, идеи, труды. Изд. 2-е, перераб. и дополн. М., 1995. с. 106 – 107.

Дополнением монографии Бажанова может служить статья Б.М.Шуранова и Б.В.Бирюкова «Российская логическая наука на переломе начала XX века: идеи А.И. Введенского и Н.О. Лосского», опубликованная в 1996 г. в первом выпуске «Вестника Международного славянского университета». Хотя неокантианец Введенский и интуитивист Лосский, отмечают авторы статьи, не занимались “чистой” логикой, они “сумели, исходя из тех или иных мировоззренческих соображений, внести изменения в ее содержание”¹. Выделяя два направления “преобразования” логики в начале XX в. – математизацию и пересмотр основных положений логики, – авторы статьи, по-видимому, относят Введенского и Лосского ко второму направлению. Логика, наряду с психологией и теорией познания входила в круг главных философских интересов Введенского, хотя во многом и подчинялась задачам гносеологии. Служебный характер логики подчеркивается также тем, что она использовалась Введенским для доказательства правомерности кантовского критицизма, который осмыслился русским ученым, однако, вполне самостоятельно. “Признавая, что в своих философских взглядах он следует кантовскому критицизму, – пишут по этому поводу авторы статьи, – Введенский тем не менее разработал свое особое видение гносеологии, названное им *логицизмом*, которое, как он подчеркивал, логически от кантианства не зависит”². В статье также рассматриваются положения Введенского о логике как науке о правильности и ошибочности мышления, о логике открытий и логике проверки. Отдельные подходы Введенского совпадали с новым пониманием логики, получившим распространение среди некоторых западноевропейских ученых. В частности, в статье указывается на сближение антипсихологического понимания логики Введенским с точкой зрения Г. Фреге, хотя и отмечаются различия в их взглядах. Интерпретация проблемы противоречия Введенским, согласно авторам статьи, соответствует еще “догматико-логической традиции”³. Однако окончательный вывод авторов, кажется, более благосклонным и явно противостоит оценке Н.И.Стяжкина и В.Д.Силакова: “А.И.Введенский с историко-логической точки зрения интересен тем, что независимо от математической логики формулирует ряд принципов, которые эта логика (в ее классической форме) принимала”⁴.

В 1996 г. в издательстве Санкт-Петербургского университета вышел сборник работ Введенского под названием «Статьи по философии». Сборник предваряла статья А.А.Ермичева «Александр Иванович Введенский – русский философ-кантианец». Уже в самом ее заглавии сделан акцент на кантианстве Введенского, неоднократно затем повторенный на последующих страницах. Более того, Ермичев утверждает, что “А.И.Введенский не был неокантианцем... Он остался про-

сто кантианцем”¹. Помимо кантианства Введенский причислен к представителям теоретической философии. В работе Ермичева нет, как можно было бы ожидать от вступительной статьи, биографии Введенского, а лишь перечисляются и кратко поясняются основные темы его творчества: философия как научно разработанное мировоззрение, логицизм как “русское доказательство” критицизма, метафизика как морально обоснованная вера, недоказуемость и непредставимость чужой одушевленности, вопрос о смысле жизни. В интерпретации философских взглядов петербургского философа Ермичев следует за Яковенко, повторяя его основные формулировки и выводы. “Идеи, исповедуемые Введенским, – оценивает Ермичев кантианство русского мыслителя, – оказались на стержне развития русской философской метафизики”². “Но значение деятельности А.И.Введенского, – подводит он итог, – определяется не столько его теоретическими достижениями, сколько местом в процессе обогащения культуры русского общества философскими мотивами, в процессе, так сказать, его философского воспитания”³.

В вышедшем в 1997 г. учебном пособии В.В.Ильина, Н.В.Солнцева и Н.М.Чалова «Русская философия в лицах» в небольшом параграфе «Русское неокантианство» фактически рассматривается лишь учение Введенского. Другие представители неокантианского направления (И.И.Лапшин, Г.И.Челпанов, Б.В.Яковенко, Ф.А.Степун) только упоминаются. Введенский среди них, согласно авторам, – “Самая видная фигура в русском неокантианстве”⁴. Затем в сжатом виде излагаются основополагающие моменты концепции Введенского: логицизм, значение логики для теории познания, закон противоречия, невозможность умозаключать относительно мира вещей в себе, виды знания, существование вещей в себе только как объектов веры.

В седьмом томе «Очерков по истории Санкт-Петербургского университета», выпущенных университетским издательством в 1998 г., была помещена статья Б.В.Емельянова и А.И.Новикова «Философия в Петербургском университете (XVIII–XX вв.)». Масштаб статьи, естественно, позволял лишь наметить и назвать основные философские фигуры и направления, имеющие отношение к университету. Материал о Введенском уложился в одну страницу. Авторы статьи традиционно называют Введенского неокантианцем⁵, но добавляют и новый или основательно забытый (со времен С.О.Грузенберга) аспект в оценке ученого: он – “глава петербургской школы философии”⁶. Конечно, возглавлять кафедру и возглавлять “школу” – не одно и то же. Во втором случае необходимо уже содержательное обоснование. Более того, если следовать логике рассуждений Емельянова и Новикова, то обособление петербургской школы философии обя-

¹ Шуранов Б.М., Бирюков Б.В. Российская логическая наука на переломе начала XX века: идеи А.И. Введенского и Н.О. Лосского // Вестник Международного славянского университета. 1996. Выпуск 1. С. 30.

² Там же. С. 31.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 32.

¹ Ермичев А.А. Александр Иванович Введенский – русский философ-кантианец // Введенский А.А. Статьи по философии. СПб., 1996. С. 11.

² Там же. С. 10.

³ Там же. С. 11.

⁴ Ильин В.В., Солцев Н.В., Чалов Н.М. Русская философия в лицах. М., 1997. С. 126.

⁵ Емельянов Б.В., Новиков А.И. Философия в Петербургском университете (XVIII – XX вв.) // Очерки по истории Санкт-Петербургского университета. Т. VII. СПб., 1998. С. 38.

⁶ Там же.

зано именно Введенскому: “Научная и преподавательская деятельность А.И.Введенского четко обозначила расхождение двух философских школ России – московской и петербургской”¹. Основанием для такого деления становится отношение к философии И.Канта. В то время как москвичи в самоубытующем азарте ломали головы над философией всеединства, “в С.-Петербурге у философов сложилось уважительное отношение к западной философии, особенно к Канту и его гносеологии; они тяготели к научности и системности философского знания”². Предложенная авторами статьи точка зрения слишком упрощает ситуацию, чтобы приближаться к действительности. Да и “отношение к Канту” трудно считать достаточным тестом для определения научной школы, если уж вообще признавать распадение русской философии на “московскую” и “петербургскую”.

К 275-летию Санкт-Петербургского университета, пришедшегося на 1999 г., вышел специальный выпуск альманаха русской философии и культуры «Вече». Две из помещенных в нем статей были посвящены Введенскому: В.Н.Белова «Апологет морали: А.И.Введенский» и А.А.Ермичева и А.Г.Никулина «А.И.Введенский и Н.О.Лосский: критицизм и интуитивизм в Санкт-Петербургском университете». В 2003 г. эти статьи были перепечатаны в справочно-энциклопедическом издании «Философия в Санкт-Петербурге (1703 – 2003)». В статье Ермичева и Никулина Введенский, “импозантный и властный”³, по характеристике авторов, представлен как “выдающийся лидер русского кантианства”⁴. Опираясь на кантовскую философию, “Введенский стремился построить мировоззрение, которое было бы создано в виде науки”⁵. Он вносит лишь некоторые уточнения в концепцию И.Канта⁶. Согласно авторам статьи, ““заместителем” Канта в России стал Введенский... Как бы от лица Канта, профессор Введенский задает русской метафизике фундаментальнейшие вопросы, связанные в свою очередь, с определением самой возможности существования метафизики как формы научного знания”⁷. В интерпретации Ермичева и Никулина Введенский теряет всякие признаки философской самостоятельности; он не столько возвращается к И.Канту, сколько скрывается в его тени. “В известном смысле, – пишут авторы статьи, – А.И.Введенский завершал существование классической европейской традиции на русской почве”⁸. О какой именно традиции идет речь, кому наследовал Введенский, кто стоял у истоков традиции, здесь не уточняется. Возможно, имеется в виду утверждение Зеньковского об исчерпанности и преодолении традиции критической философии в творчестве Введенского. Правда, Зеньковский видел в идеях Введенского и перспективы их дальнейшего развития. К привычной оценке Введенского как правоверного кантиан-

¹ Там же.

² Там же.

³ Ермичев А.А., Никулин А.Г. А.И. Введенский и Н.О. Лосский: критицизм и интуитивизм в Санкт-Петербургском университете // Вече. Альманах русской философии и культуры. Выпуск 12. СПб., 1999. С. 87.

⁴ Там же. С. 88.

⁵ Там же. С. 91.

⁶ Там же.

⁷ Там же. С. 90.

⁸ Там же. С. 88.

ца или к стоящей особняком его характеристики как позитивиста (Л.И.Филиппов) в статье добавляется еще одна. Он – “православный русский профессор”¹. Какое отношение к его профессорству имеет православие, непонятно. Рассуждения Введенского о метафизике, как морально обоснованной вере в целом, вписываются в кантовский тезис о примате практического разума над теоретическим и не несут явной конфессиональной окраски (по крайней мере, вероисповедные ассоциации здесь менее сего отсылают к православию). Если же имелись в виду домостроевские нравы, которым Введенский следовал в быту, то надо было так и написать. Общее заключение авторов выражено в условной форме и звучит несколько косноязычно: “Если иметь в виду четко обозначенные Введенским границы положительного знания, а также учесть не скрываемые им симпатии к метафизике, как необходимому продукту нравственного долга, то его творчество можно оценить в качестве некоей ступени, на которой нельзя было задерживаться”². Особый интерес представляет рассмотренный в статье вопрос о расхождении между Введенским и Лосским и полемика между ними.

В статье В.Н.Белова «Апологет морали: А.И.Введенский» петербургский профессор назван уже “самым последовательным русским неокантианцем”³. В то же время “доминирование нравственного аспекта”⁴ связывает Введенского с традицией русской философии. “Выход Введенского на нравственную проблематику, – развивает Белов свою мысль, – обусловлен задачей, которую он ставил перед критической философией, – достижение цельного мировоззрения”⁵. Белов также касается “психофизиологического закона” Введенского и разрабатываемых им принципов новой критической метафизики. Обобщая взгляды русского мыслителя, он пишет: “Умозаключать нам позволительно лишь о явлениях и представлениях (к таковым относятся все изучаемые математикой и естествознанием предметы, пространство, время, все наши восприятия, в том числе и внутренние восприятия нас самих), о вещах в себе нам позволительно иметь только морально обоснованную веру, неопровержимую, но и не доказуемую со стороны знания – квинтэссенция всех основных выводов философского критицизма Введенского”⁶.

В 2000 г. в Москве вышла четырехтомная «Новая философская энциклопедия», где, повинувшись алфавитному порядку, в первом томе нашлось место и для Введенского. Автором статьи был В.В.Сербиненко. Материал о Введенском здесь занимает несколько больший объем, чем в его же статье 1995 г., а основные темы философских размышлений Введенского перечисляются и характеризуются немного подробнее. “Основывая собственное учение (“логицизм”), – пишет Сербиненко о Введенском, – на принципах кантовского априоризма, трактовал априорность в смысле необходимости исходных, недоказуемых в системе знания, но

¹ Там же. С. 92.

² Там же. С. 93.

³ Белов Н.В. Апологет морали: А.И. Введенский // Вече. Альманах русской философии и культуры. Выпуск 12. СПб., 1999. С. 106.

⁴ Там же. С. 107.

⁵ Там же.

⁶ Там же. С. 111.

“заведомо годных для знания” суждений. Хотя ни одна из школ европейского неокантианства и не оказала на Введенского непосредственного и решающего влияния, его понимание методологических задач “критической” философии в ряде существенных моментов было близко принципам теории познания Г Когена и В. Виндельбанда”¹. Говорится в статье и о таких аспектах учения Введенского, как пределы достоверности познания, априорные и апостериорные элементы познания, место логики в гносеологическом процессе, возможность метафизики, проблема чужой душевной жизни, критика атеизма.

В седьмом издании ведущего свою генеалогию еще с советских времен «Философского словаря» под редакцией И.Т.Фролова была помещена статья о Введенском уже к тому времени покойного А.З.Каменского. Рассматривая философскую систему Введенского, Каменский писал: “Называя свою концепцию логицизмом, В. последовательно развивал идеи кантовской философии, углубляя дуализм веры и знания, души и тела и т.д.”². Статья Каменского давала также представление о психологической концепции Введенского и решении им проблем чужой одушевленности, об идеализме его логических взглядов и характеризовала петербургского ученого как противника атеизма и материализма. Микроскопический объем статьи, к сожалению, не позволял подробнее рассмотреть упомянутые взгляды Введенского.

В том же году по случаю 10-летия кафедры истории русской философии Санкт-Петербургского государственного университета был издан сборник «Русская философия. Новые исследования и материалы (Проблемы методологии и методики)», включающий среди прочих статью А.И.Бродского «Русская этика: от онтологизма к логицизму», в которой анализируется этическая концепция Введенского. Бродский рассматривает Введенского вместе с И.И.Лапшиным и Н.А.Васильевым как представителей логицизма – “направления, генетически связанного с кантианством, однако существенно отличавшегося от ортодоксального критицизма, так и от неокантианства начала XX века”³. “Основная идея логицизма, – разъясняет Бродский, – заключалась в том, что логика является наиболее существенной частью всех философских систем”⁴. При этом он оговаривается, что “в творчестве русских логицистов этические темы занимали достаточно скромное место”⁵. Нравственные воззрения, также как и метафизика, согласно Введенскому, не возможны в качестве знания, но лишь как непроверяемая вера. “Итак, – делает вывод Бродский, – тезис о невозможности научной метафизики и этики обосновывается в логицизме А.И.Введенского положениями о зависимости известной нам логики от эмпирического бытия, о непредставимости (но мыслимости!) противоречий и о неправомерности переноса логических законов на трансцендентный мир”⁶.

В вышедшем в 2001 г. в Москве коллективном (более тридцати авторов) учебнике под редакцией М.А.Маслина «История русской философии» раздел о Введенском в главе «Философия в российских университетах» написан А.И.Абрамовым. Согласно Абрамову, Введенский не только “последовательный кантианец”¹, но и “глава университетской философии в Петербурге”². Взгляды Введенского излагаются близко к формулировкам Зеньковского, только значительно более кратко.

Обширный раздел с достаточно подробным анализом посвящен Введенскому в учебнике И.И.Евлампиева «История русской философии». Евлампиев сразу констатирует: “Теоретическое наследие Введенского не богато оригинальными идеями и не слишком значительно по объему”³. “В своих работах, – пишет исследователь, – он в основном разъясняет и популяризирует идеи Канта, те добавления, которые он делает к ним не выводят его в существенной степени за пределы кантовского критицизма; в связи с этим взгляды Введенского правильнее назвать не *неокантианскими* (как это делает в своей «Истории русской философии» В.Зеньковский), а *кантианскими*”⁴. Вслед за Зеньковским Евлампиев указывает на влияние Фихте в первой крупной работе Введенского «Опыт построения теории материи». После неоднократного указания на не оригинальность идей Введенского Евлампиев решает рассматривать только те черты философских воззрений ученого, которые вписываются в “национальную философскую традицию”⁵. Правда, на деле анализируются основные положения критицизма Введенского: о невозможности познания вещей в себе, об априорных и апостериорных элементах знания и допущении обоснованной и сознательной веры в познании. Более того, как пишет Евлампиев, “он создает своеобразную “критическую” концепцию веры”⁶. Здесь открывается возможность метафизики, сближающейся с постулатами практического разума: “Введенский полагает, что всякая “критически” оправданная метафизика должна основываться на постулатах сознательной веры, выступающих в качестве необходимых условий для возможности реализации нравственного долга”⁷. От констатации не оригинальности Евлампиев переходит к осуждению философских построений Введенского. “В рассматриваемом аспекте, – пишет он, – вся “критическая философия” Введенского лишь терминологически отличается от самых банальных версий “догматической” метафизики”⁸. Евлампиев не может принять “иссушающий формализм” и “педантизм” концепции человека Введенского. Столь же формален и неубедителен с его точки зрения логицизм Введенского или “новое и легкое доказательство критицизма”. Оценивая философское творчество Введенского в целом, Евлампиев замечает, что русский мыслитель стоял в стороне от тех новых и плодотворных тенденций,

¹ История русской философии. М., 2001. С. 302.

² Там же. С. 299.

³ Евлампиев И.И. История русской философии. М., 2002. С. 245.

⁴ Там же. С. 246.

⁵ Там же.

⁶ Там же. С. 248.

⁷ Там же. С. 249.

⁸ Там же. С. 252.

¹ Новая философская энциклопедия. Т. 1. М., 2000. С. 372.

² Философский словарь. М., 2001. С. 87.

³ Бродский А.И. Русская этика: от онтологизма к логицизму // Русская философия. Новые исследования и материалы (Проблемы методологии и методики). СПб., 2001. С. 171.

⁴ Там же.

⁵ Там же.

⁶ Там же. С. 172.

которые обозначились в отечественной философии в конце XIX – начале XX в., прежде всего, от новой концепции человека и новаций в гносеологии. В итоге Евлампиев привлекает не столько идеи Введенского, сколько его деятельность и его “школу”. “Введенский, – поясняет он, – вряд ли может быть причислен к “первому ряду” философских умов России, однако его педагогическая и организаторская деятельность в С.-Петербургском университете, Философском обществе и ряде учебных заведений Петербурга сыграла огромную роль в процессе становления и развития академической философии в конце XIX – начале XX века. Введенский, как и Лопатин, стал подлинным творцом и подвижником профессиональной университетской философии в России, создателем собственной научной и педагогической школы, в которой выросли многие талантливые русские мыслители XX в.”¹. Вполне справедливое замечание, хотя “школа Введенского” – слишком сильно сказано; да и может ли основать школу “неоригинальный” мыслитель. Видимость школы создает состав кафедры философии, на которой Введенскому удалось собрать самостоятельно мыслящих философов, многие из которых сумели сказать свое слово в русской философии.

В последней книге В.Ф.Пустарнакова «Университетская философия в России. Идеи. Персоналии. Основные центры» оценка университетской философии в связи со становлением философии в России во многом опирается на очерк Введенского «Судьбы философии в России». Однако, несмотря на громадный объем книги и частоту упоминаний в ней Введенского она дает лишь фрагментарное представление о философской системе русского мыслителя. Пустарнаков, в равной мере, аттестует Введенского и как “рационалиста неокантианца”², и как “кантианствующего”³ мыслителя, “лидера русского кантианства”⁴. “Рационалистическую, по преимуществу гносеологическую, концепцию представлял в пореформенной университетской философии склонный к неокантианству А.И.Введенский”⁵, – так характеризует философские предпочтения русского ученого Пустарнаков, и далее отмечает, что Введенский – наиболее последовательный пропагандист заслуг Канта перед философией⁶. Только в одном месте исследователь дает сжатое представление о философских взглядах петербургского профессора: “Лидер русского неокантианства А.И.Введенский рассматривал гносеологию как учение о знании, которое выясняет условия становления бесспорного знания и определяет его границы, за которыми может простираться знание наиболее вероятное, и область мнений, одинаково неопровержимых и одинаково недоказуемых, одинаково позволительных и одинаково необязательных. Это определение означало отрицание метафизики как знания, но, как и у Канта, возможность метафизики как веры в составе мировоззрения. Гносеология,

¹ Там же. С. 246.

² Пустарнаков В.Ф. Университетская философия в России. Идеи. Персоналии. Основные центры. СПб., 2003. С. 29.

³ Там же. С. 236.

⁴ Там же. С. 334.

⁵ Там же. С. 177.

⁶ Там же. С. 186 – 187.

таким образом, оставалась единственной философской дисциплиной – знанием”¹. Пустарнаков перечисляет лекционные курсы и семинары, которые вел Введенский в отдельные годы с Санкт-Петербургском университете и на Высших женских курсах, а также кратко останавливается на его логических взглядах².

Последним по времени исследованием, так или иначе касающимся деятельности Введенского, является монография О.Б.Вахромеевой «Духовное пространство университета: Высшие женские (Бестужевские) курсы 1878 – 1918: исследование и материалы». Введенский, как известно, не только жил по соседству с ВЖК, но и в течении длительного времени преподавал там философию. Однако исследование Вахромеевой – чисто историческое. Она не рассматривает содержание лекционных курсов Введенского и не дает их оценку. Тем не менее, в монографии приводятся почерпнутые из архивов воспоминания слушательниц курсов, о его отношении к преподаванию, манере чтения лекций, личных отношениях с Н.О.Лосским³.

Работа подготовлена в рамках проекта, поддержанного РГНФ (Грант 04-03-00395а)

А.В. Малинов

¹ Там же. С. 245.

² Там же. С. 248.

³ Вахромеева О.Б. Духовное пространство университета: Высшие женские (Бестужевские) курсы 1878 – 1918: исследование и материалы. СПб., 2003. С. 109 – 110, 147 – 148.

За пределами библиотечной досягаемости осталась статья С.А. Нижникова «К специфике русского неокантианства: Заметки о философии веры А.И. Введенского», опубликованная в «Вестнике Российского университета дружбы народов» (Серия Философия. 1998. № 1. С. 58 – 65.). «Вестник» «ушел» в переплет, надеюсь, не безвозвратно.