

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

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ



**Январь — март
1995**

ВЕНЕ

**Альманах
русской философии
и культуры**

Выпуск 2.

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

Редакционная коллегия: А. Ф. Замалеев — отв. редактор;
А. М. Большаков; Т. В. Глушенкова (редактор); А. С. Лав-
ров; Е. А. Овчинникова (отв. секретарь); А. Ю. Староби-
на (художник); А. А. Троянов; Л. Г. Фешенко.

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

В номере

АРХИВ РУССКОЙ МЫСЛИ

Артемьева Т. В. Категории российской метафизики.....	4
Яценко О. А. А. П. Куницын: невостребованное наследие.....	25
Куницын А. П. Наставление воспитанникам.....	42
Куницын А. П. О конституции.....	46

ПРОСТРАНСТВО РОССИЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Яров С. В. Политическая психология крестьян при переходе к "военному коммунизму" (по материалам северо-запада России).....	49
Герасимова Ю. В. Иконостас Петропавловского собора в Санкт-Петербурге: к вопросу о соотношении иконографии и идеологии.....	78

МОНОГРАФИЯ В НОМЕРЕ

НЕКРАСОВА Е. Н. СЕМЕН ФРАНК.....	91
Предисловие.....	92
1. Этапы жизни и творчества С. Л. Франка.....	94
2. «Крушение кумиров» и познание подлинной природы человека.....	101
3. Концепция реальности.....	110
4. Специфика духовной жизни. «Я» и «Мы» — онтология социальности.....	119
5. Реальность и душа человека.....	129
6. Метафизические основания человека.....	137
Вера — источник жизни.....	—
Метафизическая сущность любви.....	148
Этика закона и этика творчества.....	154
Личность и смысл жизни.....	163
7. С. Л. Франк в истории русской мысли.....	168
Литература.....	175
Вильданова Р. И. Библиография русской эмиграции ...	180

Т. В. АРТЕМЬЕВА

КАТЕГОРИИ РОССИЙСКОЙ МЕТАФИЗИКИ

Метафизика в России — дитя XVIII в. Именно в это время в русской философии оформилось направление, активно использующее принятые в Европе стандарты и начинающее говорить языком строгих, абстрактных и универсальных понятий.

Согласно классификации того времени, метафизикой называли тот раздел философии, который включал в себя учение о бытии (онтологию), учение о Боге (натуральное богословие) и учение о душе (пневматологию). Метафизика вместе с логикой принадлежала к области теоретической философии, к практической относили этику, политику и экономику, а к натуральной — естественные науки. Понятие «метафизика» обозначало как бы центральную, наиболее отвлеченную и отрефлексированную часть философии, ее своеобразное ядро, а «философия» — определенный тип познания, выявляющий причины и суть явлений не только в «мире идей», но и в «мире вещей». Эта классификация восходила к Христиану Вольфу и его российским последователям, предлагавшим выделить три способа познания: исторический (знание факта, или «голое известие о бытности»¹), философский («такое знание, через которое можем вещь доказывать через ее причины»²), математический («определить количество и силу причины»³).

Первое знакомство с текстами российских метафизиков удивляет, ибо все мы сталкиваемся с терминами, кажущимися нам вполне современными, и вопросами, почитавшимися на протяжении десятков лет «основными». Популярные философские пособия, учебники, сочинения профессоров высших учебных заведе-

¹Теплов Г. Н. Знания, касающиеся вообще до философии (для пользы тех, которые о сей материи чужестранных книг читать не могут): В 2 кн. Кн. 1. СПб., 1751. С. 80.

²Там же. С. 105.

³Там же. С. 76.

ний оперируют понятиями «онтология», «гносеология», «идеализм», «материализм», «дуализм», «плюрализм» и т. д.⁴, с легкой руки того же Хр. Вольфа составившими основу международного философского (метафизического) жаргона.

XVIII в. — время активного знакомства с европейской культурой, в том числе и философской. Естественно, что это стимулировало издательскую и переводческую деятельность, вводило в обиход новые термины. Однако, воспроизводя на русском языке системы западных авторов, переводчики испытывали определенные трудности.

Попытки переводить термины буквально (*номиналисты — словесники, реалисты — вещественники, умозаключение — винословие, философия — любомудрие, логика — словесница, физика — естественница, метафизика — преестественница* и т. д.) делались лишь в первой трети XVIII в. и не получили широкого распространения. Главной причиной этого служило отсутствие в русском языке соответствующих эквивалентов. Традиционным для рассуждений о достаточно абстрактных сущностях был старо(церковно)-славянский язык, смешение которого с новорусским создало «высокий штиль» (М. Ломоносов), или *stylus sublimis* (Ф. Прокопович), способный воспеть «чудесные, бессмертные деяния богов или деяния человеческие, но достойные удивления ... наконец все самое примечательное и выдающееся в своем роде».⁵ Именно понятия церковнославянского языка представляют собой «сокращенные мысли», способствующие «сильному изображению идей важных и высоких».⁶

⁴Напр.: «Были такие люди, которые бытие души своей отвергали, утверждая, что в свете только одни тела, а душ нет, почему и назывались *материалистами*. Другие напротив того думали, что тел нет на свете, но только одни человеческие души, и назывались *идеалистами*. Они думали, что тела и происходящие от них действия и перемены не подлинно суть, но только им кажется, будто бы они существуют. Сии два рода странных людей, кои признавали бытие одних только душ или одних только тел, назывались иначе *монокристами*, а кои признавали бытие душ и тел — *дуалистами*. Идеалисты были двоякие: одни признавали бытие одной только души своей и именовались *эгоистами*, и утверждали, что хотя суть и другие души, однако того подлинно знать не можно. Другие думали, что есть и другие души и назывались *плюралистами*» (Кандорский И. М. Наука о душе, или Ясное изображение ее совершенств, способностей и бессмертия. М., 1796. С. 5–7).

⁵Прокопович Ф. De arte rhetorica // Вомперский В. П. Стилистическое учение М. В. Ломоносова и теория трех стилей. М., 1970. С. 197.

⁶Ломоносов М. В. Предисловие о пользе книг церковных // Избр.

Насильственная секуляризация философского языка, ставшая косвенным результатом установления в 1704 г. гражданского шрифта и церковной реформы 1721 г., лишила философскую мысль возможности адекватного выражения, что усугубило сложности, неизбежные при усвоении иной культуры. Переводчикам приходилось или скрупулезно описывать каждое понятие, что было малоэффективно и неизбежно отвлекало от усвоения основного содержания, или использовать иностранные термины, которые, будучи терминами другого философского «мира», неизбежно воспринимались как метафоры.

Впрочем, сама традиция обращения к старославянскому языку для выражения абстрактных положений, понятий и рассуждений на «возвышенные», далекие от обыденности темы, способствовала восприятию греко-латинской терминологии. Казалось вполне естественным, что философская категория должны быть выражена на ином, особом, сакральном языке. Одним из первых по этому пути пошел А. Кантемир, переводя «Разговоры о множестве миров» Фонтенеля в 1730 г. Правда, он вынужден был объяснять чуть ли не каждое основное понятие, в том числе «философия», «логика», «ифика» («этика»), «физика», «метафизика», «система», «идея», «материя», «натура». Для того, чтобы передать философское значение слова «вихрь» (*tourbillion*), ему приходится воспроизводить довольно длинный пассаж из сочинения последователя Декарта Пьера Региса, т. е. помещать это слово в контекст картезианской системы.⁷

Практически все «чистые» метафизики XVIII в. отмечали отсутствие в русской мыслительной традиции терминологии для обозначения привычных в западной философии категорий и понятий. Г. Н. Теплов в одном из первых популярных пособий, вводящих русского читателя в круг проблем европейского философствования, признавался, что он вынужден «о философии не философскими словами говорить».⁸ У Теплова перед глазами был прекрасный пример Христиана Вольфа. «Вольф, профессор, за свои переводные слова философские был от многих, а наипаче от Лейпцигского университета посмеян, а ныне нигде так, как в

произв.: В 2 т. Т. 2. М., 1986. С. 200.

⁷ Разговоры о множестве миров господина Фонтенелла, Парижской Академии наук секретаря; с французского перевел и потребными примечаниями изъяснил князь Антиох Кантемир в Москве 1730 г. СПб. 1761. С. 7.

⁸ Теплов Г. Н. Знания, касающиеся вообще до философии. С. 75.

Лейпциге, в университете вошли слова его перевода в употребление. То же случиться имеет и в русском языке». ⁹ Поэтому его сочинение предваряет «объявление слов, которые в философской материи по необходимости приняты, в том разуме, как приложенные к тому латинские и французские». Характерно, что уже в середине XVIII в. главная проблема понимания заключалась не в специальных терминах, типа «гносеология», «онтология», «метафизика», «пневматология» и др., а в понятиях, имеющих в русском языке не только философские значения: «бытие» (ens), «бытность» (existentia), «вещество» (substantia), «вид», или «образ» (modus), «вина» (causa), «воображение» (perceptio), «материя» (materia), «существо» (essentia) и др. Довольно часто такие «словари» включаются в переводные книги по философии. ¹⁰

Терминологический вакуум приводит к тому, что авторы русских философских сочинений вынуждены были в примечаниях приводить латинские или греческие эквиваленты философских понятий. В «Слове о мудрости благоразумии и добродетели» В. К. Тредиаковского на 79 страницах in quarto приводит более двухсот латинских и греческих терминов, проясняющих смысл его текста. Кроме того, в примечаниях к своему эссе он помещает «французский с латинского и греческого перевод философским званиям, в сем "Слове" употребленном по-славенски, сделанный нарочно в пользу умеющих и знающих по-французски, для лучшего им понятия оных знаний». ¹¹ Предусмотрительность Тредиаковского оказывается актуальной и для современного читателя: как иначе можно понять, что под «простым опытом» он понимает историческое и эмпирическое значение (historico, empirico), а под «основательным» — философское и научное (philosophico, scientifico), под «существом» — субстанцию (substantia), под «естественностью» — сущность (essentia), под «образом тел» — форму (forma), под «подлежащим» — субъект (subjectum), под «нижайшими свойствами сущего» — атрибуты (attributum), под «осно-

⁹ Там же. С. 60.

¹⁰ См. напр.: Швеллинг И. Э. Бессмертие души, основательно против безбожников и скептиков доказанное ... СПб., 1779. — Переводчик Александр Фрязиновский счел необходимым дополнить издание, приложив к нему «Роспись неупотребительным словам на русском языке, содержащим в книге о бессмертии души».

¹¹ Тредиаковский В. К. Слово о мудрости, благоразумии и добродетели // Соч. и переводы как стихами, так и прозою: В 2 т. Т. 2. СПб., 1752. С. 236–315.

вательным» — абсолютный (*absoluta*). Многие понятия он формирует как кальки латинских слов: «подлежащее» (субъект) — *subjectum* (букв. «лежащий под»), «подложение» (предположение) — *suppositum* (подкладывать, подставлять), «смотреливость» (созерцательность) — *circumspectio* (смотреть кругом) и т. п.

Порой без латинских эквивалентов трудно понять смысл фразы. Так, рассуждая об этапах познания, Тредиаковский пишет: «... мы по большей части *образованием* (курсив наш. — Т. А.) нашим о добре и зле судим, ибо *образование* не представляет вещей, каковы они сами в себе, но или их увеличивает, в чем состоит излишество страстей, или уменьшает, а от сего недостаточны бывают пристрастия: одно твердое рассуждение знает их должную средину».¹² Если не принять во внимание, что под образованием Тредиаковский понимает *imagination* (представление), то высказывание может приобрести совершенно иной, «просветительский» смысл.

Иногда с помощью латинских терминов Тредиаковский пытается решить вопрос полисемии. Пытаясь упорядочить многочисленные термины с корнем «ум», он снабжает их различными латино-греческими эквивалентами. Так, «умственный» (*rationalis*) работает в системе категорий *rationalis-moralis-naturalis*: например, философию разделяли на умственную (*rationalis*), нравственную (*moralis*) и естественную (*naturalis*); «умозрительный» (*theoretica*) помещается в систему «умозрительный — деятельный» (*theoretica — practica*); «умствовательный» (*discursivum*) находится в паре категорий «умствовательный — самозрительный» (*discursivum — intuitivum*, или в современном философском языке «опосредованный — непосредственный». Вместе с тем «царственный престол ума», т. е. место, где находится душа, седалище души, — *fides mentes regia*, «чистый разум» — *purus intellectus*, «разумность» — *intelligentia*, «ум» — *mens*. Для других гносеологических категорий Тредиаковский находит особые эквиваленты: «сила рассудительного размышления» — *facultas reflexive cogitans*, «понятие» — *idea*, «рассуждение» — *indicium*, но «умственное рассуждение» — *intuitium*, «благорассуждение» — *prudentia*.

В своем философском эссе знаменитый поэт пошел по пути универсализации понятий и передачи гносеологических оттенков с помощью терминов. Однако этот путь не завершился со-

¹² Там же. С. 271.

зданием единого философского языка, а остался в рамках индивидуального философствования. Вокабулярий Тредиаковского, как и другие языковые системы, не стал общепринятым, хотя и был достаточно тщательно разработан. Нормой философского языка была полисемия, поэтому даже самая совершенная система, построенная на принципе взаимной однозначности понятия и выражающего его термина, не могла органично вписаться в существующую традицию.

Для философских текстов XVIII в. была характерна определенная вариативность в обозначении того или иного понятия. Так, «индивидуальный» выражается словами *неделимый, нераздельный, неразделимый, особенный, особливый, единственный, частный*,¹³ «индивидуум» — словами *человек, люди, лицо, существо*,¹⁴ «объект» — *вещь, предлежащая вещь, предложение, предмет, предлог, предлежащее*;¹⁵ «субстанция» — *средство, тело, существенность, вещь, существо, бытность, самобытность, самостоятельность, само по себе пребывающее средство*;¹⁶ «представление» — *умоначертание, образование, воображение, мечтание, мысль, умоброщение, умообразование, имагинация*¹⁷ и т. д.

Именно неустоявшийся характер философской лексики определял ее попытки приобщиться к международной лексической системе, построенной на использовании «ученых» языков, прежде всего греческого и латинского. В особенности это касалось метафизики, которая в силу абстрактности формулируемых ей проблем тяготела к универсализации понятий, стремясь к выходу в некий внеисторический интеллектуальный космос, мир абсолютного понимания и постижения.

Неудачи на этом пути сформулировали «проблему языка», которая нашла свое предельное выражение в идее профессора Московского университета М. И. Панкевича о создании международного языка «для сочинения на оном систематических о каждой науке и искусстве книг, для описания всякого рода изобретений и для рассуждения об оных».¹⁸ Он полагал, что для этой

¹³ Веселитский В. В. Отвлеченная лексика в русском литературном языке XVIII — нач. XIX века. М., 1972. С. 72.

¹⁴ Там же. С. 33.

¹⁵ Там же. С. 60.

¹⁶ Там же. С. 128–129.

¹⁷ Там же. С. 139–141.

¹⁸ Панкевич М. И. Слово об отличительных свойствах, источниках и средствах просвещения // Речи, произнесенные в торжественных собра-

цели лучше всего использовать «мертвый» язык, не могущий претерпевать какие бы то ни было изменения. Панкевич сетовал на то, что молодые люди, получая образование, должны прилагать так много усилий для овладения иностранными языками, и полагал, что универсальный язык-посредник сделает возможным распространение знания, минуя эти трудности. Основу же образования, по его мнению, должно составлять обучение на родном языке.

Осознание сложностей «конвергенции» философских культур приводило к мнению о том, что знакомство с переводными сочинениями западных мыслителей не проясняет, а запутывает решение вопросов. «Кому из человекoв запрещается приближаться самому к источникам произрoждавшей купно со светом истины? ... — пишет один из авторов новиковского журнала "Утренний свет". — Полагающийся на переводы подобен слепому, слепым же водимому».¹⁹

Первым, кто начал преподавать курс философии по-русски, был профессор Московского университета Н. Н. Поповский. В «Речи, говоренной в начатии философических лекций при Московском университете», он прямо заявляет, что философия в России должна развиваться на русском языке.²⁰ Позднее современники Поповского писали, что Московский университет «открыл россиянам на их родном языке познания, прежде всего только немногим известные по иностранным сочинениям. Сколько трудностей должно было встретиться при начале изъяснения науки на отечественном языке, который в последствии времени с большими опытами и непрерывными занятиями ученых обогащался, усиливался и возвышался в красоте и великолепии! Сколь удивительным должно было показаться предприятие Поповского, начавшего преподавать на русском языке философию, такую науку, которая до него казалась уделом одних только знатоков

ниях Императорского Московского университета русскими профессорами оногo. Ч. II. М., 1820. С. 455. — Возможно, Панкевич позаимствовал эту мысль у Лейбница.

¹⁹ Письмо г. Иакова Всегдатута с приобщением Сновидения // Утренний свет. 1977. Ч. 2. Ноябрь. С. 357.

²⁰ Поповский Н. Н. Речь, говоренная в начатии философических лекций при Московском университете // Речи, произнесенные в торжественных собраниях Императорского Московского университета русскими профессорами оногo. Ч. I. М., 1819.

древней словесности и, будучи светильником ума, едва мерцала во мраке некоторых училищ».²¹

Институционализация философской мысли, ставшая неизбежной после открытия Петербургской академии наук и Московского университета, требовала единообразия терминологии. Ее *cathedra* должны были звучать выверенные и однозначные формулы. Это стимулировало поиски словесных эквивалентов философских понятий и закрепило обращение к интернациональной терминологии, ибо процесс обучения предполагал не только «свободное философствование», но и изложение авторитетных концепций европейских специалистов.

Сложность выражения метафизических понятий на национальном языке были известны не только российским мыслителям. Лейбниц писал, что «немецкий язык очень богат и совершенен в средствах выражения реальных понятий ... но для выражения умозрительных (*commentitia*) понятий ... совершенно непригоден».²² Он полагал, что «истинно философский род писания, при котором понятия сводились к алфавиту человеческих мыслей»,²³ мог бы быть выраженным специально созданным «рациональным языком». «... Лишь тогда можно сказать, что известная наука является достоянием данного народа, — писал позже Гегель, — когда он обладает ею на своем собственном языке, и по отношению к философии это условие более всего необходимо. Ибо мысль имеет в себе тот момент, что она, иначе сказать, является его наиспособнейшим делом. Когда мысль выражена на собственном языке народа, когда, например, употребляют слово "определенность" вместо слова "детерминация", "сущность" вместо "эссенции" (*Essenz*) и т. д., сознание непосредственно убеждается, что эти понятия являются не чужими, а наисобственнейшими его достижениями».²⁴

Для немецкой ментальности переход на родной язык был окрашен сакральной символической. Философствование на немецком языке в XVIII в. имело предпосылкой богословствование на не-

²¹ Там же. С. 3.

²² Лейбниц Г.-В. Предисловие к изданию соч. Мария Низолия «Об истинных принципах и истинном методе философствования» // Соч. В 4 т. Т. 3. М., 1984. С. 72.

²³ Лейбниц Г.-В. Об универсальной науке, или философском исчислении // Там же. С. 495.

²⁴ Гегель Г.-В.-Ф. Лекции по истории философии. Кн. 3. М.; Л., 1935. С. 360-361.

мецком языке в XVI в. и перевод Мартином Лютером Библии. Для российских мыслителей переход на родной язык не был связан с каким бы то ни было сакралитетом, скорее, наоборот. Русский язык был целиком языком обыденности, здравого смысла. Обращение к нему для выражения абстрактных понятий и трансцендентальных сущностей содержало в себе что-то внецерковное и знаменовало новый этап мышления, когда светское не наследует готовые мыслительные структуры богословия, а само создает их, предшествуя богословскому и в определенном смысле определяя его.

Впрочем, вариантность понятий, о которой говорилось выше, была свойственна не только философской, но и вообще всякой отвлеченной лексике. Авторы исследований по истории русского языка определяют XVIII в., когда многие понятия прошли сложный и мучительный процесс, приобретая более или менее устойчивое значение,²⁵ как эпоху, характеризующуюся «поисками языковой нормы» и «общим стремлением к регламентации языкового употребления»,²⁶ отмечая, что «словоупотребление XVIII в. отличалось исключительной лексической вариантностью».²⁷

Таким образом, философские понятия не имели четко закрепленных терминологических эквивалентов, а выражались целым букетом синонимов. Иноязычные термины, возникшие в другой философской традиции, как бы группировали эти синонимы, обозначали «поля смыслов», но, не имея собственного эквивалента в языке, воспринимались, скорее, как интеллектуальные

²⁵См., напр.: Алексеев А.А. История слова «гражданин» в XVIII в. // Изв. АН СССР. Сер. литературы и языка. Т. XXXI. 1972. Вып. 1; Быстринов А.В. Обозначение этического понятия «долг» в русском литературном языке XVIII в. // Вестн. Ленингр. ун-та. Сер. 2. История языкознания, литературоведение. 1989. Вып. 2; Веселитский В.В. 1) Из истории слов «отвлеченный», «абстрактный» в русском литературном языке // Историко-филологические исследования. М., 1967; 2) Отвлеченная лексика в русском литературном языке XVIII–нач. XIX в. М., 1972; Виноградов В.В. Из истории слова «личность» в русском языке до середины XIX в. // Доклады и сообщения филологического факультета. Вып. 1. М., 1946.

²⁶Винокур Г.О. К истории формирования русского письменного языка в конце XVIII века (Словарь Академии Российской, 1789–1794) // Избр. работы по русскому языку. М., 1959. С. 163.

²⁷Сорокин Ю.С. Словарь русского языка XVIII века // Материалы и исследования по лексике русского языка XVIII века. М.; Л., 1965. С. 39.

метафоры-образы, навеянные поэтикой европейского рационализма. Начиная с Петровской эпохи, «европейское» отождествлялось с политикой государственных преобразований, в какой-то мере было символом «передового», а несколько позже — «культурного» и «образованного». Текст, уснащенный иностранными терминами, не только свидетельствовал о согласии с изгибами мысли философской школы, работавшей в этих понятиях. Он мог говорить о знании идей этой школы, показывая осведомленность и начитанность автора, а также его способность понять и воспроизвести определенную систему рассуждений, его возможности быть информированным, степень его «прогрессивности» или «реакционности».

Символическая функция вытекала из особенности структур российского менталитета, из особого типа рациональности, связанной со средневековой традицией аллегорического рационализма.²⁸ Попутно заметим, что в литературных и поэтических текстах символическую роль мог играть выбор той или иной орфографической формы, знаки препинания, различные виды шрифта, употребление заглавной или строчной буквы, обращение к славянизмам, способ выражения числительного и т. д.²⁹ Таким образом, совокупность принятых в западных системах терминов не играла в русской философии роль категориального аппарата, а имела другой, хотя и достаточно важный для понимания смысл.

Одной из черт российской метафизики являлась апелляция к авторитетам. Имена отцов церкви, известных философов, чаще всего таких, как Аристотель, Цицерон, Декарт, Лейбниц, Хр. Вольф, постоянно подтверждали то или иное теоретическое положение, их мнения нередко служили аргументом в системе доказательств. Насыщенность текстов такого рода ссылками чаще всего приводила к выводу о его неоригинальности и несамостоятельности его автора. Однако обращение к признанным достижениям философской мысли и философским именам — характерная черта любого метафизического текста. Имя для нее — это указание на определенную систему рассуждений, своеобразная те-

²⁸ Подробнее об этом см.: Замалева А. Ф. Философская мысль в средневековой Руси XI—XVI вв. Л., 1987.

²⁹ См., напр.: Вомперский В. П. Стилистическое учение М. В. Ломоносова и теория трех стилей. М., 1970; Лотман Ю. М., Успенский Б. А. Текстологические принципы издания // Карамзин Н. М. Письма русского путешественника. Л., 1987.

орема, которую совсем не обязательно приводить каждый раз заново и полностью. Оно становилось символом «свернутого» доказательства и в таком смысле присутствовало в тексте как необходимый компонент.

Традиция аллегорического рационализма особым образом повлияла на структуру классической метафизики. Имя в ней стало выполнять роль не столько теоремы, сколько образа или, скорее, категории, выраженной таким своеобразным способом. Оно не находилось в жестком соответствии системе умозаключений, а указывало на определенный круг проблем. Главная задача имени — выразить отношение к ним автора текста, обозначить определенный этап, исторический тип философии, а также ее отдельные аспекты или целые пласты, вершины или тупики.

Использование имени в качестве категории не означает его деперсонификацию. Категории «Декарт» или «Христиан Вольф», «Лейбниц» или «Локк» по своему значению не сводятся к рациональным конструкциям. Это категории, но это и живые люди, «славнейшие» и «славы достойные», уста и перо которых рожают мудрые слова и мысли. Категориальная система философии, таким образом, предстает как беседа философов, а рассуждения в системе — как включенность в эту беседу. Убеждение, что «мнения правят миром», которым проникнута эпоха Просвещения, вырабатывало особое отношение к творцу (Демиургу) такого мнения. Практически все метафизические тексты XVIII в. — это скрытые или явные диалоги, недаром жанр разговора был одним из любимейших. Получение выводного знания никогда не было целью российских философов. В текстах они демонстрировали уже сказанное путем явной или неявной цитации, но сопоставление этого сказанного рождало то, что А. Блок называл «несказанное», не могущее быть полученным в результате логического вывода. Цель философствования такого рода заключалась в соединении, столкновении текстов и фиксации искры божественного знания, на мгновение загоравшейся между ними, в преодолении пространственно-временных границ и сведения вместе Платона и Моисея Мендельсона, Августина и Декарта, Аристотеля и немецких пиетистов.

«Русский ответ на вопрос есть оставление вопроса открытым»,³⁰ — пишет Г. Д. Гачев. Это предельно парадоксальное высказывание полностью оправдано применительно к метафизике

³⁰ Гачев Г. Д. Национальные образы мира. М., 1988. С. 310.

XVIII в. Для нее прежде всего важен сам процесс исследования, «размышление над», а не «приведение к». Законченное рассуждение с логическим выводом — это не итог метафизичествования, а его составная часть, «концепт», категория, «кирпичик», из которого построено причудливое здание философствования. Мыслитель добывает материал для своей постройки в разных культурных рудниках. Он использует и мрамор античной культуры, и добротный гранит Нового времени, и причудливые украшения, привезенные с Востока. Пользуясь законами гармонии, он составляет из голосов от сопрано до баса стройный хор, исполняющий «Осанну» Творцу и сотворенному им миру. Российская метафизика полифонична, ее мелодия — это не соло виртуоза, а симфонический оркестр, где соединены все инструменты от ударных до струнных, порой антиномичные, взятые в паре (скрипка и барабан, арфа и труба), но слаженно звучащие в целом. Мы отчетливо слышим то один, то другой инструмент, то дуэт, то трио, основную мелодию и аккомпанемент, но тем не менее все исполнение объединено общей целью и подчинено одной дирижерской палочке. Бахтинское понятие «полифонизм», выработанное им в анализе русских литературных текстов, как нельзя лучше подходит для характеристики философских произведений такого рода.

Сами мыслители XVIII в. никогда не оценивали свои взгляды как монистические. В границах возможных определений они называли себя дуалистами или эклетиками. В этом смысле характерна классификация, предлагаемая В. Д. Тредиakovским, который разделяет философию (любомуудрие) на догматическую, которая «твердые, сколько возможно, в учениях полагает основания и бесспорные, или, по крайней мере, вероятные из них производит заключения», скептическую, которая «ничего определить и утвердить не покусается, но все во всегдашнем безвестии и сомнении оставляет», и эклектическую, которая изображает «во всех писателях твердейше указанное».³¹ Рассматривая главные оппозиции, сформулированные XVIII в.: материализм — идеализм, рационализм — эмпиризм, монизм — дуализм (плюрализм), российские мыслители не примыкали ни к одной из них. Они воспроизводили ход рассуждения, принятый в этих системах, соединяя их в своих философских трактатах. Это позволило первому историку русской философии архимандриту Гаврии-

³¹Тредиakovский В. К. Слово о мудрости, благоразумии и добродетели. С. 252 — 253.

ду писать о «третьем направлении», считающем «краеугольным камнем философствования рационализм, соображенный с опытом».³² Русская философия не отвергает одно учение, противопоставляя ему другое. Она может иметь систему авторитетов, но не запрещает противоположное мнение. Она стремится не к Выводу, а к Мудрости, поэтому все принимает и включает в свою систему.

В такой ситуации терминологическое выражение общих философских понятий невозможно. Философская категория выражается не словом, а целым силлогизмом, концепцией, голосом автора этой концепции.

Формально-логическое исследование текстов такого рода без разделения их на отдельные концепты невозможно, оно может привести лишь к устойчивой констатации противоречивости и непоследовательности или же заимствованности и несамостоятельности. Метафизический текст в России предназначается для определенного типа культурно (национально) детерминированного сознания. Главная его задача не передать готовое знание, а индуцировать интеллектуальный процесс. Истина должна постигаться каждым читателем-сомыслителем индивидуально, ибо познание ее ценно не само по себе, а как путь к достижению счастья. Этицизм, свойственный русской философии в целом, нашел свое выражение в метафизике как «практический» персонализм и обращенность не к человечеству, а к человеку. Поэтому особенностями такого текста помимо его «составленности», «мозаичности» является непосредственность, откровенно выраженная личная эмоция автора, моральная и социальная аргументация, «снижение» жанра, доверительная интонация. Большинство метафизических сочинений в XVIII в. существовало в виде «писем к приятелю», «рассуждений по случаю», «речей» (где в роли поэтики выступала риторика), «размышлений о» и других полулитературных или полупублицистических формах.

* * *

Особое место в структуре метафизики занимала онтология, тяготевшая не к гуманитарной культуре, а к естественной науке. Онтология часто приобретала вид космологии, физическая

³² Архимандрит Гавриил. История философии: В 6 ч. Ч. 6. Казань, 1840. С. 23.

теория использовалась для доказательства философских положений и, наоборот, философская аргументация применялась для обоснования физических положений. В качестве примера можно привести «физикалистское» доказательство бессмертия души (впервые сформулированное Лейбницем в статье «Свидетельства природы против атеистов»), основывающееся на субстанциональной противоположности материи и вследствие этого непротяженности души. Ход рассуждения очень прост. Смерть есть не что иное, как разрушение, или разрыв, связей между элементами какой-то структуры. Душа, будучи субстанцией, лишенной протяженности, не может быть разложена на части. Поэтому она неразрушима, или бессмертна.

Несмотря на развитость механической теории и свойственной ей системы аргументации, эти принципы не использовались в той области, которая касалась свободы воли. Мнение о том, что данный метод здесь «не работает», разделяли все российские метафизики. Они полагали, что воздействие причин вызывает в душе следствия, которые невозможно предугадать или вычислить. Более того, душа может проявлять активность и вовсе без всяких причин, исходя лишь из своих сущностных качеств. Если материальное тело обладает протяжением, грубостью (инертностью), непроницаемостью, то свойства души иные — это способность умствовать, чувствовать, хотеть и выбирать. Воля является таким же неотъемлемым свойством души, каким для тела является, например, протяженность. Конечно, Бог может лишить душу свободы воли или тело протяженности, но это равнозначно их уничтожению.

Обладая такой разной природой, души и тела по-разному зависят от Бога или, другими словами, «управляются» им. Материальными телами он управляет с помощью законов механики, душами — с помощью моральных законов. Законы механики установлены, моральные — лишь предписаны. В какой-то степени это говорит о некоторой «незавершенности» мира душ, в отличие от мира материальных тел, процесс творения которого уже закончен. Леонард Эйлер в своих знаменитых «Письмах о разных физических и философских материях», обращенных к маркграфине Софии-Шарlotte Бранденбургской, юной родственнице прусского короля Фридриха II, рассуждал о связи этих двух миров вполне в соответствии с воззрениями мыслителей страны, где провел чуть ли не большую часть своей жизни (с 1726

по 1740 г. и с 1766 по 1783 г. он работал в Петербургской академии, а в интервале был ее иностранным членом). Они писал: «В рассуждении тел воля Божья уже совершенно исполнена, но в рассуждении существ одушевленных, как человеков, часто бывает сему противное. Когда говорят, что Богу угодно, чтоб мы любили друг друга, то сие произволение есть совсем другое: оно есть заповедь, которой люди должны были бы повиноваться, но сколь мало оную исполняют! Бог человека к исполнению не принуждает, ибо принуждение противно было бы воле, которая составляет существо человека, но к исполнению сея заповеди хочет убедить побуждениями, на спасение его основанными, и человек волен исполнять или не исполнять оную». И далее: «Не можно иначе управлять духами, потому что в них принуждение места иметь не может. Итак, какие духи преступили потом сии заповеди; Бог не малейшего в преступлении их не имеет участия». Таким образом, «в мире заключаться будут два рода приключений, одни, в коих духи никакого участия не имеют, будут телесные и зависящие от самой машины, как движения и явления небесные, кои непременно следовать должны, так, как движение в часах и зависит единственно от первоначального установления мира. Другие, зависящие от душ человеческих и других животных, сопряженных с их телами, уже не будут необходимо нужны как прежние, но зависеть будут от воли и от произволения существ душами озаренных».³³ Именно такая «двойственность» мира делает его непохожим на механизм. Если среди тел господствует детерминизма, упорядоченность, завершенность, то среди душ — свобода, непредсказуемость, устремленность.

Необходимость и случайность принадлежат как бы разным сферам, необходимость — телесной, а случайность — духовной. Но мир един, и поэтому они связаны в неразрывное целое.

В материальном мире царствует жесткий детерминизм, мы всегда можем сказать о том, как поведет себя тело под действием той или иной причины. В этом смысле принцип детерминизма соответствует законам механики и формулировался так же, как они. Не случайно само понятие «причина» в русской философии XVIII в. обозначилось словом «сила», а система кате-

³³ Эйлер Л. Письма о разных физических и философических материях, писанные к некоторой немецкой принцессе. СПб., 1768. Ч. II. С. 35–36, 40, 30.

горий «причина — следствие» — «сила — конец». Это объяснялось близостью философской онтологии и физической теории, иными словами, физики и метафизики. Правда, призыв отделять физику от метафизики уже прозвучал в это время. Он принадлежал Хр. Вольфу, философия которого пользовалась в XVIII в. необыкновенной популярностью в Германии и России. Но этот призыв лишь обозначил начало мучительного процесса распада натурофилософии, в рамках которой и возможно было сосуществование разных смыслов одних и тех же понятий. Помимо указанного совпадения значений понятий «сила» и «причина», можно назвать и другие, например «эфир» и «жизненные духи», «перемещение» и «движение», «протяжение» и «пространство», «вещество», или «тело», и «материя» и т. д. Кроме этого, можно говорить и о перенесении метода исследования физических (и в первую очередь механических) явлений на философию, что, впрочем, изучено достаточно хорошо.

* * *

Если в Западной Европе развитие метафизики подготовило методологическую и концептуальную базу для развития науки и метафизика представляла собой условие всякого научного понимания и эвристическую базу науки,³⁴ то в России именно развитие науки и формирование научного мышления способствовали обращению к метафизике, усвоению и дальнейшему развитию ее. Не следует забывать, что бурное развитие науки в России XVIII в. всецело спровоцировано государством, которое в довольно сжатые сроки создавало институты, становившиеся мировыми научными центрами, приглашало знаменитых ученых. Во второй половине XVIII в. в Петербургской академии наук были созданы уникальные условия для работы. Ученым платили жалование (случай беспрецедентный для того времени), их социальный статус был довольно высок. Когда Л. Эйлер получил приглашение работать в Петербургской академии, Хр. Вольф писал ему: «Вы едете в рай ученых, и я ничего не желаю больше, чем того, чтобы Вы в Вашей поездке сохранили доброе здравие и как можно дольше находили удовлетворение от пребывания

³⁴В артофский М. Эвристическая роль метафизики в науке // Структура и развитие науки. Из Бостонских исследований по философии науки. М., 1978.

ния в Петербурге».³⁵ Вместе с Эйлером в Петербурге работают Г. Бильфингер, Д. Бернулли, Н. Бернулли и др. Академия обеспечивала публикацию их многочисленных работ в своих «Записках», оплачивала почтовые расходы, давая возможность ученым быть активными членами не только «видимого», но и «невидимого колледжа». «Я и все остальные, имевшие счастье служить в Российской императорской академии, должны признать, что всем, чем мы являемся, мы обязаны тем благоприятным условиям, в которых мы там находились. Ибо что касается лично меня, то не будь этого счастливого случая, я был бы вынужден посвятить себя какому-нибудь другому занятию, в котором я по всей вероятности стал бы только кропателем»,³⁶ — писал Л. Эйлер.

Сильная государственность позволила создать (впрочем, и уничтожить) за короткий срок социальные структуры, которые в иных условиях вызревали бы годы. Это, в свою очередь, нарушало «естественную» последовательность процессов в сфере сознания. Если в Европе влияния одной формы сознания на другую можно выстроить в цепочку «богословие — метафизика — наука», то в России XVIII в. этот процесс шел, скорее, в обратном направлении. В конечном счете именно научное, а потом метафизическое сознание привели к возникновению религиозной философии и богословия.

Одной из отличительных черт «фона», на котором формировалась русская философия, являются взаимоотношения государства и церкви. Последняя в России никогда не была свободна, самостоятельна и независима от государства. Отсюда невозможность политически «нейтрального» уmozрения ни в богословии, ни тем более в философии. Государственную власть можно или поддерживать, что дает возможность вхождения в официальные социальные структуры, или опровергать. «Абстрагироваться» от нее означает противостоять. «Русский бог» меньше всего похож на эпикуровских небожителей или «философского бога» деистов. Православный богослов, а потом и философ — или в фаворе, или в оппозиции (вспомним судьбу протопопа Аввакума, сменившего статус «царского духовника» на «мятежника»). Как в православном учении нет «чистилища», т. е. нейтральной сферы, так нет его и в философии. Отчасти поэтому из тем, под-

³⁵ Цит. по: Гиле Р. Леонард Эйлер. Киев, 1983. С. 26.

³⁶ Цит. по: Юшкевич А. П. Леонард Эйлер. Жизнь и творчество // Развитие идей Леонарда Эйлера и современная наука. М., 1988. С. 47.

вергающихся осмыслению в русской философии, почти полностью исключены «нейтральные» онтологические, обсуждавшиеся в основном в рамках натурофилософской теории.

Традиционное, «государственное» православие не имело концептуально развитого теоретического богословия, где были бы разработаны представления о Боге, Предопределении, Душе, Грехе, Творении, Искуплении, Троице и т. д. Православие, конечно, оперировало этими и многими другими понятиями, но они имели в нем статус, скорее, «мифологем», интуитивно и приблизительно ясных понятий. Если философская мысль католических стран могла опереться на сформированные патристикой и схоластикой формы мышления, общие понятия, постановки проблем, а протестантских — на особый интеллектуальный фон, заданный необходимостью чтения и трактовки Священного писания, то православие, «зажатое» в XVIII в. гипертрофированной государственностью, не было способно ни на что иное, кроме как на апологетику существующего режима. Это привело к своеобразной «секуляризации» религии, которая на своем теоретическом уровне стала существовать не в церковных, а в иных, отчасти философских формах. Именно философии и, в частности, метафизике пришлось разрабатывать и осмысливать понятия, традиционно принадлежащие сфере религиозного. Сочинения деятелей русской православной церкви, пытавшихся действительно осмыслить основные понятия религии — Платона (Левшина), Дамаскина (Семенова-Руднева), Аполлоса (Байбакова), — повторяли положения, выдвинутые российскими метафизиками, или сами были написаны в этом ключе. По сути они ничем не отличались от сочинений университетских профессоров-метафизиков, разница проявлялась только в мере таланта, но не в методе или способе мышления. На наш взгляд, религиозная тенденция в русской философии, особенно осязаемая в конце XIX — начале XX в. не была детерминирована православием, а, напротив, сама насыщала православие религиозно-философским содержанием, деидеологизировала его и способствовала формированию высокотeorетического уровня. Иными словами, православное богословие являлось определенным результатом развития метафизики, а не ее исходным пунктом.

Отсутствие сформированной теоретической системы в основании российской метафизики привело к тому, что корпус ее основных понятий не ограничивался лишь терминами. Мысли-

тели эпохи Просвещения полагали, что значимым является не столько Слово помысленное и даже Слово произнесенное (хотя произнесенное оно уже становится актом действия), сколько Слово, воплощенное в Дело. «Категорией» становится поступок, и именно он определяет структуру миропонимания. Существование этой структуры не может поддерживаться лишь умозрительными рассуждениями. Это так же невозможно, как невозможно быть христианином только в теории, не совершая христианских поступков. Если Слово становится Поступком, то Поступок является Словом, выражающим осмысление происходящего. «Я существую, когда я действую, — мог бы сказать российский Декарт. — Если я бездействую, разум мой спит».

В систему философского мировосприятия входит не только производство знания, но и самая широкая его реализация — пропаганда (в том числе переводческая и издательская деятельность), образ жизни, личный пример. Российский философ, если он был еще и помещиком, мог почти уподобиться Творцу и стать Демиургом, слово которого могло организовать практическое пространство и воплотить в жизнь некоторую идеальную мысль. Свообразным примером может служить помещицья усадьба конца XVIII — начала XIX в. с прекрасным парком (Эдемом), избранным обществом, богатой библиотекой, музицированием, вписанным в природу особняком, утонченными интерьерами и тайной комнатой-«моленной» с портретом Руссо, хозяйственными экспериментами, благотворительностью, просвещением крепостных и неограниченным использованием их труда (отец любит своих детей, но не позволяет им лениться, а если нужно — и наказывает).

Строй мышления, соединяющий Слово с Поступком, определил и особую роль, которую играло в XVIII в. масонство, представляющее своеобразный синтез реформированной религии, политической организации и философского сообщества. В многообразных направлениях масонства (иллюминатство, мартинизм, розенкрейцерство) эти компоненты были представлены в разном соотношении, но в той или иной степени все его представители занимались активной интеллектуальной деятельностью по выработке понимания метафизических идей: «Бог», «дух», «свет» и т. д.

Можно с уверенностью утверждать, что антураж тайны, эзотерической замкнутости сообщества был обязательным компонен-

том масонских «работ» по добыванию знания. Масонский рационализм тесно связан с мистикой, их невозможно разделить на умозрительную Истину и сверхчувственное Откровение. Объект исследования — это не незнание, а Тайна, знание же не результат, а награда. Элемент эзотеричности, мистики и экзальтации присутствует в рассуждениях об онтологических сущностях не случайно. Это не средневековый реализм, с его миром реально существующих общих понятий, и не платоновский мир идей. Для православного ортодокса XVIII в. утверждение о возможности постижения сущности Бога и его свойств, воли греховно, ибо предполагает, что метод исследования более универсален, чем Творец. Поэтому зеркало философской рефлексии не висит высоко в небесах, отражая Мир и Человека, а Человек держит его в своей руке и, глядясь в него, наблюдает Мир, отраженный в своих зрачках.

Иной тип рациональности порождает иную метафизику. Если метафизика «изображает природу средствами языка»,³⁷ то нужно учитывать и то, на каком языке говорит метафизичесствующий. И здесь появляется необходимость говорить о традиции, ибо философия существует не только во времени, но и в культурном пространстве. Исторические типы философии имеют конкретно-культурную окраску, и любое философское направление представляет собой единство Времени и Культуры, так же как любая философская система носит черты субъективности, присущие ее автору.

Российская метафизика родилась для исследования русского Космоса, поэтому представляла собой специфический способ видения. Метафорический и «словодеятельный» характер ее основных понятий привел к разрыву трактатных форм, возможности выражения идей в ненаучных, художественных формах. «Диалоговая» диалектика, начавшаяся в XVIII в. разработка способов полифонического отражения мира привели к возможности выражения метафизической концепции в литературе и литературной критике. Русская литература оперирует обычно не отвлеченными и неясными «философемами», а определенными метафорическими категориями. Ее образы всегда собирательны, они представляют собой по сути персонифицированные идеи. Ее сюжеты — своеобразные силлогизмы, движущие эти идеи к

³⁷Вартофский М. Эвристическая роль метафизики в науке. С. 44.

выводу-эпilogу. Идея, понятие, категория и здесь очеловечены, представлены в виде судьбы.

* * *

Трехчастность статьи — попытка рассмотреть поставленную проблему в «сонатной» форме, с разных сторон. И лингвистический, и историко-научный, и социокультурный анализ показывают, что категориальный аппарат российской метафизики не выражается терминологически, но пребывает в культурном контексте. Это объясняет теснейшую связь между философией XVIII, XIX и XX вв., которая осуществляется не в классических формах «цепочек влияния» одного автора на другого, а в передаче цельных синтетических формул, объединяющих идею и эмоцию, слово и дело через различные формы культуры и в первую очередь через литературу. «Рукописи не горят», а традиции не прерываются. Мысль, как великая река, ее нельзя перегородить плотиной, она всегда найдет выход — или разольется ручейками по окрестным полям, или, задержавшись на мгновение, бурлящим потоком прорвется через мешающее ей препятствие.

© Т.В. Артемьева, 1995

Артемьева Татьяна Владимировна родилась в 1955 г. в Красноводске (Туркменистан). В 1981 г. окончила философский факультет ЛГУ. Старший преподаватель кафедры философии института усовершенствования врачей-экспертов. Круг интересов — русская философия XVIII в.

А. П. КУНИЦЫН: НЕВОСТРЕБОВАННОЕ НАСЛЕДИЕ

Куницыну дань сердца и вина!
Он создал нас, он воспитал наш пламень,
Поставлен им красугольный камень,
Им чистая лампада возжена ...

А. С. Пушкин

Годовщина 19 окт(ября) 1825 года

Александр Петрович Куницын (1783–1840), третий из пяти сыновей сельского священника, родился в селе Кой Кашинского уезда Тверской губернии. Четырнадцать лет он поступил в Кашинское духовное училище, потом в Тверскую духовную семинарию, которую и окончил в 1803 г. Он должен был стать сельским священником, как отец и старшие братья, однако молодость его совпала с «прекрасным началом Александровых дней», и поэтому перед ним открылся совершенно иной жизненный путь.

Среди ряда либеральных реформ, ознаменовавших первые годы царствования Александра I, была и реформа образования. В русле прогрессивных перемен Петербургская учительская гимназия была преобразована в Педагогический институт. Студентов для гимназии, а теперь и для института традиционного посталяли духовные семинарии, и 14 октября 1803 г., в числе лучших выпускников Тверской семинарии, Куницын поступил в Петербургский педагогический институт.

Многие вчерашние провинциальные семинаристы принесли с собой в институт привычки и нравы бурсы. В архиве института — дела о пьянстве, драках, кражах в студенческой среде. Поэтому перед профессорами стояла сложная задача — не только образовать, но и воспитать своих студентов. Среди наставников Куницына следует в первую очередь назвать М. А. Балугьянского, читавшего курсы политической экономии, финансов и дипломатики. Блестящий ученый, окончивший Королевскую академию правоповедения в Кошице, университет и Высшее училище художеств в Вене, — он сумел создать вокруг себя живую творческую атмосферу, завоевал любовь и уважение студентов. По словам будущего профессора А. Никитенко, «Балугьянс-

кий { ... } был человек с обширными знаниями, соединявший способность одушевлять своих слушателей и их природное расположение и склонность к знанию возводить на степень живой веры в науку и любви к истине». ¹ Современники единодушно называли Куницына «первым студентом» института, и он был любимым учеником М. А. Балугьянского.

В 1807 г. из первого выпуска было отобрано 12 лучших студентов для дальнейшего усовершенствования в науках за границей. Среди них был и Александр Куницын. В «Начертании об отправлении студентов Санкт-Петербургского педагогического института в чужие края», подготовленном М. А. Балугьянским и другими наставниками, говорилось: «Предметом их пребывания в чужих краях будет то, чтоб усовершенствовать себя в науках, по которым могли бы они в будущем Университете занять места Адъюнктов и Профессоров для составления по крайней мере двух полных факультетов: нравственно-политического и физико-математического». ²

А. П. Куницын направлялся в Европу на три года для изучения дипломатических наук и должен был первый год провести в Геттингене, второй — в Гейдельберге, третий — в Париже. Каждый студент получил рекомендательные письма к профессорам европейских университетов и специально разработанное «Наставление», которое гласило: «Геттинген отличился уже давно перед прочими университетами тем, что исторические науки и для дипломатических занятий сведения в нем процветают. Кому не известны в сем случае Шлецер, Эйхгорн, Планк, Герен, Гуго, Сарторий, Мейнерс, а особливо в рассуждении политических наук Мартенс, который уроки народного и посольственного права утверждает практическими произведениями своих учеников. { ... } Не учебные заведения политических наук могут служить побудительною причиною для кандидатов осмотреть Париж и Францию; Училище во Франции и Академия законодательства суть единственные заведения, где можно слышать нечто о законоположении и политике, но там есть и другие заведения, есть люди, новые постановления и множество других вещей, достойных внимания». ³

¹ Цит. по: Косачевская Е. М. М. А. Балугьянский и петербургский университет в первой четверти XIX века. Л., 1971. С. 74.

² ЛГИА. Ф. 13. Оп. 1. Д. 231.

³ Там же.

В июне 1808 г. из Петербурга выехала группа молодых людей, среди которых кроме Куницына и других выпускников института был и юный дворянин Николай Тургенев. Молодые люди подружались в дороге и, приехав в Геттинген, поселились вместе в том самом доме, где четыре года назад жил старший брат Тургенева — Александр.

Они записались на лекции виднейших ученых Геттингена — Герена, Сарториуса, Шлецера. В ноябре 1809 г. Николай Тургенев писал брату: «Дипломатику слушаю я, Куницын, Данилевский (А. И. Михайловский-Данилевский (1790–1848), будущий военный историк. — *О. Я.*) и еще один из русских — у Зальфельда, на французском языке, читает изрядно».⁴ А темы долгих вечерних бесед молодых людей были зафиксированы в геттингенском дневнике Николая Тургенева. Так, он пишет: «Часто думаю я теперь о России, в особенности относительно к состоянию там просвещения и любви сынов к отечеству. Первое требует (...) соединения многих умных и мыслящих людей, кои бы общими силами старались, способствовали распространению образования на теории и на практике. — Второе, рабство, должно быть, кажется, первейшею целию внутреннего правительства. Уничтожение оного есть первый, важнейший шаг к достижению всех целей государственных вообще. (...) Следственно, судьба рабства тесно соединена с судьбою просвещенных дворян, которым должно вбить в голову благородные человеческие понятия, собственную их пользу надо им показать, убедить их в истине справедливости, человеколюбия, религии, а для того нужны соединения умных, верных граждан, покровительствуемых Правительством... »⁵

Можно полагать, что вольная атмосфера университетского города была совершенно необычной и непривычной для русских вчерашних семинаристов и сильно повлияла на формирование духа независимости и свободы у молодых разночинцев. Здесь, впервые в жизни, они оказались в веселой, пестрой, разноязычной толпе сверстников, в отличие от них не знавших рабства и унижения. Немецкий исследователь М. Вишнитцер писал в начале нашего века: «Известно, как неохотно покидает большая часть студентов университет, который почти всем сначала не нравился. Тем дороже делаются ему потом те годы, когда он

⁴ Архив братьев Тургеневых. Вып. 1. Пг., 1911. С. 379.

⁵ Там же. С. 279–280.

наслаждался независимостью в цветущих юношеских силах, где ему улыбалось все на свете, душа его не подавлялась ни сильными мира сего, ни зависимостью, ложью или угнетением; он имел расположение к жизни, к друзьям, выбранным самостоятельно, которых он находил среди всех сословий и всех наций».⁶

Жизнь внесла коррективы в планы обучения, составленные в Петербурге: Куницын отказался от поездки в Гейдельберг, но посетил Париж, где «все ученые и художественные заведения столицы Франции были им неоднократно посещены и тщательно обозрены».⁷

В апреле 1811 г., закончив курс, Куницын покинул Геттинген и вернулся на родину. Видимо, он привез с собой довольно большую библиотеку, собранную за границей, в августе 1811 г. Конференция Педагогического института выдала магистрам Плисову и Куницыну 484 рубля для уплаты за ввоз книг.⁸

Отправляясь в Россию, Куницын еще не мог знать места своей будущей службы, однако предполагал, что станет адъюнктом или же профессором в Педагогическом институте или новообразованном университете, как это планировалось при отъезде за границу. Однако ситуация сложилась иначе: 11 января 1811 г. был обнародован устав нового учебного заведения — Императорского царскосельского лицея, разработанный М. М. Сперанским. После успешно выдержанного экзамена Куницын был определен в него адъюнкт-профессором нравственных и политических наук.

На торжественном открытии Лицея 19 октября 1811 г. Куницын обратился к первокурсникам с речью об обязанностях гражданина и воина.

Вы помните: когда возник Лицей,
Как царь для нас открыл чертог царицын.
И мы пришли. И встретил нас Куницын
Приветствием меж царственных гостей.

А. С. Пушкин. «Была пора ... » (1836)

В «Наставлении воспитанникам» — приветственной речи Куницына — отчетливо слышались отзвуки геттингенских разгово-

⁶ Wischnitzer M. Die Universität Göttingen und die Entwicklung der liberalen Ideen in Russland im 1. Viertel des XIX. Jahrhunderts. Berlin, 1907. S. 41–43.

⁷ Русский инвалид. 1840. № 277.

⁸ ЛГИА. Ф. 13. Оп. 1. Д. 970.

ров с Николаем Тургеневым о положении России и необходимости уничтожения рабства. В нем проявились и глубокие познания молодого государствоведа, приобретенные в годы учения. Главные положения «Наставления» основывались на трудах древних и новых авторов — Тита Ливия, Саллюстия, Гельвеция, Рейналя. Хотя речь и отличалась смелостью и независимостью суждений, она получила одобрение либерально настроенного императора, и оратор был награжден орденом Владимира 4-й степени.

Политическим и нравственным наукам в Лицее придавалось важнейшее воспитательное значение. Устав понимал под ними все познания, которые относятся к нравственному положению человека в обществе, а также познания об устройстве гражданских обществ и о правах и обязанностях, отсюда вытекающих. Полный курс наук был рассчитан на все 6 лет обучения и состоял из 12 циклов: 1) психология, 2) логика, 3) нравственность (этика), 4) право естественное частное, 5) право естественное публичное, 6) право народное, 7) право гражданское русское, 8) право публичное русское, 9) право уголовное, 10) право римское, 11) финансы, 12) политическая экономия.

Занятия начались с преподавания основ психология, логики и нравственности, причем внушению норм нравственности было уделено особое внимание. Конечно, это не было случайностью. Из имеющейся мемуарной и исторической литературы можно сделать вывод, что на первых порах в Лицее возникла сословная рознь между учениками-дворянами и учителями-разночинцами. Характернейший парадокс времени: семинаристы, «поповичи», презираемые русской аристократией, тем не менее становились духовными наставниками дворянских детей. Их отношения складывались непросто. Так, историк Пажеского корпуса писал: «Русские педагоги, большей частью разночинцы, получившие образование в семинариях, гимназиях, также в университете, как по умственному развитию, так и по воспитанию, были ниже тех, которые принимали их к себе для преподавания своим детям. Их при тогдашнем крепостном строе жизни считали немного выше окружавшей барина дворни. { ... } Дворянские дети, усваивая этот взгляд в усадьбах, приносили его в школу и применяли к педагогам, с которыми им приходилось иметь дело в гимназиях, благородных пансионах или корпусах. { ... } Ученик считал себя в душе несравненно выше учителя и,

скрепя сердце, покорялся необходимости подчиниться ему и получить от него то, чего он еще не имел, и что для успеха дальнейшей службы надо было иметь — то есть образование. Учитель в душе вполне признавал социальную рознь, отделяющую его от учеников». ⁹ Конечно, Лицей отличался от Пажеского корпуса тем, что он не был аристократическим учебным заведением, поэтому и социальная рознь была выражена значительно слабее. Но все же она существовала, и потому в центре нравственной науки оказалась необходимость искоренения этого порока, который, по словам директора Лицея В. Ф. Малиновского, происходил «от воспитания, житья и обхождения с рабами». Когда 27 января 1814 г. открылся Лицейский пансион, то Куницын, составляя «Частные правила для воспитанников пансиона», учел трехлетний опыт общения со своими лицейскими учениками и ввел в свод правил следующие нравственные нормы отношений: «Каждый должен помнить, что начальники стараются о его благополучии и потому любовь к ним есть необходимая должность всех воспитанников. (...) Все воспитанники равны, как дети одного отца или семейства, и потому никто не может презирать других или гордиться перед прочими чем бы то ни было. Если кто замечен будет в сем пороке, тот занимает самое нижнее место по поведению, пока не исправится. (...) Запрещается кричать на служителей или бранить их, хотя бы они были их крепостные люди». ¹⁰

В методике преподавания Куницын следовал принципам, разработанным М. М. Сперанским и В. Ф. Малиновским и зафиксированным в уставе. «Главное правило доброй методы или способа учения — считал он, — состоит в том, чтобы не затемнять ум детей пространными рассуждениями, но возбуждать собственное его действие». Ученики запомнили яркость и образность лекций Куницына. По словам П. В. Анненкова (первого биографа А. С. Пушкина), «великолепные поэтические обращения Пушкина к нему и благодарное воспоминание всех других его лицейских слушателей достались профессору за то, что при самом начале курса он сообщал первые основания психологии собравшимся тогда вокруг него детям — чрезвычайно объективно и образно,

⁹ Левшин. Пажеский корпус за 100 лет. Т. 1. СПб., 1902. С. 206–207.

¹⁰ Селезнев И. Исторический очерк Императорского бывшего Царско-сельского, ныне Александровского Лицея за первое его пятидесятилетие, с 1811 по 1861 год. СПб., 1861. С. 21–25.

посредством рассказов, примеров, сближений и т. д., что всегда подкупает молодые умы и надолго в них остается».¹¹

В нравственном воспитании детей Куницын уделял большое внимание благородным героическим примерам, обращаясь в лекциях к античным образцам гражданских добродетелей. Именно по настоянию Куницына для лицейской библиотеки были приобретены «Жизнеописания великих мужей» Плутарха. Важнейшей целью нравственного воспитания было формирование у детей любви к Отечеству. Сильное влияние на воспитанников оказали грозные события Отечественной войны, и не последнюю роль в их объяснении играли блестящие статьи Куницына, появившиеся в 1812 г. на страницах журнала «Сын Отечества» — «Послание к русским», «Замечания на нынешнюю войну» и «Речь скифского посла Александру Македонскому». Взволнованный, яркий и образный комментарий текущих событий, выраженный энергичным и мужественным слогом, будил воображение юных читателей, и впоследствии И. Пущин вспоминал: «... читались наперерыв русские и иностранные журналы, при неумолкаемых толках и прениях (...) Профессора приходили к нам и научали нас следить за ходом дел и событий, объясняя иное, нам недоступное».¹²

Однако стиль и манера преподавания резко изменилась у Куницына на старшем лицейском курсе. Анализируя воспоминания М. Корфа, П. В. Анненков писал: «Когда на втором курсе профессор перешел к логике и философии права, он уже просто требовал буквальной выучки своих тетрадей, даже безо всякого изменения слов, вероятно, не надеясь на самостоятельность мыслей у своих слушателей или освобождая себя от труда способствовать ее развитию. Его вообще упрекали в склонности к ленивому апатическому существованию».¹³ Представляется, что это изменение настроения Куницына было вызвано не ленью, а гораздо более серьезными причинами: именно в это время резко сдвигался вправо правительственный курс. 12 марта 1812 г. произошло внезапное падение М. М. Сперанского, чью судьбу можно рассматривать как своеобразную параллель к биографии Куницына. Николай Тургенев позже скажет: «Сперанский, выйдя из низов, достиг первых должностей Империи. Его происхождение,

¹¹ Анненков П. В. Пушкин в александровскую эпоху. СПб., 1874. С. 33.

¹² Пущин И. И. Записки о Пушкине. Письма. М., 1989. С. 43.

¹³ Анненков П. В. Пушкин в александровскую эпоху. С. 33.

несомненно, весьма способствовало его падению. Он был сыном сельского священника. Так называемое русское дворянство обнаруживает некоторое презрение к духовенству, в особенности к тем, кто, принадлежа раньше к этому сословию, достиг высокого поста; и народ, по-видимому, часто разделяет это презрение».¹⁴

В марте 1814 г. неожиданно умер В. Ф. Малиновский, и Куницын потерял сильную поддержку в лице старшего друга и единомышленника — директора Лицея. Наконец, заключение Священного Союза в 1815 г. с полной очевидностью показало всю зыбкость надежд, основанных на первых реформах Александра I, и полное крушение всех либеральных мечтаний.

В годы директорства Е. А. Энгельгардта постепенно и почти незаметно изменились цели лицейского воспитания, заявленные в 1811 г. Больше не было нужды в «хранителях законов», имеющих непосредственное влияние на благо всего общества, и вместо неподкупных «столпов Отечества» Лицей стал готовить «добрых граждан». Все эти причины, вместе взятые, конечно, погасили первоначальный энтузиазм молодого наставника. Тем не менее, именно на старшем курсе он приступил к чтению своего основного цикла лекций — «Энциклопедии прав».

Общественно-политические и философские взгляды профессора в основном базировались на теории Ж.-Ж. Руссо об общественном договоре, на положениях, разработанных французскими просветителями. В своих лекциях он был достаточно осторожен и не делал конкретных указаний на реалии российской действительности, но само содержание курса неизбежно подводило уже подготовленных слушателей к размышлениям о положении Отечества и о необходимости преобразований. «Кто поступает с другими людьми как с вещами, — утверждал Куницын, — тот противоречит понятиям собственного разума. (...) Никто не может приобрести права собственности на другого человека ни противу воли, ни с его на то согласия; ибо право личности состоит в свободе располагать самим собой. (...) Употребление власти общественной безо всякого ограничения есть тиранство, и кто оное производит, есть тиран. Никто не имеет право быть тираном, ибо никто не может быть без законных пределов в употреблении власти».¹⁵

Отзвуки курса Куницына — Пушкина лицейского и петербургского периодов — в изданиях «К Лицинию», «Деревня», «Вольность» отчетливо читаются формулировки «Энциклопедии прав».

В 1840 г., после смерти Куницына, в газете «Русский инвалид» появился обширный некролог, автор которого писал: «Любовь к юношеству, к наукам и святому долгу преподавания одушевляли в изустном преподавании слово его, всегда важное, благородное, всегда ясное, непринужденное, простое и потому вразумительное. Жар чувства, при уверенности в правоте мыслей, согревал это слово и делал его привлекательным для слушателей, при всей его неизысканности. — Умный наставник, не любя щеголять перед учениками своим пышным убранством речи, избегал в ней и невразумительных, при чрезмерной отвлеченности, идей. Его целью было — не поражать блеском, а озарять, обогащать верными познаниями умы юношей, развивая их до самостоятельности, и он всегда успешно достигал этой цели. Таким образом, без усилия приобрести имя отличного наставника, он был таковым на самом деле».¹⁶

В 1817 г. Куницын получил степень профессора Главного Педагогического института. В 1820 г., доведя до выпуска второй лицейский курс, Куницын оставил службу в Лицее и полностью перенес свою деятельность в Петербург.

Конец 1810-х годов — время наивысшего подъема философской, общественно-политической, публицистической деятельности профессора. 1818 г. возобновились его выступления на страницах «Сына Отечества», где одна за другой появились статьи «О состоянии иностранных крестьян» и «О конституции», основанные на положениях речи Александра I в Польском Сейме; разбор речи С. С. Уварова в Педагогическом институте. Он сделал подробный анализ книги Н. Тургенева «Опыт теории налогов» (СПб., 1818), и Тургенев записал в дневнике: «Введение к разбору хорошо. По самому же разбору видно, что автор знает, о чем пишет. Это заставляет меня думать, что разбор делает Куницын».¹⁷ Рецензия настолько понравилась Н. Тургеневу, что он приложил ее к следующему изданию своей книги.

В это время Куницын вновь дружески сблизился с Тургене-

¹⁶Русский инвалид. 1840. №277.

¹⁷Архив братьев Тургеневых. Вып. 5. Пг., 1921. С.177.

вым, своим геттингенским товарищем; вместе они задумали издание политического журнала. В октябре 1818 г. Тургенев писал: «Бродит у меня в голове мысль об издании журнала; но наша теперешняя цензура!».¹⁸ В январе 1819 г.: «Написал неправильный проспект моему обществу, которое можно было бы назвать обществом 19 года XIX века, а журнал — Россиянином XIX века. Поговорю о нем кой с кем».¹⁹ Этим «кое-кем» был Куницын, а история замысла восстанавливается по дневнику Н. Тургенева: «21.1.1819. Сегодня мы собирались. Я пришел прежде всех. Мало-помалу собрались и другие. Я устал, говоря сперва одним, потом другим о журнале. Результат всего тот, что по каждой части есть один главный редактор, хотя три части и представляются только двумя, мною и Куницыным».²⁰

В 1819 г. Н. Тургенев стал членом Союза Благоденствия, который, согласно уставу, должен был осуществлять периодическое издание. Но помимо этого Куницын и Тургенев предполагали создать и легальное общество для распространения в стране политических знаний, ибо «нельзя не согласиться, что соединение воедино нескольких русских, любящих отечество, любящих его славу и его благополучие, верных правилам чести, верных своим обязанностям, что такое соединение может быть не без пользы для России. (...) Желающие служить отечеству на сем поприще бескорыстного трудолюбия приглашаются к составлению общества. (...) Теперь уже предлагается целию общества издание журнала».²¹ «Мысли о составлении общества», принятые Н. Тургеневым и А. Куницыным, были предложены Н. Муравьеву, Ф. Глинке, И. Бурцову, П. Колошину, А. Шаховскому, А. Пушкину и М. Грибовскому, оказавшемуся впоследствии предателем.

В программе журнала, получившего окончательное название «Архив политических наук и российской словесности», узнаются и размышления М. А. Балугьянского, изложенные в «Наставлении студентам, отъезжающим в чужие края», и педагогический опыт Куницына, приобретенный за годы преподавания в Лицее и Лицейском пансионе, и взгляды Н. Тургенева на политическое состояние России. «Со времени введения нового порядка в

¹⁸ Там же. С. 161.

¹⁹ Там же. С. 183.

²⁰ Там же. С. 185.

²¹ Там же. С. 370—371.

системе просвещения народного, — декларировалось в программе, — во всех университетах России политические науки вошли в состав учения академического. Сии науки преподаются в Российских университетах с заметным успехом. { ... } Между тем мы имеем весьма мало книг на русском языке, из коих бы можно было почерпать сведения политические, столь ныне необходимые для каждого образованного человека. { ... } Издатели решились представлять публике рассуждения о предметах наук политических. { ... } Следующие предметы будут входить в состав сего журнала:

1. Общая политика, или наука образования и управления Государством.
2. Политическая экономия.
3. Финансы.
4. Правоведение.

Так как наука политическая должна всегда идти вместе с историею и в истории, так сказать, искать и находить свою пищу и жизнь, то свойство самой вещи требует, чтобы сия важная наука также входила в состав предполагаемого журнала.²² В дополнении к программе ясно слышен голос Куницына — единственного педагога среди собравшихся, — который заявляет: «Сверх того, в особенном разряде издатели намерены сообщать публике статьи о воспитании, предмете столь важном для государства, и который доселе оставался чуждым для наших литераторов и писателей».²³

Общество имело лишь несколько собраний и распалось, не осуществив издания, но в 1821 г. у Александра I находилась записка А. Х. Бенкендорфа о тайных обществах, в которой, в частности, сообщалось: «Тургенев { ... } брался с профессором Куницыным издавать журнал по самой дешевой цене для большого расхода. { ... } Содействовать сему были обязаны все члены; также брались Чаадаев, { ... } Кюхельбекер (молодой человек с пылкой головой, воспитанный в Лицее { ... } и другие».²⁴

Потерпев неудачу в распространении политических знаний через печатное издание, Куницын попытался реализовать эти замы-

²² Там же. С. 380–381.

²³ Там же. С. 381.

²⁴ Шильдер Н. К. Император Александр I. Т. IV. СПб., 1905. С. 211.

слы путем чтения публичных лекций, пользовавшихся большим успехом в Петербурге.

Закономерен интерес вчерашних офицеров к политическим наукам. По словам декабриста М. А. Фонвизина, «великие события Отечественной войны, оставя в душе глубокие впечатления, произвели во мне какое-то беспокойное желание деятельности. Двукратное пребывание за границей открыло мне много идей политических, о которых я прежде не слыхивал. Возвратясь в Россию { ... } продолжал я заниматься политическими сочинениями разного рода { ... } и держал в мечтаниях моих желать принорования оных в России».²⁵ К 1817–1818 гг. внутри тайных обществ речь шла уже не только о перевороте и смене императора, но об изменении формы правления и коренных социальных реформах. Необходимы были специальные теоретические знания, глубокое знакомство с философскими, политическими, экономическими науками, и эти знания будущие декабристы могли получить у блестяще образованного профессора и талантливого оратора. Позже, в ходе следствия по делу декабристов, члены тайных обществ представили следующие свидетельства. Е. П. Оболенский: «Замечая недостаток моих сведений в науках политических, которые сделались по возвращении Гвардии в 1814 году предметом общих разговоров, я сначала занимался сам Историей новейшей и древней, (учился) Политической Экономии и Правам; в 1819 году слушал лекции политической экономии у профессора Куницына».²⁶ П. Колошин: «Лекции слушал я в С. Петербурге в 1817 году. { ... } В том же или следующем году у Куницына политической экономии в квартире г. Фридрихса лейб-гвардии Московского полка».²⁷ Ал. Поджио: «Поручиком уже Преображенского полка в 1820 году, когда возродилась страсть моя к учению, ездил неоднократно в Академию слушать профессора Куницына в преподавании им публичных лекций естественного права».²⁸ М. А. Нарышкин: «Находясь в С.-Петербургe в 1818–1819 годах, проходил несколько частных курсов, как-то: политической экономии у профессора Куницына ... ».²⁹

Профессора должны были содействовать распространению зна-

²⁵ Цит. по: Дружинин Н. М. Избранные труды. М., 1985. С. 62.

²⁶ Восстание декабристов. Т. I. М.; Л., 1925. С. 226.

²⁷ Там же. Т. XVIII. М., 1984. С. 164.

²⁸ Там же. Т. XI. М., 1954. С. 36.

²⁹ Там же. Т. XIV. М., 1976. С. 418.

ний в обществе не только чтением лекций, но и различными учено-литературными трудами. Первым литературным трудом Куницына стал учебник «ифики» (этики), над которым он работал в 1812 г. (Видимо, эта работа не была завершена, так как в настоящее время учебник этики А. П. Куницына неизвестен. — О. Я.) В 1813 г. он объявил Конференции Лицея о желании написать книгу по российскому законодательству и указал список необходимых источников. В 1817 г. вышло в свет «Изображение взаимной связи государственных сведений». Но главным трудом А. П. Куницына стало «Естественное право»; первая часть книги появилась в 1818 г., а вторая — в 1820 г. Тираж составил 1 000 экземпляров, и Лицей приобрел 500 из них.

Е. А. Энгельгардт намеревался преподнести «Естественное право» Александру I, поэтому книга поступила на рассмотрение Ученого комитета Главного правления училищ. Члены комитета разошлись во мнениях. Академик Фусс признал ее «достойную преподнесения государю императору по следующим причинам. Она — первая по этому предмету на отечественном языке. Написана систематически и по хорошему плану, сходному с планом лучших немецких сочинений по естественному праву». При этом рецензент особо отметил осторожность и политическую нейтральность автора. «В иностранных книгах о прикладном праве естественном, — пишет он, — часто встречаются начала, несовместные с нашим государственным управлением, но автор, не нарушая общей системы наук, сохранил в этом отношении надлежащую осторожность».³⁰ Однако Д. П. Рунич признал книгу «сбором пагубных лжеумствований, (...) кои волновали и еще волнуют горячие головы поборников прав человека и гражданина минувшего и наступившего столетий. Марат был искренний и практический последователь сей науки».³¹ Рассмотрение «Естественного права» тянулось несколько месяцев, и в октябре 1820 г. было вынесено окончательное решение о его запрете и изъятии из продажи. Сам Куницын в марте 1821 г. был отставлен от всех мест по Министерству народного просвещения. С 1820 по 1827 г. в России было вообще запрещено преподавание естественного права.³²

³⁰ Сухомлинов М. И. Исследования и статьи по русской литературе и просвещению. Т. 1. СПб., 1889. С. 205.

³¹ Там же. С. 206.

³² Там же.

«Дело» Куницына стало закономерным итогом реакционных сдвигов в европейской и русской политике. Еще в 1819 г. в Карлсбаде состоялась конференция государств Германского союза во главе с Меттернихом, поводом для которой стало убийство Августа Коцебу студентом Карлом Зандом. Согласно Карлсбадским постановлениям был установлен надзор за университетами и жестокая цензура. Суровые репрессии постигли многих немецких профессоров. Одновременно эти же тенденции проявились и в России. 17 января 1820 г. была утверждена следующая «Инструкция директору Казанского университета», составленная Л. М. Магницким: «Цель правительства в образовании студентов состоит в воспитании верных сынов православной церкви, верных подданных государю, добрых и полезных граждан отечеству. — Следовательно, нравственному воспитанию предлежит объять и возделывать волю воспитанников, их совесть, нравы и наружное обращение. (...) Душа воспитания и первая добродетель гражданина есть — покорность. Поэтому послушание есть важнейшая добродетель юности. (...) Все то, что не согласно с разумом Священного Писания, есть заблуждение и ложь, и без всякой пощады должно быть отвергаемо; что только те теории философские основательны и справедливы, кои могут быть соглашаемы с учением евангельским: ибо истина едина, а бесчисленны заблуждения».³³ Именно эта инструкция стала основанием для расправы с Куницыным, а в октябре 1821 г. она была распространена и на Петербургский университет, где подверглись гонению несколько известных профессоров.

Эти события вызвали гнев и возмущение прогрессивных кругов русского общества. «Посланием цензору» откликнулся из Кишинева ссыльный Пушкин:

А ты, глупец и трус, что делаешь ты с нами?
Где должно б умствовать, ты хлопаешь глазами,
Не понимая нас, мараешь и дерешь;
Ты черным белое по прихоти зовешь.
Сатиру — пасквилом, поэзию — развратом,
Глас правды — мятежом, Куницына — Маратом!

Общество предложило свою помощь профессору, давно завоевавшему известность, признание и уважение. Потеряв преподавательские места, он стал поверенным в делах многих знатных

³³ Там же.

семей, в частности Строгановых, Шереметевых. Автор уже цитированного некролога сообщал: «Многие дома избирали его в советники по устройению большой их собственности; у некоторых он был полным распорядителем имущества. В короткое время особы, удостоивавшие его доверия, дознали пользу его советов и распоряжений по быстрому улучшению их хозяйства и дивились высокой добросовестности советника и распорядителя».³⁴

В доме Шереметева Куницын вошел в круг либерально настроенных молодых офицеров — Н. П. Трубецкого, И. А. Анненкова. Летом 1823 г. из Италии в Россию вернулся О. А. Кипренский, познакомился с Куницыным у Шереметева и надолго сохранил с ним живые и дружеские отношения. Но в общем 1821–1825 гг. в жизни Куницына документируются с трудом. Он бывал в это время в салоне С. Д. Пономаревой, где встречался со своими бывшими воспитанниками А. А. Дельвигом и В. К. Кюхельбекером. Он работал в петербургских архивах над книгой о древнем судопроизводстве, замысел которой возник еще в 1813 г. Книга была закончена к ноябрю 1825 г., и 25 ноября киевский митрополит Е. Болховитинов писал в Дерптский университет профессору В. М. Перевозчикову: «Почтенный Эверс в предмете своем о древнем Русском Праве имеет достойного конкурента, профессора Куницына, который написал целую книгу о сем. Рукопись сия теперь у меня на рассмотрении и весьма значительная по обширным и глубоким сведениям, извлеченным из летописей, грамот и древнего (средних веков) Северного права. По секрету сообщаю вам все оглавление этой книги. Не знаю, обнял ли Эверс так обширно свой предмет».³⁵ (Книга была издана в 1843 г., после смерти автора, М. А. Балугьянским в количестве 600 экз.)

К сожалению, не известно, где находился Куницын в день восстания декабристов и каково было его отношение к этому событию. Видимо, поражение восстания стало его большой личной трагедией, ведь среди осужденных оказались его ученики по Лицею и лицейскому пансиону, слушатели его публичных лекций: 14 декабря они попытались реализовать то естественное право на свободу, которое он обосновал в своих книгах и лекциях. Давний друг и единомышленник Николай Тургенев оказался политическим эмигрантом...

Следствие по делу декабристов с полной ясностью показа-

³⁴ Русский инвалид. 1840. №277.

³⁵ Русский Архив. 1890. Т. III. С. 445.

ло все несовершенство российского законодательства. Указом 31 марта 1826 г. было образовано 2-е отделение е. и. в. канцелярии, во главе которого был поставлен М. М. Сперанский. Среди сотрудников, приглашенных им на службу, был и А. П. Куницын, который принял участие в составлении Полного собрания законов Российской империи от Уложения царя Алексея Михайловича до 14 декабря 1825 г. На Куницына было возложено составление свода законов: об имуществах, межевых, уголовных — о публичных преступлениях. Таким образом, он был вынужден сводить воедино именно те законы, согласно которым были осуждены его ученики. В конце 1832 г. был готов Свод законов в 15 томах, заключающий в себе 45 тысяч статей.

В 30-е годы Куницын еще раз выступил в качестве наставника молодежи — он принял участие в подготовке первых отечественных правоведов. Студенты духовных семинарий слушали в Петербургском университете римское право и латинскую словесность и каждый день приходили во 2-е отделение на лекции Куницына. Будущие юристы завершили образование в Берлинском университете и по возвращении на родину выдержали экзамен на степень доктора права. В 1835 г. эту степень получил Алексей Васильевич Куницын, племянник профессора.

А. П. Куницын, действительный статский советник, кавалер орденов св. Владимира, св. Анны, св. Станислава, умер в Петербурге 1 июля 1840 г. и был похоронен на Смоленском кладбище.

Велико различие между юностью и зрелостью этого человека. 15 лет его деятельности пришлось на alexандровское время, 15 — на николаевскую эпоху, когда положение многих «декабристов без декабря» стало мучительным и двусмысленным. Пушкин — «певец свободы», был одет в камер-юнкерский мундир; Сперанский, которого заговорщики прочили во Временное правительство, был назначен членом Верховного уголовного суда; Куницын виделся новому поколению благополучным преуспевающим чиновником. По словам историка Г. А. Невелева, «14 декабря резко отделило прошлое от настоящего. Наступило новое время. Оно требовало новых людей — с иной политической закалкой и историческим опытом, воспитанных на идеях сомнения и отрицания, сжившихся с горькими истинами. Эти люди должны были молча (...) вынашивать свои мысли, бороться с сомнениями, извлекать уроки из прошлого. Некоторые, почувствовав усталость, сдавались и медленно умирали в пошлой действитель-

ности, заботливо одетые в мундир, определенные на службу «коронованным полицейским надзирателем».³⁶ Эти слова можно в полной мере отнести и к А. П. Куницыну. Но даже распрощавшись с вольнолюбивыми мечтами и надеждами юности, он сумел сохранить любовь, уважение и благодарную память своих многочисленных учеников, ибо «действовал праводушно, бескорыстно и всегда в благородном намерении».³⁷

³⁶ Невелев Г. А. Истина сильнее царя ... М., 1985. С. 162.

³⁷ Русский инвалид. 1840. №277.

© О. А. Яценко, 1995.

Яценко Ольга Александровна родилась в 1954 г. в Ленинграде. В 1977 г. окончила институт культуры им. Н. К. Крупской. Ученый секретарь Всероссийского музея А. С. Пушкина. Круг интересов — история педагогической литературы, история XVIII–XIX вв.

НАСТАВЛЕНИЕ ВОСПИТАННИКАМ*

Образование ваше донныне было одним из важнейших занятий родителей ваших. Заботы их умножились с вашими годами. Водворить в сердце сына праотеческие добродетели, учинившие бессмертным целое поколение, даровать согражданам истинного соперника в общественных пользах, представить Трону защитника непоколебимого в верности, Государю подданного, пламенеющего к нему любовью — сия великая мысль нарушала спокойствие ваших родителей.

В то время, когда сии заботы и попечения утомляли их внимание, раздался глас Отечества, в недра свои вас призывающего. Из родительских объятий вы поступаете ныне под кров сего Священного Храма Наук. Отечество приемлет на себя обязанность быть блюстителем воспитания вашего, дабы тем сильнее действовать на образование ваших нравов. Его нежные старания возбудят в вас чувство благодарности; ревность к наукам ознаменует вашу признательность.

Здесь сообщены будут вам сведения, нужные для гражданина, необходимые для государственного человека, полезные для воина. Наука общежития есть первый предмет воспитания. Под сим словом разумеется не искусство блистать наружными качествами, которое нередко бывает благовидною личиною грубого невежества; но истинное образование ума и сердца. Вам раскрыт будет состав гражданского общества; разбирая части сего многосложного здания, вы увидите, что ни подданные без повинования, ни граждане без точного исполнения должностей своих, ни общество без единодушия членов его благоденствовать не могут. Если граждане вознерадеют о должностях своих и общественные пользы подчинят видам своего корыстолюбия, то общественное благо разрушится и в своем падении ниспровергнет частное благосостояние. Многолетняя История разительными примерами докажет Вам сию истину; она оживит пред вами минувшие веки, воскресит погибшие Царства, воззовет на суд буйных и беспечных граждан и, указывая на развалины Государств, погибших от их разномыслия, предаст имена их вечному поношению.

Сии наставления покажут вам существо гражданских обязанностей. Но познания ваши должны быть несравненно обширнее, ибо вы будете иметь непосредственное влияние на благо целого общества. Государственный человек должен знать все, что только прикасается к кругу его действия; его прозорливость простирается далее пределов, останавливающих взоры частных людей. Стоя при подножии Престола, он обзревает состояние

*Эта речь А. П. Куницына была произнесена в день торжественного открытия Императорского царскосельского лицея 19 октября 1811 г. Тогда же ее опубликовали отдельным оттиском, разослав в академии, университеты, гимназии и другие учебные заведения страны, а также включили в сборник «Речи, произнесенные при открытии Императорского Царскосельского Лицея, в присутствии Его Императорского Величества и августейшей фамилии октября 19 дня 1811 года» (СПб., 1811).

граждан, измеряет их нужды и недостатки, предвещает несчастья, им угрожающие, или прекращает постигнувшие их бедствия. Будучи присужден непрерывно сражаться с предрассудками и страстями народа, он старается проникнуть сердце человеческое, дабы исторгнуть самый корень пороков, ослабляющих общество; сообразуясь с природою человека, он предпочитает тихие меры насильственным и употребляет последние только тогда, когда первые недостаточны; никогда не отвергает он народного вопля, ибо глас народа есть глас Божий. Соединя частные пользы с государственными, он заставляет каждого стремиться к общественной цели. Граждане охотно следуют его мановениям, не примечая действия его власти.

Но представьте на сем месте человека без познаний, которому известны государственные должности только по имени; вы увидите, как горестно его положение. Не зная первоначальных причин благоденствия и упадка государств, он не в состоянии дать постоянного направления делам общественным; при каждом шаге заблуждается, при каждом действии перемещает свои виды. Исправляя одну погрешность, он делает другую; искореняя одно зло, полагает основание другому; вместо существенных выгод стремится за посторонними; тогда, когда бы надлежало пользоваться счастливыми открытиями прежних веков, он силится изобретать и делает опыты несчастно. Утомленный тщетными трудами, терзаемый совестию, гонимый всеобщим негодованием, он предается на волю случая или делается рабом чужих предрассудков. Таким образом, невежество, порожденное нерадением и предрассудками, с наступлением каждого века представляет зрелище прежних погрешностей и бедствий. Подобно безрассудному пловцу, оно мчится на скалы, окруженные печальными остатками многократных кораблекрушений. В то время, когда бы надлежало воспользоваться вихрями грозных туч, оно предается их стремлению и, усмотрев разверзшуюся бездну, ищет пристанища там, где море не имеет пределов.

Но может быть, обстоятельства, может быть, самые ваши склонности приведут вас на поле чести и вы будете действовать оружием. С успехами гражданских обществ способ вести войну совершенно изменился; знания военного человека распространились наипаче с того времени, когда огнестрельное оружие заступило место пращей и луков; для него уже не довольно собственного опыта, который может только объяснить или дополнить всеобщие правила. Не дикая смелость, не свирепое ожесточение, не зверская лютость решит ныне единоборство народов; но счастливые соображения и глубокие сведения в воинском искусстве. Без надежного руководства самая даже храбрость простых ратников бывает им пагубна, и многочисленное ополчение без воинского искусства есть жертва искусному неприятелю. — Несмотря на сие, победа определяется ныне не количеством неприятельских трупов, но следствиями оной; не тот почитается ныне победителем, кто занял поле сражения, дымящееся кровию, и соединил победные песни со стенами умирающих: но кто приобрел выгоды, заставившие поднять оружие. Успехи в войне приуготовляются ныне во время мира. Знать государственные пользы, предвидеть препятствия в достижении оных со стороны соседственных народов, исчислять поступки врагов, открывать их намерения, подрывать их тайные пружины, на действие которых они наиболее полагаются, — в сем состоит истинная Тактика, достойная государственного человека и воина.

Соединив сии сведения, вы соделаетесь способными и к тому, и к другому роду государственной службы; от вашего произвола будет зависеть, следовать ли на шумное поле брани или в тишине мира заниматься благом Отечества. Но главным основанием ваших познаний должна быть истинная добродетель. Приготовляясь быть хранителями законов, научитесь прежде сами почитать оные; ибо закон, нарушаемый блюстителями оного, не имеет святости в глазах народа. Государственный человек, будучи возвышен над прочими, обращает на себя взоры своих сограждан; его слова и поступки служат для них правилом. Если нравы его беспорочны, то он может образовать народную нравственность более собственным примером, нежели властью. Но если порочные склонности овладели его сердцем, то он ослабит гражданские добродетели и без умысла соделается врагом общества. Ни заслуги его предков, ни отличные дарования, ни глубокие сведения не защитят его перед лицом правосудия. Жалким образом обманется тот из вас, кто опираясь на знаменитость своих предков, вознерадеет о добродетелях, увенчавших имена их бессмертием. — Блистательные дела родоначальников, освещающая добродетели и пороки их потомков, делают первые более привлекательными, а последние более отвратительными. Отечество, благословляя память великих мужей, отвергает их недостойных потомков. С горестию, с чувством сострадания обсекает оно бесплодные отрасли священных деревьев, которые сладкими плодами обогащали предшествовавшие поколения. И хотя бы можно было присвоить отличие не по достоянию; но можно ли присвоить неизъяснимое удовольствие, проистекающее от ощущения собственных достоинств? То спокойствие совести, которое составляет удел совершенной добродетели? Ту приятную уверенность в беспремерном уважении своих сограждан, которая рождается из представления пользы, доставленной обществу? Почести без заслуг, отличия без дарования, украшения без добродетели наполняют горестию благородное сердце. Какая польза гордиться титлами, приобретенными не по достоянию, когда во взорах каждого видны укоризна или презрение, хула или нареkanie, ненависть или проклятие? Для того ли должно искать отличий, чтобы, достигнувши оных, страшиться бесславия? Лучше остаться в неизвестности, нежели прославиться громким падением.

Так думали и действовали древние Россы, прославленные веками; вы должны последовать их великому примеру. Среди сих пустынных лесов, внимавших некогда победоносному Российскому оружию, вам поведаны будут славные дела Ироев, поражавших враждебные строи. На сих зыбких равнинах вам показаны будут яркие следы ваших родоначальников, которые стремились на защиту Царя и Отечества — окруженные примерами добродетели, вы ли не воспламенитесь к ней любовью? Вы ли не будете приготовляться служить Отечеству? Наслаждайтесь благоденствием, устроенным для вас трудами и благоразумием предков, вы ли не будете хранить и усугублять оное для ваших преемников? Сладкая надежда родителей! Вы ли не страшитесь быть последними в вашем роде? Вы ли захотите смешаться с толпою людей обыкновенных, поглощаемых ежедневно волнами забвения? Нет! Да не развратит мысль сия вашего воображения! Любовь к славе и Отечеству должны быть вашими руководителями!

Но при сих высоких добродетелях сохраните сию невинность, которая блистает на лицах ваших, сие простосердечие, которое побеждает хитрость

и коварство, сию откровенность, которая предполагает беспорочную совесть, сию кротость, которая изображает спокойствие души, не обуреваемой сильными страстями, сию скромность, которая служит прозрачною завесою отличным талантам.

Когда совершите вы поприще наук, Отечество снова призовет ваших родителей в сие святилище и небуныясь скажет им: се дети ваши, мои возлюбленные чада; они оправдали надежду, желания ваши исполнились: они готовы служить вам подпорою, готовы защищать славу мою; они достойны быть блюстителями моего благоденствия. Примите сей залог вашей нежности и благословляйте Того, Кто устрояет общий жребий Россиян!

Да будет окончание вашего образования столь же торжественно, как и начало оного! Исполните лестную надежду, на вас возлагаемую, и время вашего воспитания не будет потеряно.

О КОНСТИТУЦИИ*

Certe id firmissimum longé imperium est,
quo obedientes gaudent.

Tit Liv. Lib. VIII, cap. 13.

Несчастные опыты Франции в преобразовании своего Правительства самое слово Конституция сделали страшным; ибо с понятием оного начали совокуплять понятие о бунтах, об испровержении властей законных и о всяких неурействах Государства. Ужасы революции миновались; умы начинают действовать свободно; причины сего политического переворота открываются. Несчастия Франции произошли не от того, что она желала свободного, незыблемого постановления, но от стремления учредить образ правления ей не свойственный и для всякого Европейского народа неудобный. Французы, обольстившись свободой древних республик, захотели сами быть республиканцами, а потому и переходили от рабства к безначалию, а от безначалия к рабству. В течение 25 лет они были то взаимными друг друга утеснителями, то низкими рабами злодеев разноименных.¹ Своим заблуждением и неурействами много зла причинили они Европейским народам, но своим примером, как бы в удовольствие за сделанную ими вину, дали нам спасительное наставление не искать свободы в таком состоянии, которое в самом деле есть рабство. Новейшие Государства, по их пространству и населению, по нравам и занятиям жителей, совершенно различаются от древних республик, а потому и не могут присвоить себе их образа правления. Нынешним народам потребен другой род свободы, нежели каковым наслаждались жители древней Греции и Рима. Обитатели одного города или тесной страны удобно могли стекаться на публичную площадь для совещания о делах общественных. Жители новейших Государств необходимо должны отказаться от сего права по великому пространству, их разделяющему. И если бы какая сила могла соединить их на одной равнине, то для порядка в совещаниях и подавании голосов потребовались бы другие средства, не менее чрезвычайные. Древние республики представляют нам удивительную противоположность в их понятиях и правилах, которыми они руководствовались. Жители их разделялись на свободных и рабов: первые поставляли между собою свободу и равенство непререваемым законом, а рабы почитаемы были наряду с вещами и отправляли все хозяйственные работы и ремесла. Свободный человек

*Эта статья А. П. Куницына была опубликована в журнале «Сын Отечества» (№18. 1818). По содержанию она тесно связана с положениями речи Александра I в Польском Сейме 15 марта 1818 г., в которой он обещал конституцию русскому народу. Эти обещания вызвали оживление надежд на скорые преобразования в России.

¹Qu'importe á un pauvre homme, d'etre dévoré par un lion ou par centrats — сказал остроумный Вольтер. Его соотечественники опытом дознали сию истину.

почитал стыдом доставать пропитание и другие нужные для жизни вещи собственными руками. Даже некоторые изящные Искусства и почетные в наше время должности признаваемы были неприличными свободно рожденному. Потому граждане древних Республик могли проводить время на публичных площадях в слушании Ораторов, в прениях о постановлении и отмене законов, в обличении и суде беспорядочных чиновников. Когда и сих дел недоставало, то они переходили к воинским упражнениям и публичным играм. Ныне другие времена, другие обычаи. Городская и сельская промышленность, по причине влияния на общее благосостояние, взошла на степень уважения, ей приличную. Люди свободного состояния считают прибыточные упражнения похвальными, а праздность и беспечность о делах хозяйственных постыдным препровождением времени. Граждане древних республик полагали свободу в том, чтобы повиноваться тем только законам, которые они сами постановили или допустили; жители новейших Государств не желают сего права, крайне для них убыточного по причине многотрудных и нескончаемых домашних занятий. Ныне мирный гражданин желает только того, чтобы законы были для него справедливы, чтобы никакая сила не могла притеснить лица его ненаказанно, чтобы никто не воспользовался его собственностью без замены и вознаграждения, чтобы никто, кроме закона, не смел остановить его деятельность и учинить труды его бесплодными, а ожидания тщетными. Потому жители нынешних Государств, вопреки духу древних республиканцев, не желая быть сами законодателями, хотят только иметь при лице Верховного Властителя своих Представителей, которые бы его, яко отца народа, извещали о нуждах общественных, умоляли о принятии мер противу зол, существующих в обществе, и с благонадежностью могли спрашивать у его правосудия законов, для всех равно благодетельных. Следовательно, желания новейших народов стремятся только к тому, чтобы верховная власть имела всю возможность к открытию общественных беспорядков и всю силу, потребную к прекращению оных. Таковое устройство Государства служит залогом и безопасностью подданных и величия трона. Сочетая волю Верховного Властителя с волею общею, оно совокупляет их неразрывными узами. Никому не может оно внушить опасения; ибо оставляет каждого на своем месте и со всеми правами, каковыя только в обществе благоустроенном допущены быть могут.

Примечательное свойство истины состоит в том, что и под самым густым мраком предрассудков она не бывает навсегда потеряна для света, но поздно или рано открывается. Французы, испытав все бедствия безначалия, наконец согласились принять образ правления во всем сообразный с состоянием их отечества. Но на первый раз обманулись жалким образом в избрании Верховного Властителя. В Наполеоне Провидение послало им тирана за их злодеяния. После переворота, столько же чудесного, сколько благодетельного для всей Европы, они узрели в своей столице Лудовика XVIII, который, в залог мира и любви к своему народу, подал ему Конституционную Хартию, освященную и согласием мудрых Союзных Монархов и его собственной волею. Люди, судящие о добре Государственных постановлений только по отношению к своим частным выгодам, изумились. Они мечтали, что сей отверженный Монарх, огражденный победоносными силами союзников, явится Французам в виде

грозного повелителя и, наказав их за содеянные преступления, оснует трон свой на самовластии, а он укрепил его на свободе подданных. Так трудно судить о других по собственному убеждению! — Есть люди, которых высокие правила чудны и непонятны для умов обыкновенных. Но сего еще недовольно — толпа вооруженных изменников заставляет Лудовика XVIII удалиться из своей столицы, не закончив начатого им преобразования и успокоения своего народа, но торжество злодея кратковременно. Ныне *ригористы*, алчущие крови, возлагают твердое упование на Лудовика, что он прибытием своим распространит во Франции Варфоломеевскую ночь и во мраке оной разорвет Конституционную Хартию, сокрушит скрижали своего завета и желание законной свободы объявит преступлением. Но и сии ужасные предположения были обмануты. Эгоист готов истребить всех противников своим выгодам; человек благонравный прощает своим оскорбителям и в кроткой душе своей повторяет слова Спасителя: Господи, отпусти им, не ведят бо, что творят. Прошли те времена, когда Цари хотели царствовать только для себя самих. Ныне главная цель их и предмет непрестанных помышлений благо народов, Провидением попечению их вверенных. Лудовик, удалив злоумышленных мятежников, Конституционную Хартию оставляет в прежней силе, ибо он желает царствовать по сердцу народа.

Венский Конгресс представляет нам другое неслыханное зрелище. Собравшиеся на оном Европейские Монархи занимались более правами их подданных, нежели своими собственными. К удивлению современников, в пример грядущим царственным поколениям, они торжественно признали и подтвердили истину, что подданные должны иметь своих ходатаев при подножии трона. Какое доказательство сильнее убедить может в доброту представительного образа правления? Обратив внимание на события к нам близкие, мы увидим новое подтверждение сей спасительной истины. Государь-Победитель, вследствие своего великодушного обещания, дает свободную Конституцию народу, им побежденному, принимает на себя бремя его правления, дабы лучше устроить судьбу его, доселе забываемую и бедственную, собирает вокруг трона своего народных Представителей, убеждает их пещись о благе своих соотечественников, изъявляя готовность утвердить своею державною волею все то, что они найдут нужным и полезным для блага общего. С высоты престола он возвещает им торжественно, что *законосвободные постановления, кои священныя начала смешивают с разрушительным учением, угрожавшим в наши времена падением общественному устройству, не суть мечта опасная, но что, напротив, таковыя постановления, когда приводятся в исполнение по правоте сердца и направляются с чистым намерением к достижению полезной и спасительной для человечества цели, то совершенно согласуются с порядком и общим содействием утверждают истинное благосостояние народов.*

Были времена, когда истина, не смея приближаться к трону, укрывалась в сердцах подданных, как запрещенный плод их смелых умозрений; но сии времена варварства миновались и увлекли за собою толпу суровых предрассудков. Настали веки образования и опытности: истина проповедуется устами Владык мира и, подобно небесному свету, озаряет умы подданных ...

Nos spe concipere, audaci animi fuisse ...

С. В. Яров

ПОЛИТИЧЕСКАЯ ПСИХОЛОГИЯ КРЕСТЬЯН ПРИ ПЕРЕХОДЕ К "ВОЕННОМУ КОММУНИЗМУ"

(По материалам северо-запада России)

Политические суждения, настроения, стереотипы масс по источникам прослеживаются весьма слабо. Эти источники к тому же противоречивы, фрагментарны и нередко тенденциозны. Вчитываясь в них, мы с трудом можем уловить живое слово самих крестьян. Говорят не они, а о них; везде ощутима примесь чужой речи. Нередко фиксируются не их политические взгляды, а их политические действия; своеобразная дешифровка, обратный перевод «бытия» в «сознание» для исследователя здесь необходимы, но они неизбежно искажают и без того неотчетливое представление историка о массовых настроениях того времени.

Эта поразительная «немота» отражает общую черту, присущую крестьянской среде начала XX в. Крестьяне слабо, а иногда и вообще не различали партийные программы, да и политическое содержание тех или иных акций властей. Они реагировали не на слова, а на реальные действия политиков, и именно на те, которые касались их непосредственно, не обращая внимания на то, какие цели при этом декларировались. Отсюда и неустойчивость политических взглядов крестьян. Быстрая смена настроений, прямо соотнесенная с экономической стабилизацией в регионе, во многом объяснима именно отсутствием стержневых «идеологических» основ политического поведения деревни.

Примеров тому много. «Вследствие поступлений, хотя и незначительных, хлебных грузов в губернию враждебное настроение населения по отношению к политике Советов резко понизилось», «ввиду продовольственного кризиса есть большое негодование к Советам, нашей партии» — эти два сообщения, поступившие из Новгорода в июле 1918 г.,¹ примечательны своей

¹Установление Советской власти в Новгородской губернии (1917—1918 гг.). Сборник документов и материалов. Новгород, 1957. С. 110; Переписка секретариата ЦК РСДРП(б)—РКП(б) с местными партийными организациями (март—июль 1918 г.): Сб. документов. М., 1967. С. 373.

недвусмысленностью в объяснении причин возникновения полярных политических оценок в массах. Их подтверждают и выводы более поздних сводок (январь 1919 г.) Комиссариата внутренних дел Союза Коммун Северной области (СКСО) о том, что «политическое положение в губернии всецело связано с продовольственным вопросом».² И это явление наблюдалось не только в новгородских уездах.³ Именно пресловутый «продовольственный вопрос» колебал чашу весов в массовых симпатиях к «красным» либо к «белым» — прочие соображения при этом иногда просто отсутствовали. «Были по некоторым волостям колебания под влиянием рассказов ... о том, что белогвардейцы по занятии какой-либо местности снабжают население продуктами продовольствия в достаточном количестве», «дело было в непонимании местным населением задач революции ... на котором играли наши враги, внушавшие ему ... представления о всяких благах, ожидающих его с приходом немцев»⁴ — эти свидетельства о событиях в Петроградской и Северо-Двинской губерниях хотя и немногочисленны, но весьма показательны.

Дифференциация политических настроений крестьян по классовому признаку стала едва ли не аксиомой как для мемуаристов, так и для публицистов и историков. Вследствие этого оппозиция режиму среди многих крестьян являлась как бы предустановленной, и потому долгое время не было особой нужды объяснять идеологические отклонения их различных слоев противоречиями военно-коммунистической практики. То, что крестьянство в эти годы не было политически единым, это очевидно, но водораздел между полярными политическими взглядами в его среде возникал и проходил во многом иначе, чем это предусматривалось каноническими схемами.

Традиционным для коммунистических публицистов и функционеров в эти годы стало деление сельских жителей на три ча-

²Центральный государственный архив Октябрьской революции и социалистического строительства г. Санкт-Петербурга (ЦГАОРП). Ф.142. Оп.8. Д.77. Л.47 об.

³Там же. Д.81. Л.31, 36; Переписка секретариата ЦК РКП(б) с местными партийными организациями. Ноябрь — декабрь 1918 г.: Сборник документов. М., 1970. С.207; Переписка секретариата ЦК РКП(б) с местными партийными организациями (июнь — июль 1919 г.): Сборник документов. М., 1974. С.213, 524.

⁴ЦГАОРП. Ф.142. Оп.6. Д.53. Л.37 об.; Лушиков М.А. На фронтах гражданской войны// Каторга и ссылка. 1934. №3. С.117.

сти: кулаков, середняков и бедняков. Впрочем, привычным для них был, скорее, антагонизм «кулаки — бедняки», о середняках вспомнили позднее, и упоминание их получилось как бы полу-признанием схематизма догмы о двухполюсном противостоянии в деревне. Однако, принимая во внимание многочисленные свидетельства, мы должны говорить не трех типах политического сознания крестьян, а о специфических, принципиальных особенностях «отклоняющегося» политического мышления и политического поведения отдельной их части. Термин «отклоняющееся» здесь условен. Он лишь подчеркивает меньшую распространенность «новых» форм поведения, чем обычные нетипичность, нестандартность «большевистских» акций крестьян (как раз типичного для деревни там было много). Эта масса в основном состояла из малоимущих, но все же была довольно аморфной, нестабильной по составу и зачастую необычной по симбиозу представленных в ней течений; во всяком случае, там было достаточно много и середняков. Но последнее обстоятельство не так уж и важно: политическое поведение крестьян, как будет показано ниже, во многом определялось не их классовой принадлежностью, а характером экономических действий, предпринимаемых властями. Примечательным для этой части деревни стало почти обязательное употребление коммунистической терминологии, но вообще-то «низовое» оперирование большевистскими «классовыми» постулатами являлось своеобразной формой борьбы за экономические и политические привилегии, в основе которой лежало не столько имущественное деление, сколько противоречия групповых и личных интересов крестьян. Это противоборство было обычным для деревни, а в послеоктябрьское время лишь приняло специфическое для тех лет обличье.

Говоря об особенностях политической психологии крестьян, необходимо рассмотреть вопрос об источниках информации в деревне. Политические настроения здесь несомненно формировались под влиянием традиционных представлений; резко отвергали как раз нарушение и искажение традиций. Если нововведения властей и воспринимались остро, то не только потому, что они были делом «узурпаторов» или жестко осуществлялись на практике, а и потому, что разлагали обычные нормы. Отвергались, например, не повинности, а их превышение без необходимости, не налоги как таковые, а безудержный налоговый произвол.

Возникающая на почве искажения традиционных представле-

ний крестьян их политическая реакция «дооформлялась», подкреплялась уже «внешней» информацией о событиях в стране. Эта информация редко была нейтральной, она в целом, либо какой-то из своих сторон способствовала цементированию различных убеждений крестьян. Характерно, что именно отсутствие этой «внешней» информации (а, вернее, ее «правильной» интерпретации) считалось властями одной из главных причин сельских волнений.

О субъектах «внешней» информации конкретно говорить трудно. Властям это было не до конца ясно, а потому их обычно определяли, исходя, скорее, из общей направленности той агитации, которую они вели. Отсюда и фигурируют в официальных документах в качестве разносчиков слухов колчаковские агенты, некие унтер-офицеры и, разумеется, кулаки. О последних особо часто и уверенно говорили в тех случаях, когда источник «внешней» информации обнаруживался среди самих крестьян. Нередко о профессии «информаторов» вообще молчали, употребляя термин «темные лица». Заметим, что в качестве «информаторов» назывались преимущественно те группы людей, чей статус получал у властей однозначно негативную реакцию: офицеры, зажиточные крестьяне и т. д. В официальных документах в этой связи крайне редко упоминаются, однако, рабочие и крестьяне — бедняки, хотя политическая «благонадежность» многих из них была весьма сомнительной.

«Внешняя» информация, как правило, отличалась определенным уровнем обобщения политической проблематики, сугубо «региональные», хозяйственно-бытовые темы в ней затрагивались редко. «... Из опросов местных крестьян, — писал, например, побывавший в одном из уездов Петроградской губернии поэт В. Князев, — удалось выяснить, что дачники эти все время вызывали их на разговор о дефектах, беззакониях и незаконности Советской власти, о том, что она ведет страну и обманутый народ к гибели, а потому необходимо скорее свалить ее».⁵ Особую часть «внешней» информации составляли слухи. Они, хотя нередко и далекие от истины, довольно точно фиксировали умонастроение масс и были своеобразным, искаженным, преломленным через психологию «низов» по свойственным ей законам, но все же отражением реальной ситуации в стране. И, наконец, нельзя не упомянуть о «коммунистическом просвещении». Это

⁵ЦГАОРП. Ф.142. Оп.2. Д.190. Л.5.

уже «внешняя» информация в чистом виде, к тому же в причудливом «оформлении» идеологических догм. Она обладала тем преимуществом, что была не спорадической, не фрагментарной, а всеобъемлющей, с необходимой долей систематизации и с присутствующей ей внутренней логикой.

Информация, получаемая крестьянами, самым непосредственным образом сказалась на бытовании политической лексики в их среде. Большинство новых терминов, имевших тогда хождение в деревне, стали употребляться уже после Февраля. Большевики значительно модифицировали некоторые из них: термин был прежним, но ему придавалась иная направленность или он обозначал иное явление. К этому примешивалась и терминологическая путаница, неизбежная в процессе адаптации нового словоупотребления среди крестьян. Слово «контрреволюционер», например, чаще прочих произносилось в деревне, но политический смысл его нередко терялся, и оно использовалось иногда просто как бранное ругательство. Так, одному из прибывших в ноябре 1918 г. на заседание Зеленецкого комитета бедноты (Усть-Сысольский уезд Северо-Двинской губернии) «не разрешено было присутствовать ... как постороннему лицу ... При выходе из помещения [он] ... назвал участников собрания контрреволюционерами». ⁶ В Тухомицкой волости (Псковская губерния) обвинение в контрреволюции было предъявлено Холмскому уездному попечительству, сославшемуся на нехватку денег при выдаче пособий. ⁷

Яснее мы можем представить, кого крестьяне не считали контрреволюционерами. Сделать это проще всего при анализе весьма своеобразного источника: «оправдательных» записок, удостоверений и заявлений по поводу арестованных людей. «Все вышеупомянутые граждане как раньше, так и в настоящее время проживают своим личным трудом, а потому и считаем всех вышеупомянутых граждан не эксплуататорами чужого труда, не саботажниками и не контрреволюционерами, а стоящими на платформе Советской власти ... », — сообщалось в удостоверении, выданном Клинским сельсоветом (Боровичский уезд Новгород-

⁶ Комитеты бедноты а Коми крае: Сборник документов. Сыктывкар, 1958. С. 155.

⁷ Переписка секретариата ЦК РСДРП(б) с местными партийными организациями (ноябрь 1917 — февраль 1918 г.): Сборник документов. М., 1957. С. 344.

ской губернии) в 1918 г.⁸ Почти в тех же выражениях аттестуется некий В. Климин, за которого в январе 1919 г. заступились односельчане из дер. Заполье Детскосельского уезда Петроградской губернии («не спекулянт, не имеет излишки хлеба, не эксплуатирует чужого труда, средний крестьянин, а потому никогда не агитировал против Советской власти»)⁹, и братья И. и С. Евсеевы из Новгородской губернии («оба они ... ни малейшего вреда Советской власти не только не принесли, но и не хотели принести, так как происходили из чисто крестьянской семьи»)¹⁰.

Конечно, в том, что эти слова отражают «новые» убеждения крестьян, полной уверенности нет. Прочитываемые документы рассматривались их авторами прежде всего как средство облегчения участи арестованных (а в случае с Евсеевым — оправдания расстрелянных) и в большей степени должны были учитывать лексику и самый образ мышления людей, олицетворявших власть в деревне. Но вот здесь примечательна настойчиво подчеркнутая уверенность в том, что крестьянское происхождение и нормативное обычное поведение как бы гармонируют невинность обвиняемых. Политическая благонадежность, по мысли крестьян, прямо проистекала из столь ценимого ими качества, как трудолюбие. Поэтому приведенные выше критерии этой благонадежности можно считать частично оформленными и крестьянской массой, хотя многие из них в упрощенном виде были просто заимствованы у коммунистов. Привнесенный извне политический термин утрачивал свою первоначальную чуждость для крестьян как раз путем наполнения его чисто крестьянскими эстетическими оценками. Крестьяне пользовались «классовой» терминологией отчасти бессознательно, механически (отсюда и заметная комичность некоторых формулировок), но в целом новый термин, скорее, «обрабатывали», подставляли на место прежнего, близкого по значению, и он становился как бы одним из элементов «низового» крестьянского мышления.

По документам отчетливо видно, как модернизировалась привычная для крестьян лексика по мере упрочения октябрьских «завоеваний». Политические вкрапления становились в ней обязательными, и потому даже объяснение тех или иных бытовых происшествий приобретало своеобразный политический налет.

⁸ ЦГАОРП. Ф. 142. Оп. 2. Д. 427. Л. 9.

⁹ Там же. Д. 311. Л. 5.

¹⁰ Там же. Ф. 6276. Оп. 4. Д. 52. Л. 41.

«... Оскорбление я произвел товарищу красноармейцу Смирнову под травлей темных сил контрреволюции дер. Стучева... и дер. Озерев... которые... натравливали несознательный элемент на волостной Совет и армейцев...», — показывал на следствии задержанный в Боровичском уезде А. Анисимов.¹¹ Здесь ситуация, которую нетрудно представить, полностью «подогнана» под агитационные клише, сотни раз слышанные крестьянами на собраниях от заезжих и местных пропагандистов.

Обычным стало смешение понятий, придание этическим характеристикам «классового» оттенка. Определения «буржуазия», «зажиточный класс», «кулаки» обозначали в крестьянской среде не столько имущественное положение, сколько общее негативное отношение к кому-либо — отсюда и путаница в словопотреблении. Показательным тут можно счесть датированное 1918 годом письмо одного из деревенских люмпенов, К. Озолина, адресованное, кстати, «господину министру юстиции». В нем содержатся обвинения против Совета, чьим «председателем состоит чиновник почтового ведомства г. Омельченко, помощником его бывший начальник станции Паркосельской жел. дор. гр. Григеров и прочая буржуазия, как-то доктор Сидоровский и прочий зажиточный класс».¹²

Говоря о политической психологии крестьян, мы имеем в виду их реакцию на действия органов власти, отношение к Советам, партиям, вообще оценку политических и экономических мероприятий правительства. Но оценка эта была своеобразной и определялась отнюдь не принадлежностью к партийно-политическим группировкам и не с учетом распространившихся идеологических доктрин. Крестьяне менее всего были склонны придавать самодовлеющее значение форме государственных учреждений, и это видно уже на примере их отношения к Советам.

Прежде всего отметим, что многие крестьяне не воспринимали Советы как некие совершенно новые органы. Они оценивали их, скорее, как преемника прежних структур власти. Отсюда и такие необычные явления, как попытки простого переименования (в основном в 1917 и начале 1918 гг.) волостных земств в Советы либо образование Советов, включавших в себя избранных ранее земских гласных.¹³ К земствам, как и к Советам, подходили чи-

¹¹ Там же. Ф. 142. Оп. 2. Д. 427. Л. 5.

¹² Там же. Д. 64. Л. 10.

¹³ Борьба большевиков за установление и упрочение Советской вла-

сто практически; и роспуск первых зачастую мотивировался не их связью с «февральской» системой демократии, а (как это было, например, в Печорской волости Псковской губернии) потому что «волостное земство ничего не делало хорошего для пользы беднейшего крестьянства».¹⁴ Характерно, что на Леонтьевском волостном съезде крестьянских депутатов (Вельский уезд Вологодской губернии) 7 апреля 1918 г. «постановили признать существующую власть всероссийских съездов Советов крестьянских, рабочих и солдатских депутатов, насколько они будут действовать на пользу всего народа».¹⁵ Сохранился весьма примечательный документ — письмо солдата, бывшего крестьянина, датированное сентябрем 1918 г. «Когда пала власть Временного правительства, — отмечалось в нем, — то ... наши парголовские крестьяне по своей, а также и по вине царившего в то время саботажа сначала не признали Советскую власть, а признали земство, к которому они чересчур были привыкли и невольно прицепивши, благодаря эксплуатации бывшего земства и привычки действий. А когда стал у нас волостной Совет, то крестьяне не могли в него взойти, потому что они невольно провинились, почему и получили от нашего Совета звание "кулаки"».¹⁶ Во всей этой, несколько путаной и неясной записке заметна прежде всего непринципиальность отказа от участия в Совете, очевидно, что здесь вряд ли присутствуют какие-либо политические соображения.

Не замечать различия между двумя типами органов власти крестьян побуждал, между прочим, и самый порядок выборов в Советы, в некоторых чертах копировавший дооктябрьскую избирательную систему. В первые месяцы после большевистского переворота интенсивное идеологическое его оправдание, а также прагматические поиски политических союзников делали трудным какое-либо серьезное ограничение избирательных прав, возвращавшее страну к эпохе «цензов». Вот почему, например, из 24 волостных Советов, образованных в Петроградской губернии в ноябре — декабре 1917 г. 17 были избраны всем населением.¹⁷

сти в Петроградской губернии (1917–1918). Очерки и документы. Л., 1972. С. 119; Космачев К. Н. Коммунистическая партия — руководитель социалистической революции в деревне. Смоленск, 1970. С. 52.

¹⁴ Космачев К. Н. Коммунистическая партия ... С. 50.

¹⁵ ЦГАОРП. Ф. 142. Оп. 6. Д. 239. Л. 10.

¹⁶ Там же. Оп. 8. Д. 153. Л. 72.

¹⁷ Губарева В. М. Борьба революционных масс Петроградской губер-

Примечательно, что в резолюции, по своей сути антикоммунистической, принятой Каргопольским уездным съездом крестьянских депутатов в августе 1918 г., выражалось недовольство «попранием прав Советов, выбранных прямым, равным и тайным голосованием».¹⁸

Но таков был лишь ранний этап введения Советов. Отсутствие классового принципа в построении по существу превращало их в тормоз для всеобъемлющей большевизации деревни. Для такой цели подходили, скорее, комитеты деревенской бедноты (КДБ), изначально формируемые с цензовыми ограничениями. Эту цензовость переняли у КДБ новые, «послекомбедовские» Советы, воссозданные в конце 1918 — начале 1919 г. Но парадокс состоял в том, что крестьяне рассматривали их как более демократические, по сравнению уже не с прежними, послеоктябрьскими Советами, а с комитетами бедноты. Таким образом, Советы вновь пришли в деревню в специфическом «демократическом» оформлении, не вызывая, во всяком случае, того повсеместного озлобления, которым провозжались комбеды.

Многие «антисоветские» выступления в то время — это реакция преимущественно не на политические институты, а на лица, их представлявшие. Причем большинство из них направлялось исключительно против местных Советов, не претендуя на большее. Судя по составленной в октябре 1918 г. НКВД «ведомости о происшествиях», в Старорусском уезде (Новгородская губерния) таковыми оказались почти все из них. Так, «гр[ажданин] Губинской вол. дер. Ияшково Степан Ефимов, будучи недоволен распоряжением Совета, вел среди населения агитацию против Губинского Совета».¹⁹ В Перегинской волости житель деревни Острова В. Тимофеева «вел агитацию за разгон местного Совета и оскорблял последний».²⁰ И эти примеры можно продолжать. В деревне Большие Стражи (Череповецкая губерния) в 1918 г. крестьянин Г. Изюмов, опекая некоего Чичева, «громко выразил на собрании мысли отказаться всем от службы советской власти, если не выберут Чичева в члены исполкома».²¹ «Антисоветское» выступление крестьян одной из деревень Петергофского

нии за победу социалистической революции. Л., 1962. С. 147.

¹⁸ ЦГАОРП. Ф. 142. Оп. 6. Д. 104. Л. 26 об.

¹⁹ Там же. Оп. 8. Д. 33. Л. 5 об.

²⁰ Там же.

²¹ Там же. Оп. 6. Д. 272. Л. 108.

уезда Петроградской губернии состояло в том, что они приняли резолюцию о недоверии Губисполкому за необеспечение их семенами.²²

Характерно, что среди тех, кто нападал на Советы, мы видим и прокоммунистически настроенных крестьян, недовольных медленными темпами сельских реформ. Эти же настроения не были чужды и работникам НКВД, обнаружившим в Советах и кулаков, и эсеров, и кадетов.

Особого разговора в этой связи заслуживает вопрос о разгоне Советов, что часто практиковалось во время сельских восстаний. Последние были реакцией преимущественно на экономические мероприятия власти, а если точнее, на многочисленные повинности вплоть до мобилизации людей, тяжким бременем ложившиеся на крестьян. Но источники не позволяют судить об этом только как о протесте против политических принципов советской системы. Это можно вернее оценивать как радикальные действия против конкретных исполнителей непопулярных экономических акций. Окажись на месте Советов волостные земства или какие-нибудь иные структуры, они точно так же подверглись бы разгрому.

Конечно, нельзя сказать, будто вовсе не существовало политического отрицания Советов. Оно было, причем нередко в увязке с требованием передачи власти Учредительному собранию. Агитация за созыв Учредительного собрания отнюдь не ограничивалась компанией по избранию ее депутатов в ноябре — декабре 1917 г. Голоса в его защиту были слышны еще в 1919, правда, они стали уже более редкими, чем раньше. По документам очень сложно определить, насколько понимали (и понимали ли вообще) крестьяне разницу между Советами и Собранием. Хотя поддержка Учредительного собрания в деревне безусловно существовала, ее мотивировки в крестьянских резолюциях практически отсутствовала. Обычными были формулировки наподобие той, что зафиксирована в наказе крестьян Винницкой волости (Олонецкая губерния) 31 декабря 1917 г.: «поддерживать всеми силами Учредительное собрание, если оно будет действительно защитником трудового народа и будет проводить то, что мы требуем».²³ Можно, конечно, все отнести к особенностям стиля ав-

²²Губарева В. М. Развертывание социалистической революции в деревне в 1918 году. По материалам Петроградской губернии. Л., 1957. С. 70.

²³Рябков М. А. К истории возникновения большевистской организа-

торов данных резолюций, в основном социалистов, не считавших нужным подробно останавливаться на этом, но вот что примечательно: какие-либо индивидуальные отклики и размышления по поводу Собрания, помимо резолюций, источники регистрируют крайне скупое. А если что-то и доходит до нас, то это, как правило, возражения против Собрания (хотя, возможно, это вызвано присущей для советского времени спецификой передачи и сохранения документальных свидетельств). Причем эти возражения до такой степени слово в слово передают ставшую еще задолго до того канонической коммунистическую «антиучрежденческую» аргументацию, что возникают сомнения, не пользовались ли здесь заранее подготовленным текстом.

Однако заметим, что не только Учредительное собрание было в крестьянской среде реальной альтернативой Советам. Отрицание Советов происходило и путем возвращения, часто явочным порядком, прежних органов власти на селе (сходов, старост и т. д.).²⁴ Здесь, конечно, нередко проявлялся и протест против бюрократизации советских учреждений, неизбежной в условиях отсутствия разделения властей. Сход, разумеется, был более демократичен, нежели Совет, куда даже в первое время пускали не всякого, а староста, да еще назначенный из односельчан, казался привлекательнее пришлого военного комиссара, олицетворявшего для многих произвол в деревне. Но вместе с тем могло быть и другое. Прежняя власть, естественно, связывалась крестьянами с их прежним достатком. Отсутствие политической культуры, очевидно, способствовало абсолютизации значения административных форм «наведения порядка» в широких массах. Отсюда и возникало сильное искушение вернуть прежние общественные институты как заслон против прогрессирующего обнищания деревни.

Советы вообще-то не были единственным «официальным» политическим центром власти на селе. На определенное время (вторая половина 1918 г.) параллельно им существовали (а во многих случаях и заменяли их) комитеты деревенской бедноты. Комитеты стали образовываться с мая 1918 г. как практическое подспорье «продовольственной диктатуры», объявленной властями в мае 1918 г. Круг их обязанностей сначала ограничивался

ции и Советской власти в Лодейнопольском уезде в 1917–1918 гг. (Хроника выдающихся событий)// Красная летопись. 1930. № 2. С. 174.

²⁴ ЦГАОРП. Ф. 142. Оп. 8. Д. 129. Л. 150; Д. 81. Л. 9; Оп. 6. Д. 237. Л. 197.

хозяйственными вопросами, на них смотрели как на более подходящий инструмент налоговой политики, нежели Советы. Введение хлебной монополии в мае 1918 г. было сугубо антирыночной мерой, что и отвело сразу комбедам роль не экономического регулятора, а репрессивного органа. Последний был немалым без каких-либо властных полномочий, и по мере обострения военно-политической ситуации и продовольственных трудностей таковых у комбедов появлялось все больше. Фактически к осени 1918 г. двоевластия (Советов и комбедов) уже не существовало, к тому же «красный террор» сентября — октября 1918 г. именно комбеды выдвинул на первый план.

Вынужденные вводить «продовольственную диктатуру» власти понимали, что рискуют оказаться один на один с враждебно настроенной деревней. Попытка расколоть ее надвое могла умерить ее сопротивление, но на эти действия решились не только по чисто практическим соображениям. В данном случае тактику строили и с учетом большевистских догматов о непримиримых противоречиях крестьян. Потому казалось, что достаточно дать какой-то толчок, оформить административно и политически этот антагонизм, так начнется его интенсивное саморазвитие.

В действительности все оказалось сложнее. Комитеты были встречены многими крестьянами, причем не только зажиточными, но и бедняками, как-то вяло. Это не значит, конечно, что в деревне не было радикальных, зачатую «революционных» требований раздела хлеба и земли, но сам этот раздел отнюдь не ассоциировался в сознании крестьян с какими-то новыми формами власти. Речь шла лишь о том, чтобы сделать Советы более «справедливыми». Какие-то новые комитеты — это и обязательно новые повинности; крестьяне это инстинктивно чувствовали. Наконец, кое-кем комитет воспринимался как нечто упорядочивающее анархичные акции перераспределения богатств, т. е. как тормозящее их. Примечательно, что инициатива создания КДБ проявлялась в основном «сверху». Снизу шли лишь жалобы на «кулаков» и зажиточных крестьян, на медленность реформ; но они никак не соседствовали с предложениями о неких особых классовых структурах.

Так было сначала. Однако уже со второй половины 1918 г. хлебный кризис подвел страну к черте голода. Многочисленные правительственные декреты неуклонно подталкивали комбеды к расширению их власти и вообще ориентировали на изъятие и пе-

редел хлеба как основные формы решения социальных проблем бедноты. Со временем малоимущим крестьянам стало ясно, что хлеба в условиях всеобщей разрухи и анархии ждать неоткуда, и потому его изъятие — единственный путь спасения от голода. Все это способствовало ускоренному насаждению комбедов, уже не только «верхушечному», но в известной мере и «низовому». По источникам, правда, трудно выяснить, где единодушное голосование за комбеды было следствием политического влияния извне (агитаторов и комиссаров), а где определялось настроением массы; но вообще-то требования «изъять и поделить» осенью 1918 г. значительно усилились. Последнее, разумеется, касается в основном бедноты.

Много говорилось и писалось об инициировании большевиками военно-коммунистических акций в деревне. Безусловно, коммунистические доктрины идеологически оформляли экономический радикализм и на практике «экспроприаторы» широко пользовались большевистской поддержкой. Но самое стремление у экономическому произволу не было просто принесено «извне». Революция и последовавший за ней экономический хаос по существу нарушили систему традиционной общинной взаимоподдержки. Правовой произвол в деревне, достигший своего пика осенью 1918 г., для части крестьян был радикальной попыткой административным, «силовым» путем восстановить ее равновесие, продолжить и укрепить данную традицию. Парадоксально, но для них реквизиции и «учет» представлялись реанимацией обычного права, в числе прочих элементов включавшего и какие-то формы ограниченного перераспределения богатств среди крестьян. В этой связи несомненный интерес представляет обращение крестьян с. Киковского Коловской волости (Олонекская губерния) в Пудожский уездный исполком 18 июня 1918 г. Содержание этого документа обычно для подобного рода ходатайств, но в нем, как представляется, ярче обнаруживаются именно «массовые» корни правового произвола в тогдашней деревне.

«В данный момент мы не имеем ни единого фунта хлеба, кушать его негде, — отмечалось в письме. — ... соседи, имеющие избытки хлеба, глумятся над нами, голодными, продавая таковой на сторону, а не нам, беднякам. На все наши ... просьбы ... продать хлеба они отвечают лишь одними насмешками. Таким образом, наступил голод, что дальше делать, как взять хлеб у мародеров — мы не знаем. Остается один исход — обратиться за

помощью в уездный Совет ... Не дайте нам погибнуть в то время, как соседи объедаются ... Вся надежда на вас: дайте нам в помощь хотя бы маленький отряд Красной Армии, только она одна сможет нас спасти от преждевременной голодной смерти. Командируйте ее, пока еще не поздно, пока еще не весь ночами распродан хлеб. Пусть она уговорит или заставит наших соседей хотя бы на время сделаться порядочными людьми и поделиться с нами в это тяжелое время своими избытками хлеба. Мы укажем ей этих сытых хлебных королей, приютившихся у своих награбленных кубышек ... Они сами обещались докормить нас до нови и притом докормить хлебом по цене не дороже 25 руб. за пуд. Между тем обещали, но не исполнили».²⁵

Жалобы на собственную немощь, на невозможность с помощью каких-то правовых усилий обеспечить себя хлебом постоянно слышались от крестьян в канун и во время осенне-зимних «экспроприаций» 1918 г. В сентябре 1918 г. на заседании Ямбургского совдепа «представительница Коложицкого комитета бедноты, указывая на необходимость усилить власть комитетов бедноты, отмечает, что при настоящем положении они не могут бороться ... Сбранная рожь куда-то скрывается, молоко не попадает в семьи бедняков, так как отпускается по чрезмерно высоким ценам».²⁶ «Просим вас помочь в нашей нужде, мы голодны ... но кулаки запрятали все и смеются над бедняками», — обращались в окружном РКП(б) крестьяне села Космозера Великогубской волости (Олонецкая губерния).²⁷

Обратившись к документам, мы можем определить следующую схему действий бедноты, показывающую, как проявлялась «низовая» инициатива организации КДБ. Надвигающийся голод вынуждал бедняков все резче высказываться за учет хлеба, фактически предварявший его изъятие и перераспределение. Это наталкивалось на сопротивление большинства крестьян. Привычными, «легальными» способами (при помощи сельских сходов, Советов) сломать его не удавалось — отсюда и многочисленные просьбы прислать инструкции об организации КДБ. Интерес к комбедам у малоимущих крестьян, очевидно, чисто практиче-

²⁵ Борьба за установление и упрочение Советской власти в Карелии: Сборник документов и материалов. Петрозаводск, 1957. С. 382–383.

²⁶ Советы в эпоху военного коммунизма (1918–1921): Сборник документов. Ч. II. М., 1929. С. 323.

²⁷ Цит. по: Машезерский В. И. Установление Советской власти в Карелии (1917–1918). Петрозаводск, 1957. С. 186.

ский, все остальное, вплоть до «осознания своих классовых задач», зачастую отсутствовало. В «низовых» разговорах бедняков о комбедах даже политика редко упоминалась, они оценивали их именно как радикальное средство экономического вспомоществования. Этому, кстати, не противоречит и тот факт, что против комитетов иногда возражала и сама беднота. Официальные объяснения данных случаев («влияние темноты и неграмотности», «происки кулаков», «непонимание своих интересов») малоудовлетворительны, о причинах мы можем только догадываться, но вот что бросается в глаза: выступления бедноты против КДБ датируются преимущественно августом—сентябрем, т. е. временем сбора урожая. Учет хлеба в этой ситуации уже пугал и малоимущих, которые, как это отмечалось, например, в докладной записке Ухотского волсовета (Вытегорский уезд Олонецкой губернии) от 26 августа 1918 г., «собирая новый хлеб, не думают о будущем, не соображают того, что настоящего урожая им хватит на два-три месяца, после которых они вновь будут голодать, а кулаки успеют припрятать и распродать все свои излишки».²⁸

В целом же крестьянская среда отнеслась к комбедам настороженно. Случаи отказа создавать их нередки, они характерны для многих северо-западных губерний.²⁹ Мотивация отказов была разной. Одной из причин организации комбедов было создание прокоммунистических органов власти, хотя все это и маскировалось целями не политическими, а классовыми. Отсюда и попытки унифицированного введения комбедов для всего региона, без учета особенностей его социального состава. Последнее как раз мало интересовало, главной заботой было упрочение тотального политического контроля. Но для идеологической мимикрии этой акции была присуща ориентация именно на «классовость». Это противоречие и было использовано против КДБ, может быть, даже и неумышленно. «Организацию комитетов деревенской бедноты... считаем недопустимой, так как благодаря уравнительному переделу земли во всем уезде прежнее деление населения на классы само собой отпало», — отмечалось в резо-

²⁸ Комитеты деревенской бедноты Северной области: Сборник документов. Л., 1947. С. 55.

²⁹ ЦГАОРП. Ф. 142. Оп. 8. Д. 63. Л. 43; Д. 39. Л. 6; Комитеты бедноты в Коми крае. С. 34, 39–40; Ворожейкин И. Яркая страница истории. О комитетах бедноты на Псковщине // На берегах Великой. Псковский литературный альманах. 1957. № 8. С. 219; Машезерский В. И. Установление Советской власти в Карелии. С. 186.

люции Каргопольского крестьянского съезда в августе 1918 г.³⁰ И данные взгляды не были единичными. Приведем как еще один пример телеграмму Северо-Двинского губисполкома в Наркомпрод 15 августа 1918 г. «Причиной задержания [комитетов] деревенской бедноты, — читаем в ней, — служат условия жизни северного крестьянства, где буржуазное крестьянство малочисленно, в настоящее время уничтожено, беднота всеобщим уравнением земли равномерно экономически усилена ... ».³¹

Конечно, уравнение было ограниченным, да и земельным реформам не хватало размаха, но то, что крестьяне как-то почувствовали (пусть и не очень сильно) некое «выравнивание» как следствие скорее даже не экономической, а социально-политической и идеологической трансформации деревни — несомненно. Крестьянские формулировки, обосновывавшие отказы от комбедов, — «не имея в нем надобности», «за отсутствие мотивов для организации их»³² и проч. — вероятнее всего, учитывали именно это обстоятельство.

Но все же ссылки на отсутствие бедноты зачастую были лишь внешним поводом к отказу от комбедов. Главной причиной была, понятно, повседневная практика последних. При ее оценке в деревне уже не избегали сильных выражений. Так, в Новоладожском уезде Петроградской губернии «при производстве учета хлеба граждан деревни Маликино Василий Григорьев Варуничев обозвал весь состав комитета мазуриками и грабителями».³³ В ходе дознания, проведенного Ибским волкомбедом Усть-Сысольского уезда в 1918 г. стало известным, что когда несколько красноармейцев зашли на ночлег в одну из изб, «там было народу уже много и последние сразу же заявили им жалобу на состав комитета бедноты, обвиняли его в том, что незаконно налагают контрибуции, производят реквизицию мяса и проч. ... выражали угрозы по адресу волостного комитета деревенской бедноты, как-то: "Надо бы расстрелять всех служащих в комитете", "Когда же скоро наша сторона верх возьмет, мы тогда всех этих негодяев сметем с лица земли" и т. д.».³⁴ Иногда даже приезд агитатора, вызвавшегося организовать КДБ, при-

³⁰ ЦГАОРП. Ф. 142. Оп. 6. Д. 104. Л. 26. об.

³¹ Комитеты бедноты в Коми крае. С. 37—38.

³² ЦГАОРП. Ф. 142. Оп. 8. Д. 63. Л. 43; Комитеты бедноты в Коми крае.

водил кое-кого...
кома Вытегорского совдепа (Олонецкая губерния)
на собрании в Ухотской волости после его доклада при явном одобрении зала «господин Миронов сделал выкрик, что ездите, хулиганничаете и больше ничего».³⁵ «Господин Миронов» получил достойную отповедь («Если вы существующую власть обзываете хулиганями, то вас можно обозвать еще хуже», — ответил ему агитатор), но удивительнее всего то, что комбед еще в волости и не действовал, и потому чувства крестьян до некоторой степени были априорными.

В выступлениях крестьян против комитетов деревенской бедноты воедино слились и раздражение экономическим произволом, и личная вражда к сельским «активистам», и возмущение классовым «расслоением» деревни, и, наконец, неприятие нарождавшейся «бедняцкой» бюрократии. Последнее, например, делает вполне понятной сцену, свидетелем которой оказался инструктор Агитинформотдела Бологовского совдепа Фирсов в ноябре 1918 г.: «Когда я прочитал инструкцию и объяснил, что согласно ей должны быть проведены перевыборы (КДБ), то поднялся шум и крик: "Вы только и знаете, что перевыборы делать, мы не хотим иметь комитеты, у нас раньше один староста только был и то справлялся, а теперь посажен в каждой деревне комбед, а толку никакого нет"».³⁶

Крестьянские протесты не смогли предотвратить жесткого и повсеместного насаждения КДБ, тем более что деревня, как уже отмечалось, встретила их очень неоднозначно. Но борьба с комитетамися продолжалась на всем протяжении 1918 г. Она только приняла специфические, неявные формы. Одной из них стала нейтрализация КДБ путем интенсивного расширения их за счет всякого рода «цензовых» элементов, зажиточных и средних крестьян. Историографическая традиция издавна видела в данной тенденции лишь способ внутреннего подрыва комбедовских структур. Но думается, что дело здесь обстояло не так просто.

Уже к сентябрю 1918 г. комитеты бедноты стали отчетливо приобретать черты сельского самоуправления. А власть в деревне зачастую конструировалась традиционными способами (и Советы здесь не были исключением), с помощью «лучших», авторитетных людей. Дело здесь было не только в их экономическом

³⁵ Комитеты деревенской бедноты Северной области. С. 54.

³⁶ ЦГАОРП. Ф. 142. Оп. 8. Д. 129. Л. 150.

влиянии, но и в стереотипных крестьянских представлениях, в которых «справный» хозяин редко ассоциировался с бедняком. Комитеты бедноты как органы власти стали нередко создавать по старинке, не считаясь ни с какими декретами, всем сходом.

Попытки властей исправить положение путем классовой селекции комбедовских собраний не всегда были успешными, что вызывалось, в числе прочего, и расплывчатостью самого понятия «беднота», отсутствием его четких критериев (в декретах они толковались довольно абстрактно). Сообщения из деревень, поступавшие в местные и высшие органы власти, как раз полны жалобами на исчезновение «классового принципа» при подборе комитетов. Так, на общее собрание бедняков Темноборской волости (Псковская губерния) 26 июля 1918 г. «явилось большинство состоятельных».³⁷ В деревне Лопатино (Новгородская губерния), как следует из сводки комиссариата внутренних дел СКСО за январь 1919 г., «совет бедноты был кулацкий, хотя председатель Совета был бедный крестьянин».³⁸ На 1 съезде КДБ Новоладожского уезда в сентябре 1918 г. предлагалось «весь зажиточный и кулацкий элемент выгнать из комитетов деревенской бедноты».³⁹ Аналогичные явления, судя по документам, имели место и в других волостях Псковской, Петроградской и Олонецкой губерний.⁴⁰ Это и неудивительно, если принять во внимание технику проведения собраний бедноты. В этой связи примечательно сообщение комбеда с Кируль (Северо-Двинская губерния) Усть-Сысольскому КДБ: «По окончании ... собрания председателем комитета бедноты было предложено остаться членам к[омите]та б[едно]ты для обсуждения вопросов по текущему моменту, а остальным, не записавшимся в число бедняков, уйти, на что со стороны последних пошли возгласы о желании присутствовать ... и даже записать всех в число бедняков ... в конце концов мы ... силою давления со стороны зажиточных крестьян ... должны были записать всех в число бедняков».⁴¹ Кстати, формулировки «записать в бедняки», «выйти из бедняков»

³⁷ Там же. Д. 63. Л. 43.

³⁸ Там же Д. 39. Л. 14.

³⁹ Там же. Оп. 6. Д. 237. Л. 36.

⁴⁰ Там же. Оп. 8. Д. 81. Л. 17; Борьба за установление и упрочение Советской власти в Карелии. С. 44; Борьба большевиков за установление Советской власти в Петроградской губернии. С. 123, 406; Комитеты деревенской бедноты Северной области. С. 87.

⁴¹ Комитеты бедноты в Коми крае. С. 43.

не столь уж редки. «Заявляем всем гражданам . . . волости, что мы откровенно отказываемся от состава бедноты, в чем и подписуемся», — писали, например, крестьяне деревни Кайтановской (Северо-Двинская губерния).⁴² Понятие «беднота» здесь определенно указывает не на имущественное положение крестьянина, а на его своеобразное «депутатство»; оно фиксирует степень его приобщения к власти.

К этому стоит добавить, что иногда образование комбедов происходило путем простого переименования Советов либо слияния этих двух организаций.⁴³ Вообще в северо-западных губерниях России (Новгородской, Псковской, Петроградской, Олонецкой и др.) 15,4% комитетов назначены местными Советами, причем в Псковской эта цифра составляла 20,9%, а в Новгородской — 21,6%.⁴⁴

В данных условиях утрачивался и первоначальный смысл образования КДБ как толчка к классовой дифференциации крестьян. Первые призывы к классовой борьбе на селе были услышаны еще задолго до организации комбедов, и они были восприняты в целом осторожно и без особого энтузиазма. Стремление расслоить крестьян вначале было средством устранить политическую оппозицию в деревне, сильно потеснившую большевиков на выборах в Учредительное собрание. Попытки «разделения» вызвали резкие споры с социалистами разных оттенков на съездах и конференциях первой половины 1918 г. (даже левые эсеры недоумевали), но в низах реагировали слабо — это еще не несло с собой экономических тягот. Положение изменилось, когда возникла «продовольственная диктатура» с пресловутыми комитетами. Деление на бедных и богатых тогда приобрело практические последствия (изъятия хлеба, наложение контрибуций), и протесты против него как раз в «низовой» крестьянской среде стали звучать особенно резко. «Когда мне во время выступлений приходилось упоминать слово "кулак", — вспоминал о событиях 1918–1919 гг. олонецкий агитатор В. Дубинкин, — то подымался невообразимый шум, раздавались крики: "У каждого есть два

⁴² Там же. С. 51.

⁴³ ЦГАОРП. Ф. 142. Оп. 8. Д. 81. Л. 30; Розенбек К. К. Комитеты деревенской бедноты в Псковской губернии в 1918 г. // Красная летопись. 1929. № 6. С. 216.

⁴⁴ Хмелевский В. П. Северный областной комитет РКП(б). Л., 1972. С. 117.

кулака»». ⁴⁵ На Петровском волостном сходе деревенской бедноты (Опочецкий уезд Псковской губернии) 11 августа 1918 г. один из выступавших, И. Гринев, «обращаясь к предыдущим докладчикам, говорил, что зачем они нас раскалывают на бедняков и кулаков, мы все трудящееся крестьянство». ⁴⁶ Кстати, возмущенные голоса были слышны и там, где их менее всего ожидали. Так, присланный Петроградской коммунистической организацией в Холмский уезд (Псковская губерния) агитатор П. Ветошкин резко выступил против приклеивания ярлыка «кулак» к тому, кто «своими мозолистыми руками добывает себе хлеб и имеет среднее хозяйство и кому самому не хватает хлеба». ⁴⁷ Даже «Самая нищая братия», свидетельствовал побывавший в Лужском уезде (Петроградская губерния) С. Гурьев, засыпала острыми вопросами: «Скажи, дорогой агитатор, доколе будем мучаться без ситца, сапог, керосину, соли, спичек? Чего же в достатке у нас? Драки! Друг другу рот... затыкаем...» ⁴⁸ Причем заметим, что в этих откликах отрицание деления деревни принципиальное, без оговорки о подлинных и мнимых кулаках.

Однако говорить об абсолютном неприятии крестьянами классового расслоения мы не можем. Сохранился один из политических доносов, который в какой-то мере объясняет определенные аспекты размежевания крестьянского общества в 1918–1919 гг. Приведем его, полностью сохраняя стиль и орфографию документа, хотя и «коллективного», но явно не опосредованного каким-либо стандартным образцом тогдашних «резолуций трудящихся»:

«Заявление бедняков.

На кулаков и спекулянтов Луженской волости.

В Демянский военный комиссариат.

Мы, беднейший класс Луженской волости, извещаем Демянский Совет, что в нашей волости учинилась эта агитация напротив вашей власти через кулаков и спекулянтов, особенно через граждан дер. Ерушково Ивана Павлова и Федора Павлова, которые перед волостным сходом ездили по деревням и подговарива-

⁴⁵ В борьбе за власть Советов. Воспоминания участников борьбы за установление Советской власти в Карелии. Петрозаводск, 1957. С. 45.

⁴⁶ ЦГАОРП. Ф. 142. Оп. 6. Д. 237. Л. 147.

⁴⁷ Там же. Оп. 2. Д. 177. Л. 9.

⁴⁸ Питерцы на фронтах гражданской войны: Сб. воспоминаний. Л., 1970. С. 238.

ли, чтоб не дать контрибуций и т.д., прямо не исполнять ваших требований, даже в Семеновскую волость ездили, в Сухую Ниву, Подолы и другие деревни, все вели свои темные дела. В этой справедливости вы можете удостовериться через начетного человека, послать в село Сухую Ниву Семеновскую волость и порозознать, кто прессовал сено у Алексея Розгулкина. Павлов при них подговаривал для восстания и в Подолах пред волостным сходом. Это расследование вывести через умного человека и тайком, чтобы подавить это зло в корне. А они сейчас закупают, чтоб смять зло и его гнусное преступление и если же они останутся в покое с этого раза, то они опять будут расставлять свои сети в Лужне они настраивали всех более. Это они из-за того стараются, что за время войны наспекуляничали огромный капитал, а сейчас нажить приходится трудно и иметь хочется другой власти. Если будете преследовать таких черносотенцев, то мы всех раскопаем и будем вам выяснять. Федор Павлов кричал в Лужне против власти, даже слышал член Луженского совета дер. Беляевщина ... »⁴⁹

Сразу бросается в глаза какая-то почти кровная заинтересованность авторов доноса в тотальной «чистке» деревни. Пишут они явно не в силу некоей обременительной обязанности, во всяком случае это далеко не безликие комбедовцы, послушно голосующие за присланные сверху резолюции. Но вот под маской «политической бдительности» здесь проглядывает, скорее, экономическая неудовлетворенность, недаром такое обостренное внимание тут вызывают даже не политические проступки (в письме они, пожалуй, отходят на второй план), а отказ от уплаты контрибуций (часть ее шла беднякам), возможность дать взятку и, разумеется, наличие капитала. Эта озлобленность по поводу имущественного достатка очень типична и для других подобных документов, мы отчетливо видим противостояние двух групп крестьян, сводимое отнюдь не к их политическим разногласиям, а, скорее и вернее, к столкновению их материальных интересов.

Но дело было даже не в том, что в деревне (в том числе и в послеоктябрьской) все еще оставались имущественные различия с соответствующей поляризацией позиций социальных слоев. Крестьяне традиционно не воспринимали деревню единой. Для одних существовало деление на богатых и бедных, для других — на прилежных и ленивых, для третьих — на справедливых

⁴⁹ ЦГАОРП. Ф. 142. Оп. 8. Д. 77. Л. 42 об.

и несправедливых. Эта специфическая дуальность существовала и раньше, она не была, правда, отчетливо политической, какой ее сделали большевики. Вот почему размежевание на кулаков и бедняков не явилось для деревни столь шокирующим: оно сохранило неизменными архетипы обычных представлений крестьян.

Еще раз добавим, что сама мысль перераспределения богатств возникла не только после чтения большевистских декретов. Призывы о помощи бедным, о греховности стяжания покоились на религиозно-этических предписаниях и нормах общинной взаимоподдержки. Классовое расслоение со всеми сопутствующими ему эгалитарными акциями не могло поэтому восприниматься многими крестьянами как что-то принципиально чуждое их традициям. Точнее бы было сказать, что именно максимализм и жестокость, проявившиеся при воплощении «классовых» идей на практике, отпугнули от них различные слои деревни, в том числе и некоторых бедняков.

Советы и комитеты бедноты не были единственными политическими институтами, о которых дошли до нас разноречивые суждения крестьян. Глубже понять их взгляды мы сможем, если примем во внимание и их отношение к коммунистам.

Крестьяне не очень-то вникали в детали коммунистической теории и воспринимали главным образом ее политико-этическую сторону. С коммунизмом непосредственно они сталкивались при организации коммун, но последние были мало распространены. Сразу отметим, что партия как государственная структура тогда только формировалась, в первое время она не вызывала каких-либо устойчивых исторических и политических ассоциаций, корректировавших массовые настроения. Реакция на коммунистические комитеты зачастую возникала лишь тогда, когда они выступали как властные структуры. На первых порах подход крестьян и к большевикам, и к эсерам во многом был свободен от партийных пристрастий — выбирали ту программу, которая казалась привлекательнее и экономически выгоднее. Упомянем в этой связи хотя бы письмо Уйтенского сельского комитета, отправленное в ЦК РСДРП(б) в ноябре 1918 г.

«С покорнейшей просьбой к вам, товарищи большевики, выслать ваши программы ... — говорилось в документе. — У нас здесь программы меньшевиков. Население волнуется — не хотят верить меньшевикам. Нам не дают ни дров, ни леса».⁵⁰ Кста-

⁵⁰Переписка секретариата ЦК РСДРП(б) с местными партийными

ти, написание адреса сего письма ярко отражает пресловутую партийную «неразборчивость» крестьянской среды: «Исполнительный комитет социал-революционеров большевиков».

Партия в силу своей малочисленности, да и по причине отсутствия политико-государственных традиций, не могла еще конструироваться как политический центр деревни, но тенденция к этому все же прослеживается. Кое-где на партийную смотру уже как на модификацию комбеда, при соответствующей реанимации «сословных» норм поведения. Примером могут служить факты, изложенные в донесении Позтыкеросского волвоенкома Усть-Сысольскому уездвоенному: «22 декабря [1918 г.] было собрание вновь организованной партии. В то же время стало собираться общее собрание граждан всей волости под предлогом организации трудовой артели... Собравшаяся толпа подступила к находящейся в канцелярии волисполкома вновь организованной [ячейке] коммунистов-большевиков и с криками и угрозами [стала] вытаскивать всех за волосы и топтать, требуя объяснения, почему [их] вычеркнули из партии. И даже кулаки, хотя никто из них в партии не состоял, никого из ячейки не вычеркивали, а только распустили ячейку из-за того, что в ней находились некоторые элементы, которые там не должны быть».⁵¹ Жалобы властей на «негодный элемент» в комячейках не столь уж редки,⁵² но они имеют скорее не политическую, а экономическую подоплеку. Случай когда в Петергофском уезде один из агитаторов торопил крестьян вступать в РКП тем, что «только тот получит некоторую долю при разделе имения, кто будет членом партии»,⁵³ может быть и единичен, но общее ощущение привилегированности коммунистов было присуще современникам тех лет.

Но вместе с тем партийный аспект тех или иных политико-государственных мероприятий, скорее, подчеркивался оппозицией, преимущественно социалистами, но редко фиксировался в крестьянской среде. Конечно, были и особые случаи, как, например, дело Коквицкой ячейки (Яренский уезд Северо-Двинской губернии), расстрелявшей без всяких на то полномочий (не гово-

организациями (ноябрь 1917— февраль 1918 г.). С. 282.

⁵¹ Установление Советской власти и гражданская война в Коми крае (1917—1920): Сб. документов и материалов. Сыктывкар, 1966. С. 80.

⁵² Там же. С. 177; ЦГАОРП. Ф. 142. Оп. 8. Д. 81. Л. 9; Д. 39. Л. 20.

⁵³ Космачев К. Н. Коммунистическая партия... С. 249.

ря уже об основаниях) нескольких крестьян, объявленных позже кулаками. Но в целом анализ число коммунистической ответственности за состояние страны стал прерогативой эсеровских и меньшевистских активистов, крестьяне же в массе своей предпочитали говорить в данном случае о Советах и комбедах. Социалисты примечательны также системностью и подробностью антикоммунистической критики, тогда как реакция крестьян преимущественно возникала либо на действия отдельных лиц из числа коммунистов, либо на некоторые акции, не закамуфлированные «советской» или «комбедовской» оболочками. В «социалистической» местной критике действий коммунистов явственно ориентация на политические установки «верхов», аргументация и терминология, очевидно, заимствованы из программных платформ партий социалистов-революционеров и социал-демократов, но есть и характерные совпадения с «низовой» критикой крестьян. Это в первую очередь неприятие классово-борьбы в деревне, форсирование ее «коммунизации» и вообще всех большевистских экономических экспериментов. Массовость обвинения против коммунистов получили в начале 1919 г., после «поворота к середняку». «Постановления VIII съезда [Советов] о привлечении к строительству середняка затормозило работу волячек, так как население говорило, что раз произошел поворот, то значит действия местных коммунистов в прошлом были неправильны», «после поворота в тактике партии согласно постановлению VIII съезда коммунистам стало работать очень тяжело, и многие нетвердые члены партии стали выходить из ячеек» — эти фрагменты выступлений на III съезде РКП(б) Северо-Двинской губернии (1919 г.) наглядно иллюстрируют ситуацию «поворота» а провинции.⁵⁴ Вообще традицией таких поворотов (не только этого) становилась ограниченная легализация критики и самокритики прежних форм управления. Этим и пытались воспользоваться в условиях уже фактического отсутствия свободы слова в стане все недовольные властью. Можно предположить, что антикоммунистическая направленность этой кампании прежде всего была вызвана тем, что в центре критики оказались не комбедовские формы изъятия хлеба (в начале 1919 г. они были узаконены введением разверстки), а инициированная скорее идеологически, чем практическими потребностями «коммунизация» деревни.

⁵⁴У становление Советской власти и гражданская война в Коми крае. С. 201 — 202.

Последнюю были более склонны связывать с чисто коммунистической, чем с советской или даже с комбедовской практикой.

Обострение военно-политической ситуации в Северо-Западном регионе России своеобразно сказалось на усилении политического значения еще одного института — военных комиссаратов. Сразу же после образования Красной Армии между ею и крестьянами установились напряженные, а иногда и враждебные отношения. Причины здесь были отнюдь не идеологические. Прежде всего это прямой грабеж деревень армейскими частями, в основном в зоне боевых действий. На съезде Хлавицких комитетов бедноты (Холмский уезд Псковской губернии) 6 сентября 1918 г. оратор Арсентьев вынужден был давать «подробное разъяснение о Красной Армии, чем старался снять с армии незаслуженные нарекания, вызванные неблагоприятными поступками железнодорожных, партизанских отрядов и самозванцев».⁵⁵ В докладной записке Я. Фабрициуса о причинах падения Пскова в 1919 г. откровенно отмечалось по поводу одной из дивизий «ненормальное и преступное отношение к крестьянам большинства частей ... которые ... позволяли себе грабить беднейшее крестьянство, отбирая у них последних лошадей, пищевые продукты, деньги, чем ... создавали среди крестьян враждебное отношение к Красной Армии».⁵⁶

Однако все же не грабеж, а ненормированность «официальных» военных тягот были основной причиной неприязни крестьян к армейцам. Какая-то правовая основа здесь практически отсутствовала, вот почему крестьяне с трудом отличали «самозванцев» от постоянно наезжавших комиссаров, часто даже не слышавших друг о друге. Очередность, масштабы, самые формы взимания военных налогов мало напоминали то, с чем сталкивались крестьяне в 1914–1917 гг. и что, возможно, считали справедливым. Особо следует сказать о мобилизации людей. Прежде всего трудности здесь возникали с идеологическим обеспечением призыва. Деревня ориентировалась скорее на патриотические, чем на политические символы, и замена их происходила сложным путем, особенно на северо-западе, где борьба с иностранными войсками перемежалась с чисто российской междоусобицей. Резолюции в поддержку РККА не столь уж редки, но, например, после принятия одной из них (на митинге в Передольской воло-

⁵⁵ ЦГАОРП. Ф. 142. Оп. 6. Д. 237. Л. 45.

⁵⁶ Красная летопись. 1929. № 5(32). С. 99–100.

сти Лужского уезда) в сентябре 1918 г. предложивший ее агитатор, говоря об «общем впечатлении», подчеркивал: «настроение к Советской власти и Красной Армии враждебное». ⁵⁷ В первой половине 1918 г. на армию многие вообще смотрели как на своеобразное вынужденное «отходничество». Я. Фабрициус писал в одном из своих докладов в это время, что «красноармейцы, набранные из местного населения, не могут быть надежными солдатами, стоя на посту у родной деревни... Между красноармейцами Гдовского уезда ходят такие разговоры, что мы, дескать, будем служить только до нового хлеба, а если Советы вздумают производить регистрацию хлеба, то мы повернем штыки в другую сторону». ⁵⁸ Эта тенденция давала о себе знать и позднее. Из Вологодской губернии, например, сообщалось, что «в некоторых волостях население охотно шло на мобилизацию, ввиду тяжелого состояния населения в продовольственном отношении». ⁵⁹ Вообще более охотно, нежели в армию, шли в различные нерегулярные соединения. Здесь сказывались и традиции общинной взаимоподдержки и самообороны, к тому же экономически это не очень обременяло крестьян.

Введение военных комиссариатов на фоне разыгравшихся вокруг армии споров стало поэтому непростым делом. Они были образованы декретом Совнаркома от 8 апреля 1918 г., но формирование их затянулось вплоть до осени. При этом дали о себе знать не только «организационные» трудности. Первоначально задачи комиссариатов ограничивались военно-учетными и учебными обязанностями. Однако, несмотря на разъяснения, кое-кто из крестьян считал их модернизированными полицейскими участками. Еще большее число людей боялось того, что введение военкоматов приведет к унификации и, следовательно, к резкому усилению военно-мобилизационных повинностей. Опасения были настолько велики, что даже целый ряд волостных Советов резко выступил против комиссариатов. ⁶⁰ Ситуация осложнилась тем, что по мере усиления нестабильности в деревне комиссар стал приобретать полномочия военного коменданта района. Его силами в основном и начали подавлять сельские вос-

⁵⁷ ЦГАОРП. Ф. 142. Оп. 6. Д. 283. Л. 4.

⁵⁸ Красная летопись. 1929. № 5(32). С. 257.

⁵⁹ ЦГАОРП. Ф. 142. Оп. 8. Д. 39. Л. 8.

⁶⁰ Сутин Н. Великий Октябрь в деревне на северо-западе России (октябрь 1917–1918 г.). Л., 1959. С. 173–174.

стания и беспорядки. Военный комиссариат явился, таким образом, одновременно символом и столь непопулярных воинских мобилизаций и карательных мер по ликвидации бунтов. Это вернее всего и объясняет тот факт, что во время крестьянских выступлений именно военкоматы прежде всего и даже чаще, чем Советы и райкомы РКП(б), подвергались разгрому.

Военные комиссариаты олицетворяли все же одну, хотя и не самую важную, сторону системы повинностей в послеоктябрьской деревне. Но отношение к ним довольно отчетливо сфокусировало ту подозрительность и недоверие, которые питали многие крестьяне к налоговой политике советских властей. Скажем прямо, об экономическом курсе нового правительства в эпоху военного коммунизма крестьяне в первую очередь судили по нескончаемым реквизициям, по комбедовскому «учету и контролю» и, наконец, по эксперименту с коммунами. Учет и реквизиция хлеба болезненно воспринимались еще и потому, что их трудно было оправдать чисто идеологическими мотивами. Хлеб ведь отнимали и у тех, кто не прибегал к найму рабочей силы, и если борьба с эксплуатацией и ограниченный имущественный передел кое-где могли и не вызывать возражений, то оправдания тотальных «чисток» амбаров представлялись крестьянам малозначащими и неубедительными.

Примечательно, что уже с весны 1918 г. деревня жила в пугливом ожидании грядущих конфискаций. Документы постоянно фиксируют слухи, будоражившие крестьян, а иногда приводившие и к восстаниям. Здесь разговоры и о приказе войскам убирать незрелый хлеб, чтобы не отдать противнику (лето 1918 г.), и о том, что будет отобран новый урожай (сентябрь 1918 г.), и об отправке хлеба в Германию (ноябрь 1918 г.), и т. п. Нервное ожидание предстоящей бури многое объясняет из того, что произошло позднее.

Реквизиция лошадей, сбор «теплых вещей» и взыскание «чрезвычайного революционного налога» — эти три кампании, декретированные сверху осенью 1918 г., вызвали наибольшее возмущение в деревне. Из них изъятие теплых вещей на нужды армии само по себе может быть и не спровоцировало столь бурную реакцию, к ней в целом относились довольно терпимо (прецеденты были и раньше). Но оказываясь в пакете с другими «революционными» актами, да еще в условиях разгула комбедовского произвола и массовых призывов в РККА, оно неизбежно становилось

одной из болевых точек деревни. Показателен здесь отчет о «собрании бедноты» в Бологовском уезде (Новгородская губерния) 17 ноября 1918 г.: «... Т. Удалов прочел проект резолюции о реквизиции теплых вещей и о солидарности с революционным пролетариатом Германии. Как только он кончил читать, поднялась целая буря — рев — "не хотим реквизиции, не надо нам такой резолюции, на что нам Германия"». ⁶¹ Германия, впрочем, здесь упомянута только к слову, оратору же кричали «Ничего не дадим, наслушались ваших песен, давайте хлеба». ⁶²

Для того чтобы принять антиналоговые резолюции, особых усилий прилагать не приходилось. Приведем отчет об одном из собраний, сделанный в Филиппогорской волости (Демянский уезд Новгородской губернии): «При обсуждении вопросов председатель всякий раз старался показать умышленный смысл последних, например, он ставил вопросы так: о сборе с населения теплых вещей для армии, обращаясь к собравшимся, говорил: "кто хочет, чтобы с него сняли последнюю шубу, тех прошу поднять руки" ... или вопрос о чрезвычайном налоге: председатель, обращаясь к толпе, говорил: "кто за то, чтобы Советы взяли последнюю копейку на свои грабительские цели, тех прошу поднять руки" и так далее в этом духе; толпою был вынесен ряд постановлений, из чего усматривается полное неподчинение Советской власти». ⁶³

Хотя при реквизициях и пытались провести «классовый принцип» (особенно при сборе «чрезвычайного налога»), на практике это не всегда удавалось, и, что характерно, сами бедняки иногда смотрели на «реквизиторов» с опаской. ⁶⁴ В том же отчете из Филиппогорской волости так передавали разговоры в деревне о чрезвычайном налоге: «Имущие классы ведут агитацию среди населения, говоря им, что платить налоги не надо, дескать, теперь взыщут с нас, а потом, в другой раз, ведь деньги-то Советам нужны, будут требовать и с бедняков, что я слышал, и масса этому охотно верит». ⁶⁵

Положение усугублялось тем, что крестьяне смутно представляли себе, куда пойдут налоги, а разъяснениям властей верили

⁶¹ ЦГАОРП. Ф. 142. Оп. 8. Д. 129. Л. 138.

⁶² Там же. Л. 142.

⁶³ Там же. Ф. 142. Оп. 2. Д. 354. Л. 15.

⁶⁴ Там же. Оп. 8. Д. 81. Л. 15; Д. 63. Л. 46 об.

⁶⁵ Там же. Оп. 2. Д. 354. Л. 15.

мало. Привычными стали разговоры об отправке изъятого хлеба для «тунеядцев» в городах. К числу «тунеядцев» иногда относили слои рабочих; устойчивость эти слухи получили, видимо, еще и потому, что рабочие составляли основную массу «продотрядников», изымавших хлеб. Утверждая, что «крестьяне Ямбургского уезда в подавляющем большинстве враждебно к нам настроены», побывавший там В. Князев прямо связывал это с тем, что «излюбленными газетами являлись "Маленькая", "Копейка", "Листок", во все горло вопившие о безделии городских рабочих, о их заработках, легкой, веселой жизни и т. д.».⁶⁶ Трудно определить, формировала ли подобные убеждения исключительно пресса, но распространенность они, безусловно, имели. Как сообщал, например, в апреле 1919 г. в ЦК РКП(б) Северо-Двинский губком партии, «приезжая в деревню, приходится ото всех слышать одни и те же ... вопросы ... "Почему рабочие города получают то или иное и больше его, почему рабочие работают меньше, чем мы ..."».⁶⁷

Выше нами отмечены (иногда предельно кратко) лишь основные черты политического мышления крестьян. Они в какой-то мере огрублены и «коллективизированы» — индивидуальное политическое настроение крестьянина всегда своеобразнее, «разветвленнее», тоньше, чем это можно представить в типических характеристиках. Однако изучая типологию общественного сознания и его динамику на макроуровне, мы получаем возможность глубже увидеть их скрытые механизмы, выявить архаические структуры поведения и корреляты политических настроений людей. Вообще уловить и правильно оценить грань между «массовым» и «личным» — труднейшая задача социального психолога. Здесь нет общепринятых подходов, здесь каждый действует, исходя из собственного понимания изучаемой эпохи.

⁶⁶ Там же. Д. 190. Л. 5.

⁶⁷ Переписка секретариата ЦК РКП(б) с местными партийными организациями (апрель — май 1919 г.): Сб. документов. М., 1972. С. 290.

© С. В. Яров, 1995.

Яров Сергей Викторович родился в 1959 г. в Ленинграде. В 1984 г. окончил исторический факультет ЛГУ. Кандидат исторических наук. Младший научный сотрудник Санкт-Петербургского филиала Института российской истории Российской АН. Круг интересов — история, историческая психология.

Ю. В. ГЕРАСИМОВА

**ИКОНОСТАС ПЕТРОПАВЛОВСКОГО СОБОРА
В САНКТ-ПЕТЕРБУРГЕ:
К ВОПРОСУ О СООТНОШЕНИИ
ИКОНОГРАФИИ И ИДЕОЛОГИИ**

Облик Петропавловского иконостаса достаточно необычен по сравнению с обликом иконостасов предшествующей традиции. В отличие от них он состоит из четырех киотов равной высоты. На каждом из них помещена крупная икона (Христос в чине архиерея, апостол Петр — справа, Богородица с младенцем и апостол Павел — слева). По сторонам каждой иконы, в простенках киота, находятся по два образа меньших размеров (в правой части иконостаса — мужские образы — она посвящена Петру I и его небесному покровителю апостолу Петру, в левой — женские, соименные или соотносимые с Екатериной I). Киоты соединены триумфальной аркой, под которой находятся царские врата, выполненные средствами круглой скульптуры. В верхней части иконостаса расположены по вертикали: икона «Апокалипсис. Гл. IV», «Вознесение» и образ Спаса Нерукотворного. Скульптурная группа «Преображение Господне» венчает иконостас.

В иконостасе Петропавловского собора отсутствуют привычные для взора молящихся ряды икон (пророческий, праотеческий, деисусный), имеется лишь неполный праздничный — четыре иконы в верхней части киотов («Рождество Христово», «Сретение» — справа, «Рождество Богородицы», «Благовещение» — слева). Отличает иконостас и непомерно открытый алтарь, что, конечно, не свойственно для прежнего убранства алтарных преград. Однако, несмотря на всю новизну, в архитектуре, скульптуре, а также иконописи иконостаса можно найти обращение составителей иконографической программы (инвенторов) к древнерусской и византийской традициям. Сама система образов, надписи, вырезанные на иконостасе, — все это имеет корни в предшествующей царской иконографии, панегирической литературе конца XVII — первой четверти XVIII в. и, безусловно, в древнерусской политической и богословной мысли.

Обратимся к иконографии тех икон, которые должны были напоминать о дарителе и основателе собора — Петре I.

Все персонажи, представленные на иконах в простенках киотов, как мы полагаем, проясняют смысл центральной иконы, образуя по всем законам построенную эмблему в духе искусства барокко. Заметим, что все четыре самые крупные иконы иконостаса, находящиеся на киотах, имеют надписи либо внизу, как на иконах Христа и Богоматери, либо на свитках, как на иконах апостолов Петра и Павла, что было неотъемлемой структурной частью эмблемы.¹ На главной иконе первого правого от царских врат киота представлен Христос в чине священника, торжественно восседающего на троне. Литературным сюжетом для возникновения иконографического извода Христа-священника послужил апокриф о Христе-священнике, возникший в среде иудо-христиан, так как, по иудейским понятиям, в Мессии сочетались достоинства царя и иерея.² Иконография Христа-священника бытовала с XI–XII вв., позднее, как проникает, заметила Е. Я. Осташенко, Христа-священника «изображали в образе архиерея, что было аналогично изображению Христа-царя».³ Облачение Христа — это царские одежды, которые особенно известны по парсунным портретам (вспомним портрет Федора Алексеевича 1680 г., приписываемый Ивану Безмину, портрет Алексея Михайловича «в большом наряде» неизвестного мастера 70-х годов XVII в.). Различие в единственном: цари носили на груди крест, а панагия, которую мы видим на иконе, — знак достоинства духовного лица высокого сана.

С чем же связано, что на Руси получило столь широкое признание именно такое изображение Христа? Начиная со второй половины XVII в. были злободневны споры о том, следует или не следует «в лицо» прославлять живого царя больше, чем «святых». Для современников личность царя Алексея Михайловича не только была источником «веры» и «правды», но и представлялась вместилищем «премудрости».⁴

И Петра Великого современники воспринимали как «земного

¹ Морозов А. А., Софонова Л. А. Эмблематика и ее место в искусстве барокко // Славянское барокко. М., 1979. С. 18.

² Айналов Д. В. Новый иконографический образ Христа // *Seminarium Kondarogianum*. Прага, 1928.

³ Осташенко Е. Я. Об иконографическом типе иконы «Предста царица» Успенского собора Московского Кремля // Древнерусское искусство. Проблемы и атрибуции. М., 1977. С. 175.

⁴ Робинсон А. И. Борьба идей в русской литературе XVII века. М., 1974. С. 89.

Бога». Имея в виду Петра I, А. Нартов изъяснял горячую любовь к «нашему земному Богу».⁵

В XVIII в. царя начинают называть помазанником и Христом; сближение царя с Христом, по определению Б. А. Успенского и В. М. Живова, достаточно наглядно выступает в тестах, посвященных полтавской победе: Петр именуется Христом, Мазепа называется Иудой, а сподвижники Петра — апостолами.⁶ С упразднением патриаршества Петр I присваивает себе функции патриарха, став главой церкви, что также имеет непосредственное отношение к сближению царя с Богом.⁷

Икона имеет надпись. Это двустрочный текст, обрамленный картушем из стилизованных листьев аканта: «Мною цари царствуют и сильные пишут правду». Эти строки взяты из Книги притчей Соломоновых (Притч. 8, 15). В царствование царевны Софьи панегиристы охотно цитировали в своих произведениях эти строки. Обращение к ним в связи с царской темой найдено нами в следующих произведениях: вторая редакция «Книги желательного приветство мудрости» Кариона Истомина,⁸ похвальное слово братьев Лихудов ко дню ангела царевны Софьи. Использовались эти стихи и Феофаном Прокоповичем, например, в слове «О власти и чести царской яко от самого Бога учинена есть и како почитати царей», произнесенном им на Троице-Петровском соборе на Петроградской стороне в 1718 г.⁹ К цитированию данного отрывка Феофан Прокопович прибегает и в трактате «Правда воли монаршей»,¹⁰ только слово «Мною» заменено им на слово «Бог» («Богом бо цари царствуют и сильные пишут правду»), что, впрочем, не изменило смысла строки. Нам не удалось най-

⁵ Там же. С. 144.

⁶ Успенский Б. А., Живов В. М. Царь и Бог: Семиотические аспекты сакрализации монарха в России // Языки культуры и проблемы переводимости. М., 1987. С. 77.

⁷ Там же. С. 93.— Об идее святого царя и монарха как земного Бога см.: Ваehr St. L. The Political icon in seventeenth and eighteenth century Russia // Russian Literature Triquarterly. Ann Arbor, 1988. № 21.

⁸ Браиловский С. Н. Один из пестрых XVII столетия. СПб., 1902. С. 427–428; см. также: Истомин К. Памятники общественно-политической мысли в России конца XVII в. // Литературные панегирики / Под ред. В. И. Богданова. М., 1983. С. 55–59.

⁹ Феофан Прокопович. Сочинения / Изд. и подгот. текста И. П. Еремина. М.; Л., 1961. С. 83.

¹⁰ Гурвич Г. «Правда воли монаршей» Феофана Прокоповича и ее западноевропейские источники. Юрьев, 1915. С. 9.

ти икон, гравюр или лубочных картинок XVII в. с изображением Христа в чине архиерея, которые сопровождалась бы приведенными строками из Книги притчей Соломоновых. Однако мы полагаем, что в данном случае икона из Петропавловского собора принималась за своего рода иконографический канон. Укажем на три подобных памятника: икона (деисус) «Царь Славы» из фондов ГРМ (ЖБ-822), ныне она находится во Владимирском соборе, и две конклюдии, или богословских тезиса, 1743 г. работы А. Зубова и 1744 г., исполненный Сильвестром Кулябкой. Обе гравюры посвящены коронованию императрицы Елизаветы Петровны.¹¹

Выбранная инвентором иконографической программы иконография для местного образа Христа наиболее удачна для представления тезиса о царе-священнике, что подтверждают и иконы царей израильских, избранных Богом, помещенные в простенках киота (Давид, Соломон, Иосафат и Иезекия) и над ним (Мельхиседек и Моисей). Некоторые из персонажей киота были прообразами Христа в различных ипостасях: Иисуса как пастыря — Давид, как ходатая между Богом и людьми — Моисей, как первосвященника и царя — Мельхиседек и Соломон.¹²

Насколько мы можем судить по изученным целногравированным изданиям, иконографическим источником для написания ветхозаветных царей (Давида, Иосафата, Иезекии, Мельхиседека) была только Библия Пискатора.¹³ Это издание обладает самой полной галереей ветхозаветных царей, которые представлены в рост, и благодаря крупному формату издания были пригодны для использования в качестве иконописных подлинников.¹⁴ По отношению к Библии Пискатора они представлены в зеркальном отображении. Общей чертой всех пяти икон (Мельхиседек, Давид, Соломон, Иосафат и Иезекия) является их фон — белеющий

¹¹ Воспроизведение упомянутых богословских тезисов см.: Ровинский Д. А. Подробный словарь гравированных портретов. СПб., 1887. Т. II. С. 953–954; 957–958.

¹² О христе верховном — первосвященнике см.: Библейский словарь. Издание пастора Б. Геце. Варшава, 1938. С. 515–516.

¹³ Давидова И. Л. Основные проблемы генезиса «нарышкинского стиля». Рукопись, депонированная в Институте научной информации по общественным наукам АН СССР от 7.V.1978 г. за № 2222. С. 42–43.

¹⁴ Страницы приводим по экземпляру, хранящемуся в отделе эстампов ГПБ: *Theatrum Biblicum tabulis*. Amsterdam, Nicolo Piscatore. 50-е годы XVII века. 1614. Л. 149 — Давид; Л. 151 — Иосафат; Л. 153 — Иезекия.

на заднике силуэт города. Совершенно очевидно, что архитектурный пейзаж был позаимствован из Пискаторовой Библии, но не с тех страниц, где находятся ветхозаветные герои, а с других, что доказывает, как творчески подходил инвентор к иконографическому источнику.

С библейскими царями Давидом, Соломоном, Моисеем, Иосафатом и Иезекией (Езекией) современники неоднократно сравнивали Петра I. В «Слове на погребение Петра I» Феофан Прокопович называет императора русским Давидом и Соломоном («пастырское искусство и изряднейшее во всем исправление»), а также Моисеем, указывая на то, что Петр I, как и ветхозаветный пророк, был создателем многочисленных законов.¹⁵ Петр, добавим, сделал то же, что и библейский Соломон: построил новую крепость и возвел в ней храм.

Во втором действии пьесы «Образ победоносия», написанной в 1704 г., сказано, что Иезекия — это Петр Великий. Борьба благочестивого Иезекии против «Нашествия супостатов» напоминала о победоносной войне против шведов.¹⁶

Мы полагаем, что расположение икон Давида и Соломона должно следовать рисунку 1727 г.: внизу справа — образ Давида, слева — Соломона, но не наоборот, как было перед нынешней реставрацией. При последнем размещении нарушается хронология ветхозаветной и русской истории, воплощенная в иконостасе. Только при первоначальном размещении образов Давида и Соломона они будут обращены к Христу. Мотивом, объединяющим образы первого киота, являются атрибуты царского достоинства (короны и скипетры) и ритм жестов.

Две иконы каждого киота — житийные. Одна, большая, имеет форму эллипса и входит в неполный праздничный ряд, другая украшает нижнюю часть киота и заключена в прямоугольную раму.

В первом разбираемом нами киоте праздничная икона — «Рождество Христа», а вторая икона христологического цикла написана на сюжет Богоявления или Крещения.

Иконографическим источником для иконы «Рождество Христа», так же как и для аналогичной иконы из церкви Покрова

¹⁵Феофан Прокопович. Соч. С. 34.

¹⁶Ранняя русская драматургия. XVII — первая половина XVIII в. Пьесы школьных театров Москвы. М., 1974. С. 519.

в Филях, послужило Евангелие Наталиса.¹⁷ Но иконописец иконы Петропавловского иконостаса заимствовал иконографические детали не из гравюры на сюжет Рождества Христа, а из гравюры «Поклонение волхвов». Иконописец следовал общей композиционной схеме гравюры. Это и молитвенная поза коленопреклонной Богородицы, и младенец Христос, находящийся прямо в центре всей композиции, излучающий сияние, и склоненные справа волхвы, с интересом смотрящие на младенца. Представленное на иконе мистериальное действие происходит под каменными сводами, очертание которых тоже навеяно гравюрой из Евангелия Наталиса. Но мастер нашей иконы творчески подошел к своему иконографическому подлиннику. Иконописец не переносит на икону склоненного над младенцем Иосифа с молитвенно сложенными руками. На иконе фигура Иосифа, стоящего за Богородицей, а не рядом с волхвами, как на гравюре, выражает смятение и глубочайшее удивление от увиденного.

В самом низу киота — икона «Крещение», или «Богоявление» (написанная заново в 30-х годах XIX в.), вписывающаяся в апокриф о Христе-священнике (так же как Предтеча установил крещение, так и Христос установил таинство Евхаристии), развиваемом образами этого киота.

Царская символика (мотив двери, ключей и того, кто их отпер) получает толкование на северных дверях иконостаса в образе ветхозаветного судии Самсона, несущего врата Газы. Кроме того, эта икона связывает в символическом отношении, порождая единый круг ассоциаций, образы правой и левой части иконостаса.

Рисунок-схема содержит следующую подпись к иконе Самсона: «Самсон врата градские на себе носяще, он образ победителя Христа. Царствует яко (неразборчиво) судия израилев». Надпись «Судия Израилев» воспроизведена на иконе вокруг головы Самсона, словно образуя нимб. Аллегория победы Петра над шведами, представляемая в образе Самсона, раздирающего пасть льву, была широко известна.

Но вот изображений Самсона, несущего городские врата, нами ни в росписях триумфальных врат, ни в гравюре петровского времени обнаружить не удалось. Вероятно, изображение Самсона, раздирающего пасть льву, как аллегория побед Петра была

¹⁷Евангелие Наталиса. Научная библиотека Эрмитажа. Р.К.З. 4.3.52987.

принята для светского искусства, введение его в сакральную живопись было бы некорректным.

В этом подвиге Самсона, ветхозаветного прообраза Христа, видели указание на таинственное воскресение Иисуса.¹⁸ С перенесением врат, как мы полагаем, связана мысль о создании нового города или об изменении столицы, ведь не случайно над северной дверью иконостаса помещена икона «Царь Константин», основавшего Новый Рим — Константинополь.

В христианском богословии врата и дверь сравнивались с Иисусом, через которого праведники могут войти в рай. В круге идей, заключенных в иконографии памятника, ключи и дверь занимают особое место. Ключи, перекрещенные бородками вниз, венчают семистолпный храм в скульптурной композиции царских врат, являются атрибутом апостола Петра, небесного покровителя города, а также одним из многочисленных атрибутов основателя столицы императора Петра. Можно найти много сравнений Петра с открывателем всякого рода дверей и врат, которые олицетворяли часто вражеские крепости. Одно из таких самых витиеватых сравнений — в слове Гавриила Бужинского «Ключ дому Давидову» 1719 г. «Яко даде ключаря благополучно царствующего Благочестивейшего монарха Петра Первого, иже тако благоразумно ключом сим отверзает, яко на нем исполняются слова пророческие: "Отверзает и не будет затворяющего, затворяет и не будет отверзающего".¹⁹ И, наконец, образ Самсона, несущего городские врата, перекликается с иконой «Пророк Иезекия», которому явилось видение — затворенная дверь, занимающая южные двери иконостаса.

Для образа Самсона, как мы установили, иконографическим источником была уже гравюра не из голландского целногравированного издания, а из немецкого — Библии Вейгеля.²⁰

И если на иконе северных врат иконостаса был аллегорически, с помощью ветхозаветных символов, представлен сам процесс основания нового города, то образ персонифицированного божества, направляющего и осеняющего своим благословлением это деяние, — это икона царя Константина. Образ царя Констан-

¹⁸Didron M. Manuel d'icographie chrétienne. Paris, 1844. С. 104.

¹⁹Бужинский Г. Полное собрание поучительных слов. М., б. г. С. 136–137.

²⁰Библия Вейгеля. Аугсбург, 1695. — Нами привлекался экземпляр, хранящийся в отделе эстампов ГПБ.

тина едва ли не зеркальное отражение иконы Христа. Правда, иконописец или иконограф изменили бы себе, если б не вдохнули в этот канон некоторую долю различия: иной рисунок узора царского облачения Константина и цвет державы, на груди же его охранный нагрудный крест, а не панагия, как у Христа.

Думаем, что весь пафос изображения Константина связывался инвентором программы не с крестом, явившимся в видении императору, а с получением им «императорского достоинства не от человека, яко Павел принял свой звание, но от Бога, став апостолом во царях».²¹ Царская и княжеская святость будет ярко запечатлена в симфонии образов второго киота (святые Борис, Глеб, князь Владимир, Александр Невский и царевич Дмитрий).

Подчеркнутое внимание к культуре Константина и Елены обычно исходило, как и в нашем случае, от верхов русского общества и связывалось с «высшими государственными претензиями».²² Хотя уже во фресковых циклах Софии Киевской и Софии Новгородской есть образы Константина и Елены, но в дальнейшей художественной традиции иконы и фрески, посвященные им, встречаются достаточно редко. Только в конце XVII в. их изображения становятся среди излюбленных в репертуаре мастеров, украшавших царские хоромы и Грановитую палату.²³ Крест Константина в русской традиции не был популярен, «она вплоть до конца XVII в. уклонялась от его использования, теряя средство адекватного изображения христианской агрессии».²⁴ Реалиям, связанным с именем Константина, при Петре была придана во многом иная направленность, чем бытовавшая раньше в русской традиции. В геральдике, эмблематике, гравюре и светской живописи Петровской эпохи начинает широко использоваться крест Константина.²⁵ Это изменение культурной традиции было связано с постоянно происходившими при Петре I войнами и его

²¹ Булгаков С. Месяцеслов и триодион. Харьков, 1895. С. 51–52.

²² Плюханова М. Б. Средневековая символика власти: крест Константинов в русской традиции // Труды по русской и славянской филологии: Литературоведение. Тарту, 1987. С. 150.

²³ Забелин И. Е. Домашний быт русских царей в XVI и XVII столетиях. Книга первая. Государев двор или дворец / Сост., вступ. ст., примеч. А. Н. Сахарова. М., 1990. С. 216, 234, 262 (Историко-литературный архив).

²⁴ Плюханова М. Б. Средневековая символика власти ... С. 164.

²⁵ Вилинбахов Г. В. Государственная геральдика России конца XVII—первой четверти XVIII века (К вопросу о формировании идеологии абсолютизма): Автореф. канд. дис. Л., 1982. С. 16.

стремлением к расширению границ государства.

Над иконой царя Константина вырезан отрывок из 47-го псалма: «Мне Бог основа и век». Слова этого псалма читались на службе в дни поминовения Страстей и Воскресения Спасителя, напоминая об основании церкви Христовой (создание церкви как института запечатлено в скульптуре царских врат, следующей тексту девятой притчи из Книги притчей Соломоновых: «Премудрость созда себе храм и утверди столбов седм»).

Нам трудно указать на источник иконы царя Константина. Здесь западноевропейские цельногравированные издания не могли бы выручить: образ византийского императора не привлек внимания граверов. В лицевых гравированных святцах Григория Тепчегорского,²⁶ обладавших обширной галереей как русских, так и общехристианских святых. Константин и Елена, в отличие от нашей иконы, представлены с крестом и имеют мало сходства с иконой. Вероятнее всего, икона писалась под влиянием иконографии ветхозаветных героев из Библии Пискатора (фон иконы, абрис фигуры).

На втором правом от царских врат киоте образы русских святых. Снова обращаемся к рисунку-схеме 1727 г., чтобы отметить несоответствие расположения икон, которое наблюдалось до недавнего времени. На рисунке иконы великих князей и царевича Дмитрия размещены в простенках киота, согласно времени их правления, слева направо. В нижнем ряду слева князь Борис, справа — Глеб. Из рисунка следует, что праздничная икона второго киота — это икона «Сретение», тогда как после реставрации 1956 г. был помещен образ «Благовещения», что не отвечает всей богословской программе второго киота, несущего в себе мысль об апостольской жертве. Главным образом киота является икона апостола Петра, небесного патрона Петра Великого. Он изображен в момент сошествия на него Святого Духа. Жест его рук повторяет жест рук Христа и императора Константина, в правой он держит свиток, а в левой — ключи от рая. Возможно, левой рукой апостол Петр и указывает на святое место, где находится или будет находиться Петербург. «Частое наименование Петербурга "парадизом" Петром и близким к нему людьми могло

²⁶ Святцы Григория Тепчегорского издавались дважды: в 1713–1714 гг. и в 1728–1729 гг. Это 12 листов с гравюрами святых на каждый день месяца (о Тепчегорском см.: Алексеева М. Гравюра петровского времени. М., 1990. С. 93–94).

означать не просто похвалу избранного места, а указание на его святость».²⁷ Огромное грозное небо, изображенное на иконе, приковывает внимание к сошествию с небес Святого Духа, несущего Петру богодуховные слова, запечатленные на его свитке. На свитке, который держит апостол Петр, как нам удалось прочитать, нанесен текст из второй главы первого соборного послания: «... повинитесь всякому человеку господу ради: аще царю, яко преобладающему, аще ли же князем, яко от него посланным во отмщение убо злодеев в похвалу же благотворцем...» Этот же отрывок из второй главы первого соборного послания апостола Петра использует в своем «Слове о власти и чести царской» Феофан Прокопович.²⁸

Известно, что и равноапостольный Владимир тоже выступал в качестве одного из «вариантов» Петра. Так, Феофан Прокопович в своей трагедии «Владимир» придал крестителю России черты Петра.²⁹ Ликвидация патриаршества была одной из причин того, что придворные панегиристы могли видеть в Петре преобразователя русской церкви, ее обновителя.

Почти все святые, изображенные на иконах и правой, и левой частей иконостаса, начиная с Бориса и Глеба, были очень почитаемы и в русской, и в римско-католической традициях. Их выбор свидетельствует, как мы полагаем, о стремлении инвентора иконостаса создать некий общехристианский пантеон святых, что в русле претензий на господство в христианском мире выглядело вполне закономерно.

Святые Владимир, Борис, Глеб и Александр Невский находятся не только в кровном родстве, но в духовно-умозрительном. Поясним: равноапостольный Владимир не пользовался общецерковным почитанием, пока в день его кончины, 15 июля, Александр Ярославич не одержал победу на Неве. Но в ночь же перед битвой было видение воину Пелгусию — святые Борис и Глеб явились в ладье посреди гребцов, положив руки на плечи друг другу. «Брате Глеб, — сказал Борис, — вели грести, да по-

²⁷Лотман Ю. М., Успенский Б. А. Отзвуки концепции «Москва — третий Рим» в идеологии Петра Первого // Художественный язык средневековья. М., 1982. С. 241.

²⁸Феофан Прокопович. Соч. С. 88.

²⁹О сопоставлении святого Владимира и Петра Великого см.: Софрова Л. А. Трагедия Феофана Прокоповича «Владимир» // Русская литература. Л., 1989. № 3. С. 149.

можем сроднику нашему Александру». ³⁰ Святые «страстотерпцы» ³¹ Борис и Глеб в русской агиографии стоят во главе небесных сил, обороняющих русскую землю.

Образ Александра Невского — это пример изменения дравне-русской традиции изображения святого, ставшего одним из покровителей Петра, а главное Петербурга. Мощи Александра Невского, перенесенные по приказанию Петра в июле 1710 г. в Александро-Невский монастырь, стали первой священной реликвией Санкт-Петербурга. Петром был изменен и день памяти святого. Его стали отмечать 30 ноября в день заключения Ништадского мира. Вновь написанная служба святому «тонет в творении Гавриила Бужинского во славу победы в Северной войне». ³²

Александра Невского в XVI–XVII вв. (канонизирован он в 1547 г.) писали в образе подвижника, благочестивого монаха-схимника, каковым, с точки зрения церкви, должен был предстать родоначальник правящей династии московских великих князей. ³³ Хотя был известен и другой иконографический извод изображения Александра Невского, правда, немного менее распространенный, чем первый, — это новгородская редакция, где великий князь, подобно Георгию-победоносцу, представлен на коне в военных доспехах. Но 15 июля 1724 г. постановление Синода предписало изображать Александра Невского в одеждах великокняжеских, а не монашеских. ³⁴ Как отмечает М. А. Шляпкин, большинство изображений, выполненных согласно новой иконографии, сводилось к написанию его в рыцарских доспехах, горностаевой мантии и шапке из горностаевого меха с крестом. ³⁵ Все это убранство, кроме шалки с крестом, мы видим на нашей иконе. Исследователь объясняет новый костюм великого князя сла-

³⁰ Булгаков С. Месяцеслов ... С. 75.

³¹ См. о культуре Бориса и Глеба: Федотов Г. П. Святые Древней Руси/ Предисл. Д. С. Лихачева, А. В. Меня. Комментар. С. С. Бычкова. М., 1990. С. 40–51.

³² О «Службе на воспоминание мира со святыми» и «Службе святому князю Александру Невскому» см.: Спасский Ф. Г. Русское литургическое творчество (по современным минеям). Париж, 1951. С. 69–70, 149.

³³ Коробко О. А. Редкая иконография некоторых памятников православной культовой живописи в коллекции Музея истории религии и атеизма// Музей в атеистической пропаганде. Л., 1984. С. 114.

³⁴ Там же. С. 115.

³⁵ Шляпкин И. А. Иконография святого благоверного великого князя Александра Невского. СПб., 1915. С. 19.

бостью русской археологии, которая позаимствовала облачение Александра Невского из польской традиции. Однако трудно согласиться с этим выводом в контексте образов нашего памятника. В горностаевую мантию облачен и Соломон, она едва заметна на плечах князя Глеба. Известно изображение самого Петра I в римской мантии. На медалях в честь коронации Екатерины в 1724 г. «Петр запечатлен в римской одежде под балдахином стоящий — римская одежда явно связана с императорским титулом ...». ³⁶ Горностаевую мантию впервые стали носить императоры священной римской империи. Использование императорской одежды в иконографии святых, не обладавших императорским титулом, — это желание представить в прошлом ростки того, что распустилось сейчас, тем более обоснованно было облачить в нее покровителя Петербурга, который первый начал отвоевывать земли, где позднее основал свой «парадиз» Петр.

³⁶ Лотман Ю. М., Успенский Б. А. Отзвуки ... М., 1975. С. 246. Примеч.

© Ю. В. Герасимова, 1995

Герасимова Юлия Викторовна родилась в 1964 г. в Ленинграде. В 1989 г. окончила исторический факультет ЛГУ. Библиограф сектора древнерусской литературы Пушкинского дома. Круг интересов — искусствоведение.

1. Introduction

2. Methodology

3. Results

4. Discussion

5. Conclusion

6. References

7. Appendix

8. Bibliography

9. Index

10. Glossary

11. Acknowledgements

12. Author's Note

13. Contact Information

14. Declaration of Interest

15. Funding Source

16. Data Availability Statement

17. Ethics Statement

18. Conflicts of Interest

19. Author Contributions

20. Correspondence

21. Peer Review History

22. Copyright

23. Open Access Statement

24. Terms and Conditions

25. Disclaimer

26. Privacy Policy

27. Cookies Policy

28. User Agreement

29. Privacy Notice

30. Contact Us

Монография в номере

Е. Н. Некрасова

СЕМЕН ФРАНК

Монография знакомит с творчеством одного из крупнейших русских мыслителей XX в. Семена Людвиговича Франка. Фундаментальность метафизических проблем, блеск философских интуиций, яркий образный язык — все это привнесено в философию Франка. В монографии рассматриваются основные направления его творчества: философия культуры, философия истории, философия искусства, философия религии, философия права. В заключение приводятся некоторые мысли Франка о будущем России.

ПРЕДИСЛОВИЕ

Семен Людвигович Франк, по признанию его современников и последователей, является одним из наиболее крупных русских мыслителей XX столетия и в то же время — продолжателем мощной философской традиции, идущей от Платона и неоплатоников через Мейстера Экхарта и Николая Кузанского, — апофатической традиции в богословии и философии. Работы С. Франка поражают своей систематичностью, глубиной, необыкновенным литературным даром автора. Они не просто повествуют о сложнейших философских проблемах, но обладают огромной эвристической силой, будят мысль, прививают навыки самостоятельного мышления. Его творчество является ярким опровержением культивируемого у нас предрассудка, согласно которому русская философия есть нечто ущербное, неполноценное, неразвитое в сравнении с великой русской литературой. Франк — оригинальный, самобытный мыслитель. В его трудах предвосхищены некоторые последующие течения европейской мысли. Конечно, в определенном смысле он не только русский, но и европейский мыслитель, после его высылки из России он много и плодотворно работал на Западе, стал широко известен мировой философской общности, выпускал книги на европейских языках. Но в сущности он всегда оставался истинно русским человеком, глубоко связанным с русской историей, русской духовной традицией, с очаровательной мистикой православия, с русским искусством. То, что он писал о Пушкине, можно без колебаний отнести и к нему самому: «... характерное для Пушкина сочетание трагизма с духовным покоем, мудрым смирением и просветленностью более всего типично для русского духа. Его трагизм есть не мятеж, не озлобление против жизни, а тихая примиренная скорбь, светлая печаль» [90, с. 481].

Более всего Франка занимала проблема человека, исследования причин экзистенциального кризиса, произошедшего на пе-

реломе двух эпох, крушение в результате «октябрьского переворота» 1917 г. и его трагических последствий всевозможных миров, абстрактных гуманистических ценностей, поверхностно-просветительского понимания личности.

Анализ личности, ее внутреннего мира, онтологии этого мира, связи человека с бытием, с Богом, проявления человеческого бытия в творчестве, искусстве, морали, религии — проделан в работах Франка с такой глубиной и тщательностью, с таким блеском философской интуиции, что, несомненно, выделяет его в ряду таких исследователей человека, как его русские единомышленники — Н. А. Бердяев, Л. И. Шестов, С. Н. Булгаков, И. А. Ильин и др., как выдающиеся западные мыслители XX в. — Э. Гуссерль, М. Хайдеггер, М. Шелер, М. Бубер и др.

Изучение наследия Франка особенно важно в том отношении, что сегодняшняя духовная ситуация в России напоминает ту атмосферу экономического, культурного и экзистенциального кризиса, в которой жили и работали отечественные мыслители первых десятилетий XX столетия. Анализ причин этого кризиса, проведенный ими, уровень философского осмысления духовной ситуации эпохи, положения человека, его основных отношений — к обществу, к государству, к природе, к Богу — пути преодоления отчуждения личности от своих бытийственных корней — все это дает нам высочайшие образцы стиля и способов философствования. Этим определяется насущная потребность в тщательном исследовании доставшегося нам наследия, необходимость осмыслить опыт своих духовных предков, понять самих себя, осознать свои нынешние проблемы и противоречия.

В своей работе «Непостижимое» Франк приводит слова Гёте о «тайном лучшем знании», в противоположность господствующим мнениям. Все существо русского мыслителя было проникнуто этим «знанием». Книги и статьи Франка — всего лишь небольшая часть айсберга, поднимающаяся над поверхностью. Истинная же суть природы философа, по словам его сына В. С. Франка, всегда находилась в глубинах, не доступных даже для самых близких людей.

Первичная интуиция Семена Франка — «то неповторимо-индивидуализированное слово Божие, которое было дано ему, — оставалась до конца неизъяснимой. И все напряженное творчество ... было попыткой изъяснить это несказанное откровение на скудном человеческом языке» [126, с. 1].

1. ЭТАПЫ ЖИЗНИ И ТВОРЧЕСТВА С. Л. ФРАНКА

Семен Людвигович Франк родился в Москве 16(29) января 1877 г. в семье врача. Его отец, Людвиг Семенович, переселился в Москву из Западного края во время польского восстания 1863 г. За доблесть в бою (уход за ранеными под огнем неприятеля) в русско-турецкой войне 1877—1878 гг. он был награжден орденом св. Станислава. После его смерти в 1882 г. наставником Франка стал дед, М. М. Россиянский, один из основателей еврейской общины в Москве в 60-х годах, он выучил внука древнееврейскому языку, читал с ним Библию, много рассказывал об истории еврейского народа и истории Европы. Свое христианство Франк далее всегда осознавал как наслоение на ветхозаветной основе, как естественное развитие религиозной жизни его детства. «В детстве, — писал он, — я непоколебимо твердо верил в личного Бога и молился Ему, а вместе с тем, вглядываясь в бездонную глубину неба, ощущал Его сквозь нее и в ней. Под конец жизни я возвращаюсь примерно к тому же. Бог есть для меня лично-подобное, схожее со мной существо и начало — глубочайшая, вечная, совершенная сущность личности — и, вместе с тем, глубочайшая первооснова всяческого бытия. И религиозная вера для меня — доверие к бытию» [126, с. 4].

Вторым человеком, оказавшим большое влияние на мировоззрение Франка в пору его юности, был его отчим В. И. Зак. Проведший свою молодость в революционно-народнической среде, он ввел Франка в идейный мир русского народнического социализма и политического радикализма. Первой «серьезной» книгой, которую по указанию В. И. Зака прочел Франк, была работа «Что такое прогресс?» Н. К. Михайловского. Затем он познакомился с трудами Н. А. Добролюбова, Д. И. Писарева, П. Л. Лаврова и др.

«По словам нашей матери, — вспоминает брат Франка Л. В. Зак, — С. Л., будучи еще совсем маленьким, поражал своей тихостью и серьезностью, любил садиться на маленькую скамеечку (тогда старые люди имели скамейки для ног) с книжкой и читать целыми часами. Когда С. Л. был еще молодым человеком, он внушал величайшее уважение и матери и моему отцу (отчиму С. Л.); я не помню случая, когда мои родители хотя бы на мгновение изменили этому своему чувству... Такое отношение родителей к сыну — нечто весьма необыкновенное. Это инстинктивное ощущение духовного богатства и то уважение, которое

вызывал сам внешний его облик, сменялось восхищением, когда собеседнику С. Л. открывалась чисто интеллектуальная его сущность и подозреваемые духовные богатства становились конкретным миром его знаний, размышлений и выводов» [126, с. 17 — 18].

В 1887 г. Франк поступил в гимназию при Лазаревском институте восточных языков.

В 1892 г. семья Франка переехала в Нижний Новгород. В старших классах нижегородской гимназии он примкнул к кружку, в котором изучался зарождавшийся тогда в России марксизм, и сблизился с группой радикальной интеллигенции. Под влиянием этого гимназического кружка Франк находился и первые два года своей студенческой жизни в Московском университете, на юридический факультет которого он записался весной 1894 г., окончив с золотой медалью Нижегородскую гимназию. Лекции он почти не посещал, а занимался прежде всего кружковыми дебатами по вопросам социализма и политической экономии, а также «революционной деятельностью» в конспиративных кругах зарождавшейся в то время социал-демократической партии. Ходил в Сокольники «пропагандировать» рабочих, переодетый в штатское платье, чтобы студенческая форма не привлекала внимания.

Но уже в 19 лет Франк отошел от активной революционной деятельности, а лет через пять теоретически вообще преодолел для себя марксизм. Таким образом, сложившееся мнение, согласно которому в ранние годы своей деятельности Франк был «видным марксистом», не соответствует действительности.

В 1898 г. Франк получил свидетельство об окончании восьми семестров, а государственные экзамены отложил на год. Весной следующего года после студенческих волнений в Университете был арестован и выслан из Москвы на два года без права проживания в университетских городах. Он уехал к своим родным в Нижний Новгород, а осенью — в Германию, где слушал лекции по политической экономии и философии. Весной 1901 г. Франк вернулся в Россию, держал государственный экзамен в Казанском университете и получил диплом I степени.

Интерес к философии вызревал у Франка постепенно. Вслед за марксизмом он увлекся неокантианством, но по-настоящему философия захватила и очаровала его после прочтения «Так говорил Заратустра» Ф. Ницше. «... С этого момента, — писал Франк, — я почувствовал реальность духа, реальность глубины в моей собственной душе — и без каких-либо особых решений моя

внутренняя судьба определилась. Я стал "идеалистом", не в кантовском смысле, а идеалистом-метафизиком, носителем некоего духовного опыта, открывшего доступ к незримой внутренней реальности бытия» [126, с. 8].

В определенном смысле, полагал Франк, это был поворот от отцов-шестидесятников и семидесятников к дедам-идеалистам 30—40-х годов. Но это был также поворот к еще более ранним истокам—к христианству. Из группы молодых ученых, которые в начале века преодолели позитивизм и материализм, трое—С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев и С. Л. Франк—стали идейными вдохновителями того религиозно-философского ренессанса, который поднял русскую философию XX столетия на качественно новую ступень.

С 1901 по 1905 гг. Франк много читал и занимался переводами. В частности, он перевел «Прелюдии» В. Виндельбанда, «Историю новой философии» К. Фишера, «Речи о религии к образованным людям» Ф. Д. Шлейермахера. Революцию 1905 г. Франк пережил в Москве, в октябре принимал участие в работе I съезда партии кадетов. В том же году переехал в Петербург, где совместно с П. Б. Струве редактировал, один за другим, несколько крупных журналов—«Полярная звезда», «Свобода и культура», «Русская мысль» (последний просуществовал более 10 лет), а также сотрудничал в журналах «Новый путь» и «Вопросы жизни», которые редактировались Н. А. Бердяевым и С. Н. Булгаковым.

А. В. Карташев, вспоминая о своих встречах с Франком в редакции журнала «Вопросы жизни», писал, что он не переставал удивляться исключительно впечатлению, которое оставляла крупная, рослая фигура С. Л. Франка: «Медлителен, неговорлив, с тихим голосом. Бесстрастен, нерезв, нешутлив. Выразительно, лучисто улыбался лишь своими большими выпуклыми глазами. Казалось: вот такой был Адам. Такова порода первых восточных людей. Что-то по природе почтенное, даже величественное» [126, с. 69].

В те же годы Франк осознал себя христианином и предопределил свое крещение. После Манифеста 17 апреля 1904 г. о свободе совести и Конституции 17 октября 1905 г. пали одно за другим моральные препятствия для иноверцев принимать православие. Никто уже не мог впредь упрекнуть крестившегося, что это делается ради карьеры: для права на государственную службу.

К январю 1906 г. относится начало педагогической деятельности Франка. Он читал лекции на различных курсах и в частных высших учебных заведениях.

5 июля 1908 г. Франк женился на Татьяне Сергеевне Барцевой, одной из своих слушательниц на курсах при гимназии Стоюниной.

В 1909 г. Франк стал одним из авторов «Вех», которые имели шумный успех.

Осенью 1912 г. Франк стал приват-доцентом Петербургского университета. С весны 1913 г. до лета следующего года он находился в научной командировке в Германии, где написал книгу «Предмет знания. Об основах отвлеченного знания» (1915), принесшую ему славу. В качестве магистерской диссертации эта работа была защищена в мае 1916 г. В 1916 г. им была написана и в 1917 г. издана книга «Душа человека. Опыт введения в философскую психологию», которая должна была стать его докторской диссертацией, но ее защита так и не состоялась (вследствие отмены ученых званий после «октябрьского переворота»).

Летом 1917 г. Франк переехал в Саратов и стал деканом историко-философского факультета Саратовского университета. В 1921 г., в начале нэпа, он вернулся в Москву, где был избран членом «Философского института», выделенного из Университета в особое учебное заведение.

Вместе с Н. А. Бердяевым Франк основал и в качестве декана вел «Академию духовной культуры». В этой Академии читались публичные лекции на темы философии, религии, культуры, которые имели огромный успех у студентов, рабочих, солдат.

В 1922 г. Франк выпустил в частном издательстве «Берег», основанном группой близких ему по духу людей, две книги: «Введение в философию в сжатом изложении» и «Очерк методологии общественных наук».

Летом 1922 г. политическое руководство страны арестовало и затем выслало из России большую группу видных ученых, писателей и деятелей культуры из нескольких крупных университетских городов. В эту группу входил и Франк.

До 1937 г. Франк с семьей жил в Германии. Обосновавшись в Берлине, он принимал активное участие в работе Русского научного института, основанного там группой высланных из России ученых, сотрудничал в Религиозно-философской академии, организованной Н. А. Бердяевым.

В 1924 г. эта Академия переехала в Париж, но Франк продолжал еще несколько лет читать лекции от ее имени в Берлинском университете.

С 1931 по 1932 г. Франк читал лекции по истории русской мысли и литературы в Берлинском университете при кафедре славянской филологии. В эти годы он много ездит: читает публичные лекции на русском и немецком языках в Чехословакии, Голландии, Италии, Швейцарии, на Балканах, в Прибалтике. В 1934 г. Франк был участником Всемирного философского конгресса, состоявшегося в Праге. Много публиковался в предвоенный период в немецких, швейцарских, голландских и американских журналах.

В 1937 г. после прихода к власти нацистов Франк был вынужден покинуть Германию, в которой обрел свою вторую родину, и эмигрировать во Францию. Он неоднократно говорил, что двух революций слишком много для одной жизни. Во Франции во время оккупации ему пришлось подвергаться серьезной опасности, к тому же он долгое время ничего не знал о судьбе своих детей, проживавших тогда в Англии.

В период жизни философа во Франции практические житейские вопросы, например, наладить переписку с детьми и т. п., занимали много места. Но несмотря на все трудности и заботы умственная работа С. Франка никогда не прекращалась. Она давала смысл его существованию и обнадеживала его. В 1939 г. в Париже он опубликовал свою лучшую книгу «Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии». В остальном Франк жил по русской пословице «Двум смертям не бывать, а одной не миновать!».

В 1945 г. Франк с женой наконец смог перебраться в Англию и соединиться с детьми. В Лондоне сразу же дала себя почувствовать напряженная потребность творчества. Она работала над книгой под условным названием «Реальность человека». Его последняя книга — появившаяся на русском языке и написанная во Франции — имела заголовок «Свет во тьме», что очень показательно для его тогдашнего душевного состояния.

В 1948 г. скончался «последний из его старых единомышленников» — Н. А. Бердяев. Из старой гвардии, заложившей в России в начале века основу «идеалистического движения» против позитивизма и материализма, Бердяев был предпоследним. «Последним, — писал Франк, — остаюсь теперь я на этой планете».

10 декабря 1950 г. в Лондоне после тяжелой болезни и «последний» окончил свои дни на земле.

Чисто внешне болезнь, кроме физических страданий, выражалась, по воспоминаниям Л. В. Зака, в более равнодушном отношении ко всему происходящему в мире. Догадываясь о своей обреченности, Франк отдалился от мира и смотрел на него как бы со стороны. Это пребывание на пороге иного мира открывало ему нечто совсем новое, и все написанное им за его сравнительно долгую жизнь казалось ему неадекватным той истине, которую он прозревал теперь.

Это новое душевное или, вернее, духовное состояние приближалось, несомненно, к переживаниям и созерцаниям подлинных мистиков. Его погруженность в глубину духа вызывала у всех, кто подходил к нему в эти дни, благоговейное чувство. Изможденный, с отросшей бородой, он бывал похож то на ветхозаветного пророка, то на Иисуса, сошедшего с романского распятия [см. 126, с. 22].

Л. В. Зак так описывает происходившие с Франком духовные события в последние дни его жизни: «Однажды утром, за несколько дней до кончины С. Л., я застал его чем-то взволнованным и радостно удивленным. Вот что я услышал из его уст. "Послушай, — сказал он мне, — я сегодня ночью пережил нечто очень необыкновенное, нечто очень удивительное. Я лежал и мучился и вдруг почувствовал, что мои мучения и страдания Христа — одно и то же страдание. В моих страданиях я приобщился к какой-то Литургии и в ней соучаствовал, и в наивысшей ее точке я приобщился не только к страданиям Христа, а, как ни дерзновенно сказать, к самой сущности Христа. Земные формы вина и хлеба — ничто в сравнении с тем, что я имел; и я впал в блаженство. Как странно, что я пережил: ведь это вне всего того, о чем я всю жизнь размышлял. Как это вдруг пришло ко мне?" Я думаю, что этот мистический опыт, данный Семену Людвиговичу, был высшей точкой всех его прежних исканий и увенчанием их. Духовный путь, путь мистический, открывшийся ему во всей своей реальности только во время болезни, был той духовной подготовкой, которая в конце концов привела С. Л. к этому высшему переживанию» [там же].

На кресте, воздвигнутом на кладбище в Гендоне (Лондон), запечатлены слова из книги «Премудрость», которые так любил

Франк и которые лучше всего подводят итог его земному существованию:

Премудрость возлюбих и поисках от юности моея;
Познав же, яко не инако одержу, аще не господь даст,
приидох ко господу.

* * *

«К какому типу людей принадлежал Семен Людвигович? В нем русский интеллигент сочетался с западноевропейским гуманистом, ученый философ — с религиозным мыслителем; но будучи сильной, оригинальной личностью, он не только совмещал их в себе, но и выходил из рамок, присущих той или иной категории.

По своему происхождению и восприятию Семен Людвигович был русским интеллигентом конца XIX — начала XX в., но он был одним из первых, кто осознал узость и бесплодие русской радикальной интеллигенции и кто восстал против беспочвенного радикализма, утопической революционности и безверия, которые ее отличали.

По интеллектуальной своей формации, по своим вкусам Семен Людвигович был, несомненно, европейцем и гуманистом, сложившимся под влиянием эллинской философии и эллинского же искусства. Плотинист, более чем платоник, он почитал и считал самым близким для себя Николая Кузанского, а из мыслителей Нового времени — Гёте. Мне вспоминается совместное наше посещение старинной готической церкви в Марбурге (в 1913 году). Когда мы вышли из полумрака ее сводов, С. Л. воскликнул: "А все-таки светлый греческий храм мне больше по душе!" Но эта "классическая" линия встречалась с другим, отличным от нее, чисто христианским направлением, имевшим свои истоки в восточных отцах церкви, в бл. Августине, в поэзии Данте, в личностях Франциска Ассизского и Серафима Соровского, в мистике Ангела Силезского и пламенной тревожной мысли Паскаля, которая, каким-то парадоксальным образом, уживалась в нем со спокойствием Гёте. В философии Николая Кузанского, несмотря на его принадлежность к эпохе Возрождения, С. Л. также находил эту христианскую линию. Интересы его были чрезвычайно многообразны. К философии он пришел через изучение экономических и социальных проблем; правда, политическая экономия как таковая перестала особенно его интересовать, но социальная

философия оставалась для него как бы завершением всех других философских дисциплин. Несмотря на свою чисто созерцательную натуру, политическая деятельность соблазняла его, и в молодости он принимал в ней участие. В конце жизни он смотрел довольно скептически на эти свои политические занятия и говорил о них как о бесполезной потере времени; однако до конца своих лет он продолжал интересоваться ходом политической жизни. Все науки, так или иначе связанные с философией, в особенности исторические, были ему близки. Неоднократно он сожалел, что никогда не занимался серьезно естественными науками, но он был осведомлен и в этих областях... Из искусств ему ближе всего была музыка; он играл на рояле; ребенком я почти ежевечерне засыпал под звуки Бетховена, Шумана или Шопена, которых в дальней гостиной играл брат Сеня. Часто, когда он играл, он закрывал глаза, и у него делалось необыкновенное выражение, как будто музыка открывала ему непосредственный доступ в нездешний мир.

Из пластических искусств ему было ближе всего наименее избразительное, наиболее беспредметное из них — архитектура.

С. Л. глубоко чувствовал поэзию; его статьи о Пушкине, о Рильке, о Тютчеве свидетельствуют о том, как он вникал в поэтическую стихию и как сильно переживал ее.

Словесной, литературной стороне своего собственного творчества он придавал очень большое значение. Продумать проблему было для него только половиной работы, надо было еще ярко и четко выразить продуманное.

Но мне кажется, что самой характерной чертой всего его духовного склада был врожденный интуитивизм. Базой всего его мышления была непоколебимая верность интуитивно данному, внутренне-очевидному, тому, что он сам называл "внутренним опытом". Никакой авторитет, никакая доктрина не могли заменить для него этот внутренний опыт. Знание, полученное из внутреннего опыта, могла идти наперекор тому, что называют здравым смыслом, но для него единственно истинным оставалось именно это внутреннее знание» [126, с. 18—19].

2. «КРУШЕНИЕ КУМИРОВ» И ПОЗНАНИЕ ПОДЛИННОЙ ПРИРОДЫ ЧЕЛОВЕКА

Экзистенциальный кризис — это прежде всего утрата веры в идеалы или «кумиры», которые оказались основательно подо-

рванными в результате социальных потрясений XX в., утратили свою былую силу и больше не господствуют или почти не господствуют над умами людей. Это вера во всемогущество человека, в его безграничные способности изменять природный и социальный мир с помощью науки, техники, революции. Это вера в прогресс, в его фатальный характер, вера в Бога, понимаемого как объективно существующая вне нас реальность, бытие которой должно утверждаться нашей мыслью, поверхностная вера в божественную природу любого человека, т. е. в то, что каждый человек, независимо от его стремлений, усилий, достоин любви, жалости, что все люди равны, короче говоря, вера в плоский просветительский гуманизм.

Прогресс науки и связанное с ней развитие техники давно уже, по Франку, не радуют человека. Путешествия по воздуху, о которых человечество мечтало веками, стали почти будничными, но для чего они нужны, если не знаешь, куда и зачем лететь, если на всем свете царят те же скука, безысходная духовная слабость и бессодержательность? А если добавить ко всему этому, что одним из результатов развития воздушных сообщений является возможность превратить войну в быстрое и беспощадное убийство населения целых стран, то подавно трудно духовно увлечься его успехами. «Общее развитие промышленной техники, — пишет Франк, — накопление богатства, усовершенствование внешних условий жизни — все это вещи неплохие и, конечно, нужные, но нет ли во всем этом какой-то безнадежности работы над сизифовым камнем, раз неудержимое влечение к промышленно-торговому развитию привело через войну к всеобщему разорению и обнищанию? ... И нужно ли, в самом деле, для человеческого счастья это безграничное накопление, это превращение человека в раба вещей, машин, телефонов и всяческих иных мертвых средств его собственной деятельности?» [25, с. 139].

Это же сомнение Франк высказывает относительно социальных наук и различных проектов переустройства общества. «Политический кумир» тоже рухнул, ибо XX век показал со всей очевидностью, что все, кто искал правды на путях внешнего — государственного, политического, общественного — устройства жизни, все, кто верил в монархию или республику, в социализм или в частную собственность, в государственную власть или анархию, в аристократию или демократию как в абсолютное до-

бро, — все они, желая добра, творили зло и, ища правды, находили неправду. Ни в одном конкретном порядке, согласно Франку, нет ни абсолютного добра, ни абсолютного зла, все это не тот предмет веры, который осмысливает жизнь и дает ей подлинную правду, истинное спасение.

Крушение научного и политического идеалов привело к потере веры в прогресс, который оказался понятием ложным, туманным и произвольным. Человечество вообще, и европейское человечество в частности, полагает Франк, вовсе не совершенствуется непрерывно, не идет неуклонно по какому-то ровному и прямому пути к осуществлению добра и правды. Напротив, оно блуждает, поднимаясь на высоты и падая в бездны, каждая эпоха живет своей верой, ложность и односторонность которой впоследствии изобличаются. Так, после яркого развития культуры, просвещения, свободы и права в Новое время человечество сегодня, на наших глазах, пришло к состоянию нового варварства. Нет такого заранее предначертанного пути, по которому человечество могло бы идти и который можно было бы научно познать. «Чтобы знать, для чего жить и куда идти, каждому нужно в какой-то совсем иной инстанции, в глубине собственного духа найти себе абсолютную опору; нужно искать вех своего пути не на земле, где плывешь в безграничном океане, по которому бессмысленно движутся волны и сталкиваются разные течения; нужно искать, на свой страх и ответственность, путеводной звезды в каких-то духовных небесах и идти к ней независимо от всяких течений, и, может быть, вопреки им». [25, с. 142].

Религиозный кризис современности можно выразить словами Ф. Ницше как «смерть Бога». Эта смерть одновременно означала и смерть человека — кризис традиционного гуманизма с его обожествлением человека. Кризис этот имеет очень глубокие корни, лишь в XX в. давшие жизнь такому явлению, как массовое обезбоживание общества, как появление новой религии — атеизма. Одно из самых устойчивых суеверий, по Франку, в значительной мере определяющее ветхозаветное религиозное сознание и воспринятое христианством, — это представление о ничтожестве человека перед лицом Бога. Генетическо-психологически первоисточник такого представления — чувство страха перед подавляющей мощью Бога. Всевышний мыслится как грозный, самодержавный, бесконечно могущественный космический властелин и тиран, а человек — как раб и безвольное орудие всемогущего

владыки. Человек — «образ и подобие Божие», но в ветхозаветном учении ударение делается на слове «образ», т. е. на чем-то качественно отличном от оригинала. Бог вылепил человека из глины как некую похожую на Него фигуру, и, хотя она одухотворена, но разница между ней и ее создателем так же велика, как между горшком и горшечником. В идее человека как твари, как существа, целиком созданного иной инстанцией бытия и возникшего и сущего по чужой воле, находит свое кульминационное выражение сознание ничтожества и бессилия человека и в его существе, и в его бытии.

Поэтому безрелигиозный гуманизм и атеизм были реакцией личности на это суеверие. Во имя культа человека произошло восстание не только против этого примитивного представления, но и против церковного предания вообще, против христианства и самой религиозной веры. Начиная с эпохи Ренессанса и вплоть до нашего времени европейская духовная жизнь, считает Франк, протекает под знаком ожесточенной, смертельной вражды между двумя верами — верой в Бога и верой в человека. Просветителям и гуманистам вера в Бога кажется неоправданной и духовно губительной верой в начало, порабощающее человека, препятствующее его самоопределению и свободному творчеству, к которому он призван по своей собственной природе. Назначение человека состоит в том, чтобы быть самодержавным хозяином собственной жизни и верховным властителем мира. Человек осознал себя земным богом. «... Утратив сознание трансцендентной, сверхмирно-духовной основы своего бытия — сознание Бога, человек заменил нераздельно-неслиянное двуединство своего богочеловеческого, боготварного существа какой-то смутной мешаниной обоих начал, которую он противоречиво пытается втиснуть в свое только природное существо и мнит усмотреть в имманентном составе последнего» [21, с. 238].

Человек уверовал в свою способность и призвание покорить, усовершенствовать, одухотворить мир. Отсюда слепая, благодушно-оптимистическая вера в обеспеченность непрерывного умственного и нравственного прогресса, в легкую возможность осуществления «царства Божия» на земле.

Безрелигиозный, плоско-рационалистический гуманизм выдвигает, как правило, голословные оптимистические лозунги типа «человек добр по природе», настаивая на том, что осуществление нравственных ценностей совпадает с удовлетворением

субъективных природных влечений. Но как быть, если стремление к добру и стремление к исполнению земных желаний, жажда власти и безграничной свободы не совпадают? Обоожествление человека в его природном существе с необходимостью приводит к аморализму, нигилизму: человек как неограниченный самодержец есть хозяин и над своей моралью. Но вера во всемогущество человека, в его доброе, по природе, естество была поколеблена еще в прошлые века. Первый удар нанесла ей Французская революция, когда царство свободы, равенства и братства быстро превратилось в царство разъяренной кровожадной черни. Еще более убедительное обличение несостоятельности этой веры принесло наше время, когда под тонкой оболочкой просвещенного европейца человек обнаружил не только свою неукротимую звериную природу, но и таящиеся в нем, по Франку, демонические силы садизма и отвержения самых элементарных начал нравственности.

Человек, следовательно, перестает быть человеком перед лицом превосмогающего его всемогущего величия Бога, но человек перестает быть человеком, и теряя свое отношение к Богу, мысля себя автономным от него, объявляя себя человекобогом. В последнем, по Франку, — исходная причина всех кризисов современности. Выход на этой кризисной антиномичности состоит в идее богочеловечности, в силу которой обладание Богом, как трансцендентной инстанцией образует само имманентное существо человека.

Сокрушение кумиров, которым человечество поклонялось веками, — не детская забава. Человеку, как и человечеству, после этого сокрушения жутко, пустынно и тоскливо. Он висит в воздухе над бездной, ибо утратил внутреннюю связь своего духа, своей личности с бытием, и он хочет восстановить эту связь, опереться на твердую духовную почву. «Мы страдаем, — отмечает Франк, — не от избытка, а от недостатка духовной силы. Мы изнемогаем в пустыне, душа наша ищет не бессмысленного простора отрешенности от всего а, напротив, тесного, последнего слияния с чем-то неведомым, что может раз навсегда заполнить, укрепить, насытить ее» [25, с. 163].

Мы ищем настоящей жизни, говорит Франк, жизненной полноты и прочности, ибо утопаем, потому что почва, на которой мы пытались стоять, оказалась зыбким засасывающим болотом, мы не можем опереться ни на какие «идеалы», поскольку они —

...призраки; вместо того чтобы поддерживать наш дух, они берут нас в плен, требуют от нас умаления и извращения нашей жизни во имя их. Наш дух оторвался от своих корней и теперь увядает, он судорожно ищет новой связи с этими корнями, чтобы зарыться ими в исконное материнское лоно родной духовной почвы. Нам нужна подлинная почва — духовная реальность, которая была бы чем-то иным, чем наше собственное «Я». «Чтобы не ощущать смертельной пустоты в глубине, так сказать, в последнем конце нашего духа, надо, чтобы он и не имел этого конца, надо, чтобы он был непосредственно связан с бесконечным духом. Чтобы жизнь наша не иссякла, надо, чтобы она изнутри питалась вечным источником жизни» [25, с. 168].

Проанализировав причины крушения кумиров и сегодняшнюю духовную ситуацию европейского человечества, Франк выдвигает свою позитивную программу выхода из кризиса — познание подлинной природы человека, преодоление поверхностно-объективистских интерпретаций ее, открытие богочеловеческой сущности, источников творческой и нравственной силы личности. Можно сказать, что все более или менее серьезные философские концепции XX в. обращаются к феномену человека, видят истоки кризиса в забвении человека, в непонимании его сущности и истинного назначения, но при этом редко кому удается удержаться на подлинно метафизическом уровне рассмотрения этой самой главной философской проблемы, а также избежать редукции человека к каким-либо внешним, не подлинно человеческим основаниям — к социальным отношениям, к архетипам «родового бессознательного», к «жизненному порыву», к одухотворенной природе-матери и т. д. Все эти, несомненно, важные составляющие человеческого существования, однако они не выражают, как представляется, самого основного, самого глубинного его плана, по сравнению с которым все остальные измерения вторичны, производны. Таким планом является внутренняя связь человека с бытием, с Богом, открытие богочеловеческой природы личности в той мере, в какой эта природа поддается философскому анализу. Здесь Франк — достойный наследник, с одной стороны, традиции русской философии, идущей от В. С. Соловьева и Ф. М. Достоевского, от их исканий в области возможности богочеловечества, а с другой — религиозной традиции апофатического богословия, наследник идей Августина Блаженного, Дионисия Фреопагита, Мейстера Экхарта. II...

рые понимали невозможность редукции как божественного, та и человеческого бытия к каким-либо объективно наличествующим реальностям, невозможность объективно-рационального конструирования и описания природы Бога и человека, при котором пропадает, остается неуловимой их специфичность, их глубинное качественное отличие от остального мира. «Отрицательное» богословие утверждает, что мы достигаем понимания Бога только через отрицание, — в отношении Бога, всех качеств, известных нам из нашего знания сотворенного мира. Мы не знаем и не может знать, что такое Бог, мы знаем лишь, что Он не есть, Он — нечто абсолютное инородное всему известному нам. Но это не просто логическое отрицание; апофатические богословы — не агностики, им присуще особое несказанное положительное видение Бога, только эту несказанность, полагает Франк, они формулируют в утверждении отличия Бога от всего остального. «"Отрицательное богословие" руководится интуицией, что существо Бога как первоисточника и первоосновы бытия *сверлогично, сверграционально* и именно поэтому неуловимо в форме какого-либо логического определения, которое имеет смысл только в отношении частных и производных содержаний бытия» [21, с. 28].

Апофатическая традиция в богословии и философии говорит о невозможности, о явной недостаточности применения отвлеченных понятий в познании Бога и человека. Такое познание совершается в результате специфического личного опыта. Но должен ли этот опыт, спрашивает Франк, оставаться немым, невыразимым, безотчетным, недоступным мысли? По крайней мере одно свидетельство обратного есть — это искусство, прежде всего искусство слова. Поэзия является таинственным способом выразить то, что в отвлеченно-логической форме невыразимо. Она выражает некую конкретную реальность, не разлагая ее на систему абстрактных понятий, а беря в живой данности. Слово служит не только для обозначения понятий, но одновременно оно есть и орудие осмысляющего духовного овладения опытом. Однако отсюда не следует, что лишь поэзии доступно выражение живой несказанной реальности. Всякая речь, всякое пользование словом в известной мере соучаствует или может соучаствовать в этой природе поэзии. Все искусство — искусство поэзии.

... точку зрения М. Хайдеггера, согласно которой поэзия (Dichtung) и мышление (Denken) имеют своим истоком некую первопоэзию (Ur-Dichtung). Язык, по Хайдеггеру, есть «дом бытия». В этом жилище живет человек. Мыслящие и поэтизирующие являются стражами этого жилища. Их охранение — это осуществление открытости бытия, поскольку через их высказывания оно приходит к языку и сохраняется в нем.

Согласно Франку, слово первично не выражает ни предметного бытия в его немом, холодном объективном содержании, ни человеческого субъективного впечатления, эмоционального состояния при встрече с каким-либо предметом.

В слове обретает голос сама реальность, само непостижимое, в нем реальность высказывает, выражает себя. Не доступная разгадке тайна слова есть тайна самого непостижимого. Непостижимое непознаваемо, но оно не только предстоит нам явственно в этой своей непостижимости, но и «имеет голос», само «говорит». Это значит, что слово по самому своему существу есть откровение. Вот почему кощунственна всякая болтовня, всякое суетное и небрежно употребляемое слово. Человеческое слово проистекает из слова Божьего, которое «в начале было у Бога», из Логоса и является его отображением, хотя и несовершенным. Исповедь поэта или философа «не объективное описание» или «субъективное самовысказывание», но «человеческое откровение тайны первореальности во всей ее ускользающей от "прозаического" слова — глубине и значительности; она есть некая подслушанная и переданная поэтом "херувимская песнь" о реальности — голос самой реальности, говорящей о себе самой» [25, с. 478].

Истинная философия, по мнению Франка, как умственное постижение целого как такового, будучи, подобно всякому знанию, знанием рациональным, т. е. выраженным в понятиях, по своей направленности на описание конкретной реальности имеет возможность выйти за пределы отвлеченной мысли, интуитивно видеть и выразить сверхрациональное. В отличие от всякого частного знания, направленного на абстрактно выделенные материальные элементы бытия, философия есть рациональное преодоление ограниченности рациональной мысли. Философия питается живой интуицией сверхрациональное реальности и улавливает ее непосредственное непостижимое существо.

Эту живую интуицию Франк называет «косвенным знанием», и такое знание не ограничивается, на его взгляд —

пониманием сверхрациональное природы реальности. По схожеству с рациональным знанием здесь мы также можем уловить косвенно фиксировать многообразные структуры самой реальности. Речь идет прежде всего о структуре бытия, о метафизике бытия божественного и человеческого существования. Опыт, казавшийся недоступным для философии, выразим через особую форму мысли — трансцендентальное мышление. В нем мысль направляется на основное условие самой себя, на принцип рациональности. Этим она отличается от предметной мысли, т. е. мысли, направленной на предмет как реальность, уже оформленную. Предметное мышление пользуется рациональностью как своим орудием, но не замечает при этом самого орудия, которым оно при этом пользуется. В противоположность этому мышлению, направленное на саму рациональность, «трансцендентально»; оно направлено на общие условия предметности, т. е. на саму глубину, из которой проистекает мышление, мыслящее овладение реальностью.

Для чего, в конечном счете, нужно познание метафизики человеческого бытия, что вообще может дать людям философская трактовка сущности человека? Сколько таких трактовок и концепций уже было в истории философии. Однако, по мнению Франка, мы живем в такую эпоху, когда человек либо осознает самого себя, свою сущность, свое место в мироздании, либо исчезнет совсем. Здесь необходимо и актуально любое напоминание человеку о нем самом, любое предупреждение о грядущих последствиях. Философия Франка не претендует на раскрытие окончательной, последней истины о человеке, она лишь пытается, наряду с другими современными философскими теориями, помочь основному событию, которое должно произойти с каждым человеком. Событие это, по Франку, — внутреннее раскрытие души, прекращение ее замкнутости, ее холодного и обессиливающего бытия в самой себе. Событие это — нащупывание почвы под ногами и открытие в себе внутреннего света, прикосновение к силе, которая бесконечно превосходит нас и в то же время является частью нас самих. Это — сила бесконечной любви, сила истинной жизни. И потому душа должна все дальше и дальше раскрываться и постепенно, через свою исконную связь с Богом ощутить такую же тесную, внутреннюю связь с Богом и всем миром.

должно вести к тому же: через Бога мы постепенно научаемся любить все, поскольку оно есть обнаружение подлинного бытия; сила вечной любви, которая сначала лишь возбудила в нас любовь к самой себе, должна продолжать рождать в нас любовь ко всему и всем» [25, с. 173].

3. КОНЦЕПЦИЯ РЕАЛЬНОСТИ

Согласно Семену Франку, мы имеем два вида знания: отвлеченное знание о предмете, выраженное в суждениях и понятиях, знание второго порядка; и непосредственную интуицию, постигающую предмет в его металоогической цельности — первичное знание, на котором основано и из которого вытекает абстрактное знание. И реальность является нам либо как предметный мир, либо как непостижимая тайна.

Предметный мир открывается нам через научное познание. Такое познание всегда пытается найти в новом, незнакомом, скрытом что-либо общее ему с другим, уже знакомым, чтобы подчинить это новое чему-то уже привычному. Наука стремится воспринять мир как систему возможно меньшего числа тождественных, т. е. повторяющихся, элементов. Таким образом возникает, по Франку, прозаический, рассудочный, обмирщенный образ мира. Именно в мире такого рода и протекает обычно наша жизнь и движется наша мысль. Реальность здесь является как предстоящее познавательному взору и для него обозримое единство данностей и содержаний, в принципе доступное логической фиксации. Эта реальность не имеет никакого иного, ей самой присущего, смысла, не захватывает своей собственной внутренней значительностью.

Однако существует опыт совсем иного рода реальности. Так, в детстве каждый клочок мира, каждая вещь, каждое явление представлялись нам непостижимой тайной и мир был для нас сплошным миром чудес, вызывающим восхищение, изумление, радость и ужас. Философское осмысление помогает нам увидеть, что наше знание в любом его состоянии и в любой области не только сопровождается незнанием, но и внутренне с ним сплетено. Бытие всегда и во всяком своем отрезке познаваемо и одновременно непостижимо. Все познанное, знакомое все равно не перестает оставаться для нас непостижимой тайной, причем тем большей, чем больше предмет укоренен в последних глубинах бытия — в

конкретной реальности больше, чем в отвлеченных содержаниях, в живом существе больше, чем в неорганическом теле, в человеческой душе больше, чем в растении или животном. Поэтому всякая реальность в ее конкретности металогична и потому сверхрациональна, т. е. непостижима по существу. Она превосходит все выразимое в понятиях и есть в отношении содержания знания нечто безусловно инородное. «... Самая тонкая и точная теория соответствует трансдефинитной сущности реальности лишь так, как (употребляя образ Гёте) "изрядно сколоченный крест" годится для живого тела, которое на нем распинается» [25, с. 236].

Непостижимое в реальности — это не только непостижимое для нас, «темное», «скрытое», «недостижимое» в силу несовершенства нашего ума; но и в интуитивном металогическом знании мы улавливаем, по мнению Франка, и «непостижимое в себе» — как бы явную, светло-озаренную, видимую тайну, которая все же остается тайной, хотя и открыто стоит перед нами и нами созерцается. Нашему сознанию очень редко — лишь при эстетической или подлинно философской установке — становится доступным понимание того, что, если что-либо явно, без всякого покрывала предстоит нашему взору и непосредственно нам дано, то оно не перестает быть чем-то непостижимым, чудесным, таинственным, более того, именно в этой непостижимости и чудесности состоит само существо реальности как таковой. Величайший, самый проникательный ученый, которому ведомы содержания и связи, должен — поскольку он сохранил в себе способность вообще видеть саму реальность, как она есть — смотреть на мир тем же изумленным, восхищенным, полным благоговения взором, каким глядит на него ребенок. «Вид звездного неба с загадочно-прихотливым узором светящихся и мигающих на нем точек, с таинственным молчанием темных непроницаемых небесных бездн, с объемлющим меня благоговением и чувством и моего одиночества перед лицом этого неба, и моего сродства с ним — все это, взятое вместе как нераздельное единство, есть в *большей мере реальность*, чем астрономическая "действительность", преподносящаяся мне в астрономической теории ... » [25, с. 289].

«Реальность», «бытие», т. е. то, что отличается от лишь мыслимого, выражается в слове «есть». Этот головокружительный, почти доводящий, по Франку, до грани безумия вопрос «Что, собственно, мы понимаем под словом "есть"?» разрешается сам собой, когда мы видим, что выход за пределы всего постижимо-

го и выразимого в понятиях — существенный признак того, что понимается под реальностью.

Таким образом, бытие в его безусловности и тайна есть просто одно и то же, полагает Франк. При этом тайна означает не загадку, которая требует разрешения, а «таинственное» по самой своей природе, т. е. трансрациональное, то, что по своему существу противоположно всему постижимому. «Мы только потому и не замечаем этого, что бытие есть безусловно всеобъемлющий фон и всепронизывающая среда всего нашего опыта, и именно потому, подобно всему неизменно-постоянному, безусловно привычному, вездесущему, естественно ускользает от нашего внимания. Но стоит нам воспринять его как *таковое*, как бы раскрыть глаза и увидеть его, как мы ощутим вечное и вездесущее присутствие в нашем опыте, во всей нашей жизни безусловно непостижимой *тайны*» [25, с. 280].

Бытие, истинная трансрациональная реальность по сравнению со всяким содержательным «что», которое в нем присутствует, есть «ничто». Оно может быть только пережито, но его невозможно уяснить каким-либо умственным анализом. Однако все это не имеет ничего общего со скептицизмом, поскольку «умудренное неведение» — более глубокое ведение, научное познание, тем более это не имеет ничего общего с идеализмом, который разрывает, по Франку, мышление и бытие, и не улавливает, что само «мышление», или «сознание», есть тоже нечто сущее, т. е. принадлежит к составу безусловного бытия. Последнее есть «бытие-для-себя» и вмещает в себя не только все, что дано, но и того, кому оно дано, и само это отношение данности, или обладания. Согласно Франку, безусловное бытие — не нечто, что должно было бы быть раскрыто и освещено извне какой-либо инстанцией бытия, внешней по отношению к нему, наоборот, оно таково, что имеет само себя, так что существует исконное единство «имеющего» и «имеющегося», или единство бытия как «идеального» обладания самим собой.

Наше сознание, наши мысли, следовательно, — необходимый элемент самого бытия (если они достигают такого уровня проничтательности и глубины, на котором становятся бытийственными), без них бытие было бы неполноценно, несовершенно, незаконченно.

Бытие для нас — самое далекое и таинственное в смысле непостижимости и одновременно самое близкое, самое родное. Но

эту близость больше чувствуют дети, первобытные люди или поэты, для которых все окружающее пронизано «духами», всегда одушевлено, всегда имеет характер живого «ты», а не мертвого безжизненного «оно». Франк цитирует А. Бергсона, который в работе «Два источника морали и религии» показал, что все мы, несмотря на нашу «просвещенность», в нашей инстинктивно-непосредственной жизни остаемся «детьми», «первобытными людьми», и это является постоянной основополагающей тенденцией человеческого духа. «Рационально-предметное сознание, — пишет Франк, — заменяющее царство духов, в котором мы *соучаствуем*, миром вещей, в котором мы трезво и хладнокровно "ориентируемся", другими словами, превращающее все "ты" в "оно", только *наслаивается* на эту основоположную жизненную установку и заслоняет ее, но отнюдь не вытесняет и не уничтожает ... нельзя заранее отрицать возможности, что ребенок, первобытный человек, поэт в их, как обычно говорят, "одушевлении" мира глубже проникают в подлинное, глубинное, скрытое существо реальности, чем наше трезвое прозаическое и научное сознание» [25, с. 360–361].

Мы никогда и не имеем, согласно Франку, дела с «объективной действительностью», с миром внешним, от меня не зависящим, отчужденным своей непроницаемостью, монолитностью. Такой мир — это всего лишь конструкция современной науки, научного мировоззрения, искусственная конструкция. В реальной же жизни наслаждаемся ли мы прекрасным ландшафтом, воспринимая сияние солнца, синеву неба и моря, зелень растительности, аромат цветов, или входим в комнату, окидывая общим взором ее убранство, стиль, образуемый всей совокупностью находящихся в ней вещей, и воспринимая душевные флюиды, исходящие от ее обитателей, или общаемся с отдельным человеком, чувствуя его внутреннее состояние, выраженное во внешнем облике и словах, — во всех этих и в бесчисленных других случаях непосредственная реальность, данная в конкретном опыте, не является, согласно Франку, «действительностью», внешним для нас предметным бытием, а она есть «целостное единство сознания и познаваемого», «та самая несказанная, сама себе открывающаяся, сама себя сознающая реальность ... Реальность в этом смысле совпадает просто с *жизнью* в самом полном конкретном смысле этого слова — не с *моей* жизнью, которую я противопоставлял бы чему-то иному, внешнему вообще, — а с *жизнью* вообще, в состав

которой вхожу и я сам, — можно сказать, со вселенской жизнью в данном ее частном отрезке» [25, с. 288–289].

Если мы не будем смешивать мир, поясняет Франк, в его живом конкретном трансрациональном существе с рационализированной картиной действительности, как она вырисовывается в теоретической научной рефлексии, то этот мир неизбежно паразит нас какой-то имманентной, внутренне присущей ему значительностью. Он потрясает и изумляет нас как в своей рациональности, так и в своей иррациональности — и как космос, и как хаос. Более всего мир казался и доселе кажется современному научному мировоззрению сплошным хаосом, но рационально без остатка постижимым. Но мир, по Франку, не таков, напротив, он одновременно и внутренне осмыслен, и непостижимо-чудесен и непонятен — в этом и состоит его имманентная значимость. Эту значимость воспринимал и античный, и средневековый человек, и человек эпохи Ренессанса; мир был для них и неким «космосом», гармонически стройным целым и вместе с тем — жуткой сферой «панических» или демонических сил. Этот двойственный и двусмысленный облик мира начинает понемногу вырисовываться и новейшему научному естествознанию, облик, для истинной философии сам собой разумеющийся.

Таким образом, философия должна быть онтологией, поскольку вне реальности в широком всеобъемлющем смысле нет более ничего. Только ей необходимо выйти за пределы онтологии в узком смысле слова — онтологии предметного бытия, потому что реальность объемлет нечто гораздо более глубокое и широкое. Философия есть ориентирование как бы в беспредельно разлитой атмосфере бытия, как в общем фоне, на котором вырисовывается предметное бытие и особенностями которого определена сама его конкретность. В данном случае философию можно было бы сравнить, согласно Франку, с «пленэризмом» в живописи, с искусством воспринимать и изображать самый «воздух», а не отдельные предметы. Поэтому философия — это не критика, не анализ отрешенного от реальности разума, а «фундаментальная онтология». Здесь Франк использует хайдеггеровское название философии.

Философия культивирует такое отношение к реальности, которое не имеет ничего общего с установками научного познания. В этом познавательном отношении нет места для руководимой любопытством потребности раскрыть, обнаружить что-то, проник-

нуть в скрытое. Достижимое здесь знание — это, без всяких усилий и искания, целомудренное обладание без вожеления. Не добыча, а чистый дар, не логические ухищрения разума, а созерцание. Именно в созерцании с очевидностью открывается непостижимое. В таком отношении необходимо, по Франку, интеллектуальное смирение, понимание неправомерности и бессмысленности нашего обычного познавательного влечения, руководимого любопытством и жадной открытий. Через это смирение, «ведущее неведение», через преодоление предметно-направленного, ищущего, беспокойно-допытывающегося познания нам впервые раскрывается полнота реальности. Созерцательное знание, приводит Франк слова Гёте, называется «тихим, лучшим знанием». Оно есть знание непостижимого — реальности в ее природе.

То же самое можно увидеть в нашем отношении к человеку. Поскольку мы пытаемся познать его как «предмет», вскрыть его внутреннее существо в комплексе определений — от нас ускользает суть его личности, которая открывается лишь при установке любви и доверия, чуждой всякому бесстрастному исследованию. Поэтому везде и всюду, рассуждает Франк, где нам удастся отделиться от привычной установки предметного истолкования реальности, которая тогда распадается для нас на отдельные вещи и качества, выразимые в понятиях, всюду и везде, где нам удастся сосредоточиться на простом созерцании реальности, везде и всегда, когда нам удастся, наподобие детей, без размышления жадно воспринимающих образы бытия, иметь «чистый опыт» реальности вне всякого умственного ее анализа, — мы воспринимаем реальность как прекрасное. Настоящий художник, например, может помочь нам увидеть реальность, поскольку через свое искусство дает возможность ощутить новизну, значительность, красоту даже самого будничного, прозаического, привычного и знакомого.

То, что выражает прекрасное, есть сама реальность в ее отвлеченно-невыразимой конкретности и в ее сущностной непостижимости. Прекрасное, полагает Франк, потому прекрасно, что «выражает» что-то, говорит нам о чем-то за пределами определенных чувственных данных. оно означает нечто особо значительное, что отсутствует в содержании обычного опыта объективной действительности. Прекрасное внутренне пленяет нас тем, что свидетельствует о наличии некой последней, внутренне осмысленной, близкой нашему собственному существу глубины.

— в составе объективной действительности есть такие, как правило, очень редкие, «места», в которых грубая кора чистой фактичности настолько утончена и прозрачна, что сквозь нее просвечивает и становится осязаемой сама реальность. Прекрасное, принадлежа к объективной действительности, — прекрасное лицо, ландшафт, здание, статуя и т. п., — в эстетическом опыте изымается из ее состава, обретает самодовлеющее значение. В земном становится видимым и осязаемым неземное, «небесное», родственное потаенным, скрытым глубинам нашей души.

Но, подобно эстетическому опыту, существует культивируемое любой подлинной философией метафизическое сознание, которое так воспринимает мир, что позади всякой вещи и всякого явления видит с полной очевидностью бесконечные, не доступные нам дали и глубины. «В непосредственном видении этого, — отмечает Франк, — и состоит метафизическое сознание, по сравнению с которым всякое эмпирически-рациональное знание, всякое интеллектуальное обладание чем-либо, как *определенным* и *ограниченным* бытием, есть лишь производный, фрагментарный, частный отрезок. Это соотношение именно и совпадает с тем, что бытие в своей основе и во всеобъемлющей полноте своего состава всегда и всюду совпадает с *непостижимым*» [25, с. 434].

Когда мы сознаем это непостижимое, говорит Франк, когда погружаемся в это изменение бытия, мы вдруг начинаем видеть другими глазами и привычный нам предметный мир, и нас самих: все знакомое, будничное как бы исчезает, и все возрождается в новом, преображенном облике, кажется наполненным новым, таинственным, внутренне-значительным содержанием. Кому это не ведомо, кто не испытал это гётевское «умри и восстань», это духовное воскресение к жизни после смерти, после жуткого ухода в таинственную глубь земного мира, тот, по словам Гёте, «только смутный гость на этой темной земле».

Подобное восприятие мира более значимое, чем рациональное познание, Франк называет «мистическим знанием». При этом мистическое вовсе не равнозначно чему-то произвольному или туманному, как это можно было бы утверждать с точки зрения здравого смысла, наоборот, является вполне объективным и очевидным. Это мистическое знание есть «необыденная» установка в отношении к реальности, установка, для которой реальность есть нечто большее и иное, чем совокупность «знакомых», «понятных» содержаний и связей, — для которых она имеет для нас

не только значение среды, в которой мы должны «ориентировать
ся», но и свою собственную внутреннюю значительность, осмы-
сляющую по существу нашу жизнь.

Мистическое познание — это непосредственное откровение ре-
альности в ее истине. Причем, разъясняет Франк, речь идет
не о богословски понимаемом откровении как откровении в уз-
ком смысле слова, а о своеобразном «самообнаружении», или
«самосообщении», которое под именем откровения отличается
от всякого «познания». Ведь не мы, в силу нашей познаватель-
ной активности, овладеваем через наш познавательный взор этой
первоосновой и проникаем в нее, а, напротив, она сама овладе-
вает нами, проникает в нас и на этот лад открывает себя нам.
Речь идет, согласно Франку, о самом существе откровения как
такового, о его трансцендентальном принципе. Ибо всякое от-
кровение есть в конечном счете свечение, освещенность, явление
себя в свете, который как бы озаряет сам себя и, тем самым, — все
остальное.

Это откровение тем не менее не означает логически ясного со-
держания того, что открывается, не означает преодоления его не-
постижимости. Напротив, всякое откровение, в отличие от пред-
метного познания, есть откровение непостижимого как такового.
Речь идет не о какой-то наглядной очевидности, которая как бы с
неотразимой принудительностью навязывалась холодному взору
наблюдателя. Откровение, мистическое, т. е. единственно истин-
ное, по Франку, познание, совершается через живое сосредоточие
и самоуглубление, через живую обращенность к первооснове ми-
ра. А поскольку эта первооснова — глубочайшая тайна, которая
при всей своей недостижимости, непонятности, неразрешимости
все же с полной очевидностью может открыться и открывается
нашему духу, то мы должны найти какие-то слова или имена, что-
бы выразить в них то, что нам открылось. Но какое бы слово или
имя мы ни употребляли, оно все равно будет неадекватно реаль-
ности, будет подменять ее неизреченную сущность. Единственно
возможное слово для обозначения этой неизреченной сути будет
«Святыня», «Божественное», «Божество». А то, что в религи-
озной жизни называется «Богом», есть уже, согласно Франку,
совершенно определенная форма обнаружения или откровения
того, что понимается под «Святыней» или «Божеством».

Но перед лицом Святыни

еще что-то о ней самой есть суетное и кощунственное дело; единственное, что адекватно этой реальности, — молчание, «тихое, неслышное, невыразимое наслаждение самим ее присутствием в нас и для нас». «Если мы здесь, прикоснувшись к последней первооснове, не должны просто умолкнуть и положить перо, то это — при неперменном условии *реальной обращенности* нашего духа к ней — возможно только в одной форме: не предпринимая тщетной, интеллектуально и духовно одинаково неуместной попытки проникнуть мысленно в само непостижимое существо "Святыни" или Божества, мы можем все же в нашей мысли двигаться *вокруг* него, как бы кружиться около него. В этом и состоит смысл всякой спекулятивной мистики» [25, с. 451].

Таким образом, учение Франка соответствует учению о бытии, как оно развивалось в серьезной метафизической традиции от Парменида до М. Хайдеггера: бытие является условием существования и смыслом всего сущего, бытие — тот свет, или просветленность, на фоне которого выступает и становится понятным любое существующее. Понимание бытия, наконец, доступно только человеку глубоко самобытному, развившему в себе возможность иного, необъективирующего взгляда на мир, которому мир является не как застывший, а как откровение тайны, владеющему либо мудрым словом, либо мастерством художника, что позволяет ему выразить и донести до нас то, что открывается ему в глубинах собственной души. То, что видит самобытный мыслитель или художник, — это не субъективное человеческое представление, но попытка «нечеловеческого» открытия мира, это само бытие познает себя, используя для этого человека. Познающий и познаваемое слиты воедино в такого рода постижении.

Однако позицию Франка в отношении познания бытия (реальности) отличает его радиальная апофатичность, которая разрушает малейшие иллюзии «овладения» бытием, «подчинения» его человеку и т. д.: реальность непознаваема, невыразима, неизяснима, не сводима ни к каким проектам и гипотезам человека, это тайна, которая не становится явной оттого, что мы видим ее перед собой, что мы можем ее описывать, выражать и осмысливать. Бытие — это Божество, Святыня, но ведь и сам человек есть часть бытия, «пастьух бытия», как говорил Хайдеггер, «носитель одному ему завещанной вести». Поэтому основное предназначение человека — прояснять тайну своего собственного существования, тайну своей несводимости ни к чему сущему, ис-

каль свою истинную «родину» — занятие совершенно бесполезное с точки зрения утилитарного практического смысла, но необходимое для существования человека как вида в целом. Человека, занятого таким «бесполезным» делом, — пусть это не составляет основной заботы его жизни, но хотя бы является необходимым глухим фоном, на котором разворачивается любая эмпирическая деятельность, пусть хоть в глубине души живет росток его метафизического сознания — невозможно увлечь ложными кумирами и идеалами, нельзя заставить строить очередное «светлое» общество, «царство Божие» на земле, и разделять нормы общеупотребительной утилитарной морали, нельзя заставить его поверить, что он — высший этап эволюции вселенной и ему все позволено.

Метафизическое сознание, укорененное в душе каждого человека и актуализируемое людьми, «выпавшими из закона "общего"» (Н. А. Бердяев), делает этих людей живыми в строгом смысле этого слова. Быть живым, по Франку, — значит иметь «открытую душу», видеть мир и человека в нем как прекрасную неисчерпаемую тайну, быть свободным, постоянно прояснять духовные основы своей жизни и возвращать в себе силы добра.

Поиски «живого человека», тех путей и условий, которые делают его таковым, составляют основной мотив всех сочинений Франка. Ради этого он предпринимает подробный и тщательный анализ реальности как живой основы личности, ради этого он настаивает на апофатическом методе анализа, ибо любой положительный, и в этом смысле догматический, метод неизбежно омертвляет такую тонкую и совершенную материю, каковой является божественная природа человека.

4. СПЕЦИФИКА ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ. «Я» И «МЫ» — ОНТОЛОГИЯ СОЦИАЛЬНОСТИ

Человек как субъект, индивид — не центр мира, не высший этап его развития, и противоречиво было бы, по С. Франку, искать в нем последнее единство бытия. И все же в нас живет смутное, но тем не менее убедительное чувство, которое подсказывает нам, что путь к этому единству ведет через непосредственное самобытие, через углубление в мир внутренней жизни. Принципиальное значение, говорит Франк, имеет здесь указание Августина

«Не иди *вовне*, иди *вовнутрь*, *внутри* человека обитает истина; и где ты найдешь себя ограниченным, там (внутри себя) *выйди за пределы самого себя* ... » [цит. по: 25, с. 436].

Углубляясь внутрь себя, мы можем перейти границы нашего внутреннего «Я». То, что глубочайшим образом имманентно, уже есть трансцендентное. Самая сокровенная, внутренняя глубина человеческой души находится не внутри нее, а *вовне*. Это не субъективное внутреннее состояние, а нить, связующая нас, как полагает Франк, со сверхчеловеческой, транссубъективной глубиной реальности. Эта реальность не дается нам *извне*, но только *изнутри* как почва, в которой мы укоренены, из которой мы произрастаем.

Собственно, Августину Блаженному первому, согласно Франку, открылась самоочевидность сверхмирного, сверхобъективного бытия, которое свершается непосредственно как для себя самой сущая и себе самой открывающаяся жизнь, жизнь как первичное существо нашего собственного бытия. После Августина подобное же открытие сделал Р. Декарт, выразив его в своем тезисе «Мыслию, следовательно, существую». Это положение означало для французского философа открытие непоколебимо твердой опорной точки безусловно достоверного знания. Сам Декарт, считает Франк, не осознал значения своего открытия, поскольку превратил мыслящее «Я» в «субстанцию» и попытался построить метафизику предметного типа знания. Но им, по существу, была открыта особого рода реальность, принципиально отличная от объективной действительности. Обычно эта реальность не замечается, ибо слишком близка нам, совпадает с тем, кто ее ищет. С ней мы не встречаемся *снаружи*. Мы «имеем» ее в той совершенно особой форме, что сами суть то, что имеем. Это есть реальность, открывающаяся самой себе — открывающаяся не в силу того, что кто-то другой на нее смотрит, а в силу того, что само ее бытие — непосредственное бытие-для-себя, самопрозрачность.

Третьим философом, сделавшим это же открытие, был И. Кант. В объективной действительности немецкий мыслитель, по мнению Франка, усмотрел не что иное, как коррелят самой познающей мысли. Подлинно всеобъемлющим целым оказалось у него не «объективная действительность», а превосходящая ее сфера сознания. Дальнейшее развитие этой установки у Фихте и Гегеля открывает истинно всеобъемлющую реальность в лице более

глубинного и первичного начала — духа. Как бы много ни было спорного, смутного и неверного в систематических построениях Канта и его преемников, рассуждает Франк, навсегда ценным остается общий итог того поворота сознания — говоря словами Платона, «поворота глаз души» — извне вовнутрь, в силу которого существо реальности открывается не так, как она предстоит в качестве «объективной действительности», а так, как она есть и обнаруживается в глубинах самосознания.

Когда мы говорим о познании реальности, или, точнее, о реальности, открывающейся нам во внутреннем опыте, мы имеем в виду «живой опыт переживания», а не познавательный акт: Франк строго разграничивает эти два понятия. Умственная картина бытия — это одно, тогда как реальность, переживаемая изнутри себя самой, — другое. Одно дело — переживать радости, страдания, глубинные откровения любви, и совсем иное — объективно наблюдать и психологически изучать «душевное явление влюбленности».

Сфера этой внутренней реальности образует то, что называют «духовной жизнью». Это название есть, по Франку, лишь иное обозначение для непосредственной самораскрывающейся реальности в ее отличии от любой объективной действительности, например, физической или психической. Духовная жизнь — подлинная основа бытия, о которой многие люди и не догадываются, поскольку в повседневной жизни она неотделима от общего факта сознания. Но даже для тех, кто знает о ней и ее испытывает, ее обнаружение всегда носит характер внезапного открытия, откровения. Только в связи с сильными потрясениями и переживаниями вдруг обнаруживается, что столь привычное нам «Я» — не просто незаметный спутник нашей внешней жизни, но имеет полноту и глубину, является носителем некоей самобытной, скрытой от взоров мира, таинственной и совершенно своеобразной сверхмирной реальности.

Эта реальность более полновесна и значительна, более реальна, чем объективная действительность. Если на последнюю, размышляет Франк, я еще могу в известной мере закрыть глаза, то от реальности моего собственного «Я» мне никуда не уйти, поскольку она есть само существо моего бытия. В этом смысле религия и философия всех времен учат, что собственная душа есть достояние более важное и нужное человеку, чем все богатства и царства мира. Где отсутствует сознание этой реальности, там

мы имеем дело с обезличиванием личности, ее духовным умиранием.

Но эта реальность, внутренняя жизнь человека немислима иначе, как в связи с чем-то иным, ей запредельным. Этой первичной реальности присущ момент трансцендирования, выхождения, как уже отмечалось выше, за пределы себя как чего-то ограниченного. «Первичная, изнутри данная реальность совсем не совпадает с "моим бытием", с моей внутренней жизнью; она есть моя жизнь на фоне бытия вообще ... "мое собственное бытие" ... есть ... как бы росток, уходящий своими корнями в глубины общей почвы бытия, из которой он произрастает» [21, с. 59–60].

В направлении внутрь, в глубину душа не только не встречает нигде своего «конца», какой-либо преграды, ограничивающей ее, но, наоборот, расширяется, незаметно переходя в то, что уже не есть она сама, и незаметно сливаясь с этим. Так, в мистическом опыте душа ощущает Бога как реальность, в которую она вливается или которая вливается в нее и живет в ней, но душа сохраняет одновременно сознание, что это нераздельное единство является единством двух — ее самой и запредельного ей Бога. Следовательно, иметь самосознание означает сознавать себя участником бесконечного всеобъемлющего бытия и тем самым — свою связь с бытием, запредельным моему «Я». Быть, согласно точке зрения Франка, — значит принадлежать к составу всеобъемлющего бытия, оставаться в нем укорененным.

Так разрешается и загадка теории познания, мучающая человеческую жизнь со времен Р. Декарта и Дж. Локка. Ибо действительно непонятно, как может быть доказана объективность нашего знания, откуда мы можем знать, что наши представления улавливают некую реальность вне нас? Проблема эта, по Франку, вырастает из непонимания того, что мы изначально погружены в реальность, в ее сверхвременное единство. Сама возможность «объективной действительности» как чего-то сущего, независимого от нас конституируется ее сопринадлежностью к той всеобъемлющей первичной реальности, которая пронизывает и наше собственное бытие, составляет его существо. «Мы объединены с этой объективной действительностью через как бы подземный слой этой первичной реальности. И только через посредство этой исконной онтологической связи становится возможным наше производное познавательное отношение к внешней нам объективной действительности» [21, с. 70].

Путь вглубь самого себя не есть путь в какое-то темное, замкнутое подземелье, напротив, это путь, связующий нас с необозримым простором всего сущего, со сверхмирной основой бытия, что бесконечно расширяет духовный горизонт, освобождая от обманчивой видимости нашей безусловной подчиненности объективной действительности. Внутренняя связь с первичной реальностью дарует нам и свободу от власти мира над нами, и возможность быть его творческим участником.

Таким образом, из всех вышеприведенных высказываний Франка можно сделать следующий вывод: то, что глубочайшим образом имманентно, что раскрывается через углубление человека в самого себя, через осознание самого себя, — все это тем самым уже есть трансцендентное. То, что открывается во мне через трансцендирование, — уже не мое, это могучая нечеловеческая сила, которая поддерживает меня в моем человеческом бытии, но в то же время может погубить, уничтожить. Ф. М. Достоевский, по Франку, убедительно показал, что всюду и везде, где человек пытается замкнуться от трансцендентной реальности, жить только в себе и из самого себя, силой своего субъективного произвола, он именно и гибнет, становясь рабом и игрушкой темных и губительных трансцендентных сил. Когда трансцендентность насильно врывается в замыкающийся от нее мир субъективности, она врывается как чуждая, враждебная, поработашающая нас сила. Там же, где душа человека открыта для трансцендентного, последнее воспринимается как откровение глубочайшего внутреннего сродства между ними. Духовная реальность может проникать в нас в виде светлых и темных сил, и наше сердце становится, по Достоевскому, «полем битвы» между дьяволом и Богом.

Духовная реальность, согласно Франку, конституирует то, что мы называем личностью. «Личность есть самость, как она стоит перед лицом высших, духовных, объективно-значимых сил и вместе с тем проникнута ими и их представляет ... » [25, с. 409]. Тайна души заключается, следовательно, в ее способности возвышаться над самим собой, быть по ту сторону самой себя, по ту сторону всякого фактического своего состояния и даже своей фактической природы. То же самое можно сказать и о человеке как личности — он всегда и по самому своему существу есть нечто большее и иное, чем все, что мы воспринимаем в нем как законченную определенность. А именно: он — в некотором смысле

бесконечность, ибо внутренне сращен с бесконечностью духовного царства.

Поэтому всякая личность, всякое духовное существо есть, по мнению Франка, некая исконная тайна не только в том смысле, что ее невозможно исчерпать логическим анализом, но и в том, что по самой своей сути она является неким чудом, превосходящим все наши понятия. На этом основано благоговение перед личностью, осознание, что в ней нам открывается нечто божественное. И эта чудесная исконная тайна, отмечает Франк, во всей ее непостижимости открыто стоит перед нами, непосредственно дана «умудренному поведению». Все попытки рационально постичь ее приводят к тому, что либо ее существо искажается психологически, если она берется только как некий факт, как совокупность субъективных ощущений, переживаний, воспоминаний, либо рационально-богословски, когда духовное рассматривается лишь как трансцендентная сила, а личность — как ее слепое орудие; либо, наконец, трансцендентное переносится целиком внутрь самобытия и субъективизируется. Во всех этих случаях происходит профанация личности.

Здесь имеет место любопытная диалектическая связь: личность всегда есть индивидуальность, это выражается в ее безусловной единственности, незаменимости, неповторимости, но чем более индивидуален человек, т. е. чем больше он углублен в себя, чем больше он чувствует интимную связь с бытием, тем больше в нем общезначимого, общечеловеческого содержания, тем яснее и ярче он выражает человеческую природу вообще, не сводимую ни к каким спецификациям. Чем глубже человек уходит вовнутрь себя, тем более он расширяется и обретает естественную и необходимую связь со всеми людьми и мировой жизнью в целом. «Тайна личности как индивидуальности состоит, таким образом, именно в том, что в ней, именно в ее *глубочайшей*, определяющей ее существо *особенности*, получает выражение *общезначимое*, — общая всем людям, всех одинаково затрагивающая всеобъемлющая бесконечность трансцендентного духовного бытия ... » [25, с. 413]. Подлинно конкретная всеобщность совпадает с истинной конкретностью индивидуального, подлинно общая правда — с жизнью.

Поиски трансцендентной глубины — это, по Франку, поиски подлинно человеческой родины. Мы ищем, говорит он, ту последнюю глубину бытия, ту почву абсолютной реальности, в

которой было бы незыблемо укоренено наше непосредственное бытие, и наше существо во всем его своеобразии, со всеми его потребностями и притязаниями имело бы прочный приют, истинную свою «родину», могло бы чувствовать себя в безопасности от равнодушного к нему и всегда ему угрожающего мира предметной действительности. Но если речь идет о «родине» души, то искать ее нужно только на путях самой души, а не где-то в бесконечной дали от нас. Достаточно лишь на миг явственно ощутить, что наше «Я», мир нашей внутренней жизни, при всей его субъективности, шаткости, все-таки подлинно *есть*, сам является подлинной реальностью.

Это самопознание, «воспоминание» (в платоновском смысле) очень редко доступно нам, но когда оно нас посещает, то производит внезапное чудесное превращение всего нашего мироощущения. Ибо обыденное мироощущение в основе своей всегда трагично, нам постоянно представляется, что мы стоим на краю некой бездны, готовой в любую минуту поглотить нас. Эта бездна и есть бытие, но мы сознаем себя инородным ему, поскольку исключаем самих себя из бытия, и оно тем самым оказывается внешней нам силой. Но стоит нам ощутить свое первоединство с ним, свою укорененность в нем, как наша жизнь озаряется совсем иным светом.

Весь этот опыт «воспоминания» остается совершенно чуждым для так называемого научного, просвещенного сознания с его принципами доказательности и верифицируемости. Это сознание ничего не хочет принимать на веру, для всего ищет объяснения. Только самое главное оно оставляет в стороне — спокойно примиряется с тем, что наше «Я», наша внутренняя жизнь со всеми ее потребностями, упованиями и мечтаниями совершенно случайна, неведомо откуда затесалась в мир бытия и остается в нем инородным, одиноким, бесприютным существом, обреченным на крушение и гибель. Научное сознание не ставит вопрос: не имеет ли наша личность, при всей ее видимой однородности, онтологическое основание, онтологический источник бытия?

Наука сводит бытие человека лишь к его природному существованию и дает, согласно Франку, смехотворно беспомощные объяснения по поводу его происхождения. С точки зрения теории эволюции человек с его душой, разумом, личностью, постепенно развился на какой-нибудь слепой, неосмысленной амёбы или протоплазмы. Это все равно, по Франку, как если бы

мы сказали, что круг постепенно развился до треугольника или точки. Теорию эволюции Франк называет наивной мифологией космоморфизма. Не может человек развиться из того, что в принципе чуждо ему. Эволюция создает лишь физические предпосылки, человек же возникает совершенно из другого источника. Можно даже сказать, что он не возникает, а всегда есть, поскольку всегда существует бытие как его основа. «Если мы как личности, — пишет Франк, — как носители внутренней реальности непосредственного самобытия остаемся одинокими перед лицом холодного бездушного и безличного, равнодушного к нам предметного мира, если мы в этом мире — беспомощные и беззащитные изгнанники и скитальцы, то именно потому, что мы имеем родину в иной области реальности ... И как бы далека ни была эта наша исконная родина, этот исконный метафизический приют нашей личности от чуждого нам предметного мира внешней реальности, оба они, в качестве бытия вообще, очевидно имеют некий общий корень, некое скрытое от нас первоединство» [25, с. 438–439].

Тем не менее тому, что мы называем бытием, а также тому, что мы называем реальностью (Франк все же иногда различает бытие как нечто более связанное с фактичностью и реальностью как единство бытия и самооткровения), не присуща, по Франку, подлинная безусловность и абсолютность. Они суть признаки только Божества как первоисточника или первооснования, которое одно лишь обосновывает себя и все остальное. В самой интимной глубине своего духа мы находим наиболее прочную и надежную основу — Бога. Бог есть вечный, обращенный на меня, говорит Франк, и меня созерцающий взор. Если бы Бог хотя бы на миг отвернулся, что, конечно, невозможно, в то же самое мгновение я перестал бы быть. Бог — та абсолютно всемогущая сила, которая конституирует нас и сохраняет человеческое бытие, та основоположная среда, в которой и через посредство которой человек вообще существует как духовное существо.

Осознание внутренней обеспеченности и сохранности человеческого бытия через неразрывную связь с Богом есть непостижимая очевидность того, что человек ощущает как свое бессмертие. Философия, разумеется, не отгадчица скрытых от нас тайн бытия, не претендует на оккультную мудрость, она лишь пытается дать нам ясный отчет в имманентно открывающихся перспективах и отношениях. В какой форме я буду существовать после

смерти, спрашивает Франк, и можно ли вообще говорить о «будущем» бытии — все это непостижимая тайна. Но то, что я в силу своей внутренней связи с Богом вечен — при всей непостижимости абсолютно самоочевидно. «Если вдуматься в вопрос глубже, то истинный смысл заботы об обеспеченности, сохранности моего бытия состоит не в том, "буду" ли я "продолжать существовать" после моей телесной смерти, а в том, обладаю ли я уже сейчас подлинной реальностью, подлинно ли я *есмь*, или я обладаю лишь призрачным, неподлинным бытием» [25, с. 474–475].

Моя жизнь с Богом, будучи самым глубинным слоем реальности, окрашена иррациональностью, т. е. выше всяких определений и описаний. Здесь реальность — не определенное, готовое, завершенное бытие, а «живое делание», жизнь в самом глубоком и интимном смысле этого слова. Бог есть жизнь, и потому мое бытие с Ним по самому существу жизни — живое, неопределимое и сущностно не «определенное», творимое и творящее, вечно подвижное, пластическое, «драматическое» — несмотря на всю свою внутреннюю успокоенность — бытие. Бог есть Бог живых.

Бытие с Богом обнаруживается как нечто совершенно иное, чем вся остальная, — привычная, знакомая, рационально определяемая — жизнь. Это почва и живой корень, питающий, по Франку, всю жизнь, наполняющий ее своими силами, просветляющий и преображающий ее. Только чувствующий в себе такую почву, такой корень является в полном смысле слова духовной личностью. И эта богочеловечность имеет, по мысли Франка, еще более глубокую интимную сторону — не только я рождаюсь из Бога, но и сам Бог рождается во мне. Таким образом, человек есть существо, укорененное в сверхчеловеческой почве — таково, по Франку, единственно значимое определение существа человека.

В сравнении с абсолютной первичностью «Я», с этой идеальной точкой, в которой бытие для себя впервые раскрывается, озаряется сознанием, собирательное «мы» во всей новой западноевропейской философии понималось как нечто производное и внешнее. По отношению к «Я» все остальное воспринималось как «не-Я», мертвый и слепой объект знания, ждущий своего озарения от «Я». По мнению Франка, такая постановка вопроса выражает глубоко укорененное жизненное чувство индивидуализма.

Здесь то, что мы называем «Я», совпадает с геологическим субъектом, с познающим. В чистом субъекте познания живое индивидуальное «Я» исчезает. Теория первичности и исключительности «Я» и производности всего остального оставляет непонятной проблему общения, встречу двух людей.

Другое «Я» — это не просто объект, который можно воспринимать и познавать, но вместе с тем и субъект, который меня воспринимает. Первичное единство «Я» и «ты» грамматически выражается в «мы». «Мы» не только совокупность многих «Я», это еще и преодоление вечной противоположности меня и другого. По Франку, «мы» есть некая первичная категория личного, человеческого, а потому и социального бытия. Это единство, противостоящее множеству и разделению, единство всего раздельного и противоборствующего, вне которого немислимо никакое человеческое разделение, никакая множественность. Человек как «Я» развивается в лоне «мы» всю свою бессознательную и сознательную жизнь. Язык, культура, нравственность, весь духовный капитал, которым мы живем и который составляет наше существо, берется из сложившихся жизненных отношений между людьми.

Социальная жизнь, следовательно, не какая-либо чисто внешняя форма человеческой жизни, но необходимое и имманентное выражение глубочайшего онтологического всеединства, лежащего в основе человеческого бытия. Человек живет в обществе не потому, что многие отдельные люди соединяются между собой, а потому, что он по самому существу своему немислим иначе, как в качестве члена общества. Продолжая традиции русской философии, Франк различает «общество» и «общность». Общество — это внешняя связь между людьми, которая может проявляться либо в форме случайного столкновения индивидуальных волей, приходящих к совместному согласованию, либо в форме сознательного объединения, подчинения общей направляющей воле — власти или праву. Но все органическое, живое, живущее внутренним единством не может быть организовано. Единство и оформленность не извне налагаются на раздробленность и бесформенность частей, а действуют в них самих, изнутри пронизывая их и имманентно присутствуя в их внутренней жизни. Это внутреннее органическое единство может выступать в форме семьи, в форме религиозной жизни, наконец, в форме общности судьбы и жизни всякого объединенного множества людей. Эта

общность образует жизненное содержание самой личности. Она есть не внешняя, предметно-воспринимаемая среда, не объект отвлеченного предметного познания и утилитарно-практического отношения. Общность — это духовное питание, которым внутренне живет личность, это ее богатство, ее личное достояние.

Существенным отличием общности как внутреннего существа от общества как внешней организованности является ее сверхвременное единство как важнейший момент первичного единства людей. Для эмпирического восприятия общество состоит из индивидов, в настоящее время населяющих землю. Но за наружным, временным аспектом настоящего в социальной жизни таится, как ее вечный фундамент и источник сил, первичное сверхвременное единство ее настоящего с прошлым и будущим. В каждое мгновение, по Франку, наша жизнь определена силами и средствами, накопленными в прошлом, и вместе с тем устремлена в будущее, есть творческое созидание того, чего еще нет. Как по учению церкви видимая церковь как собрание верующих есть лишь эмпирическое воплощение в настоящем невидимой церкви как неразрывного соборного единства всех ее членов, единства давно умерших и еще не рожденных с живыми, так и всякое видимое общение есть эмпирический аспект невидимой соборности как сверхвременного единства человеческих поколений [см.: 26, с. 63].

5. РЕАЛЬНОСТЬ И ДУША ЧЕЛОВЕКА

Исследовав духовный уровень человеческого сознания во всей его глубине и объемности, Семен Франк с такой же тщательностью и оригинальностью анализирует душевный слой сознания, пытаясь создать философскую психологию, которая является, по его словам, не естествознанием души, а философией, дающей общее логическое уяснение идеальной природы и строения душевного мира и его идеального отношения к другим областям бытия. Философия души, то, что в единственно подлинном смысле заслуживает названия психологии, до самого последнего времени развивалась лишь благодаря тому, что постоянно питалась религиозными интуициями, зависела от опытных достижений религиозного сознания. Лишь религиозный человек, по Франку, ощущает в себе «душу живую».

Подобный религиозный опыт прямо противоположен установкам эмпирической, например, ассоцианистской психологии, со-

гласно которой душевная жизнь есть механическая мозаика из различных «душевных камешков», называемых ощущениями, представлениями и т. п., собранная «куча душевных песчинок». При этом субъективное отношение человека к действительности, направленность человеческой души на мир, образующая самое существо того, что мы называем человеческой жизнью, — оставалось совершенно вне поля зрения так называемой эмпирической психологии. Подобная психология как естествознание знает лишь с той стороны, с какой они стоят в связи с миром объективной действительности. Для нее и самонаблюдение есть внешнее наблюдение. Человек как живое существо раздваивается здесь на субъект и объект, при этом познающий субъект — лишь «чистый теоретический взор», «чистое внимание», а душевная жизнь разворачивается перед этим взором как отчужденная от него внешняя картина. Такое «объективное наблюдение» — это только «анатомическое вскрытие трупа или анатомическое наблюдение отрешенных от живого существа души его выделений или отмерших тканей, а не действительное наблюдение внутренней субъективной жизни» [4, с. 25]. Все же многообразии утверждения и отрицания, проявлений любви и ненависти, стремлений и страхов, по Франку, — та жизнь, которая, по сути своей, может лишь внутренне наблюдаться в ее переживании, в неразложимом единстве живого знания, а не объективно изучаться через «внешнее анатомирование» или «психологическую вивисекцию».

В определенном смысле классическая философия Нового времени помогла сформироваться подобной объективистской, натуралистической психологии, ибо благодаря ей субъект как живая человеческая личность или душа сперва истончился, превратившись в чистую абстракцию «гносеологического субъекта», «сознания вообще», а затем и совсем испарился, сменившись «царством объективной истины», внесубъективным содержанием знания. Грех этого идеального человекоубийства тяготеет, согласно Франку, над современной философской мыслью, которая, в свою очередь, использует «достижения» эмпирической психологии для интерпретации сознания. Представители последней еще и в начале XX в. все явления душевной жизни рассматривали как причинную взаимосвязь ограниченного числа однозначно определенных элементов. Подробная «физиология души» представляла душу пучком ощущений, а каждое ощущение определялось

нервным процессом. Считалось, что всякая высшая психическая форма, например переживание, может быть полностью разложена на элементарные, нервно-психические процессы. Человеческое сознание отождествлялось последователями Дж. Милля, Г. Мюллера, Э. Вебера, В. Вундта со своего рода машиной, не имеющей никаких врожденных структур и содержаний, При описании действий сознания применялись механические и математические образы, напоминающие явления физического мира. Само сознание трактовалось как особый мир, построенный из собственных «вещей». Но эти «вещи» оказывались лишь двойниками реальных объектов, отъединенными от них и превращенными в частицы «психической материи».

Таким образом, делает вывод Франк, значительная и самая разработанная часть современной психологии не имеет прямого отношения к душевной жизни как таковой, а есть исследование не включенных в физику объективных явлений бытия, подлежащих объективному наблюдению. Но для подобного наблюдения вообще все в душевной жизни становится ощущением и комплексами ощущений, понятными как предметные содержания — по той простой причине, что объектом предметного сознания не может быть ничего, кроме таких содержаний. Но мы знаем уже, что на этом пути полностью утрачивается живое познавательное «обладание» душевной жизнью как таковой.

Старое представление, согласно которому опыт означал описание явного, сознаваемого, оказалось ложным с точки зрения «философской психологии». Душевная жизнь по своему существу есть не сознание, но переживание, и можно иметь опыт переживания несмотря на всю темноту, смутность, неопределенность этой сферы бытия. Та закономерная повторяемость, которую можно заметить в явлениях материального мира, подчиненность единичных явлений известным общим свойствам и правилам, в строгом смысле слова не применима к душевной жизни. Душевная жизнь — поток, который все время несется вперед и никогда не обращается вспять, иначе говоря, в нем ничего не повторяется. «Потому психология никогда не может быть точной естественной наукой, как наукой о (повторяющихся) закономерных связях явлений. Она будет тем более "точной", т. е. соответствующей своему предмету, чем более она будет приближаться к "биографии" или к художественному изображению единичного, однократного» [24, с. 217]. Однако психология — все-таки не искус-

ство, душевные явления имеют определенное сходство, возможно выявление типологии, классификация психологических типов и т. д.

Наша душевная жизнь — некоторое сплошное и целое единство. Под душой подразумевается единство, объемлющее все множество сменяющихся душевных состояний, весь временной поток душевной жизни человека — от его рождения до смерти. В таких областях бытия, как наука, искусство, религия, нравственная и общественная жизнь, — рассматриваемых не со стороны объектов, на которые они направлены, и не со стороны их связи с природой и процессом их внешнего осуществления, а в их собственном внутреннем существе как форме человеческого сознания или человеческой жизни, — мы имеем, по Франку, конкретное выражение этой собственной внутренней природы человека, которая образует предмет его самопознания.

Например, «объективистская» психология различала в составе конкретного ощущения лишь два компонента: субъективный процесс усвоения или усмотрения содержания и само идеальное предметное содержание, и только первый относился к сфере душевной жизни. Но кроме этого, замечает Франк, в ощущении есть и нечто третье — присутствие в составе самого переживания конкретного имманентного материала, который лишь в процессе суждения отождествляется с идеальным предметным содержанием, но как таковой совсем не совпадает с ним. «Иметь, т. е. просто переживать некое цветовое или звуковое ощущение, и знать, что оно есть зеленый цвет или такой-то определенный музыкальный тон, — есть ведь очевидно разные состояния. Поэтому и само ощущение как состояние или переживание содержания есть нечто иное, чем ощущение как общеобязательное содержание знания» [4, с. 41].

Вообще существует значительная часть явлений сознания, ни на что не направленных: беспредметные чувства, настроения, разные формы самочувствия и т. п., т. е. то, что мы, собственно, и называем психической жизнью, живой сущностной полнотой нашего человеческого бытия.

Даже Э. Гуссерля Франк обвиняет в непонимании психики, ибо у того сознание есть единство «познающего» и «познаваемого», но к душевной сфере относится только первое. Душевная жизнь понимается как некая пустая форма, все содержание которой не принадлежит ей самой. Эта жизнь походит здесь, по Франку, на

какие-то щупальца, забирающиеся извне, которые сами по себе пусты.

Жизнь сознания слагается, согласно автору «Души человека», из трех областей: из сознания как непосредственного переживания, предметного сознания и самосознания. Предметное сознание и самосознание — отражения или проявления сферы духовности в области душевной жизни. Самосознание, например, возможно лишь на почве предметного сознания. Душевная же жизнь как таковая, т. е. как непосредственное переживание, относится ко второму и третьему, как корень или ствол — к ветвям, листьям и плодам. Она есть зародыш и субстанция всякого сознания вообще. Душевная жизнь — это совершенно особая стихия, слитая, с одной стороны, с актуальностью духовного бытия и идеальностью света разума, а с другой — соприкасающаяся со внеположенностью и пространственно-временной ограниченностью материального бытия.

Душевная жизнь, если смотреть на нее со стороны сознания, является лишь тенью актуального сознания, сознания как «духа», его бесформенной потенцией. Так, в простом акте зрения на переднем плане, в центре его находится предмет нашего внимания, но периферия переднего плана и весь задний план заняты игрой душевной жизни. Вся периферия принадлежит к области непознанного, где образы, которые должны были бы быть образами предметов, пребывают в зачаточном состоянии и, сливаясь с бесформенным целым душевной жизни, ведут в нем свою фантастическую жизнь. Эти образы, как и действительно воспринимаемые предметы, окружены роем воспоминаний, грез, настроений и чувств. Погружаясь в этот поток оттенков, интонаций, намеков, страхов и восторгов, мы чувствуем, что живем, что это и есть подлинная жизнь, а не застывшее отражение познающего разума. Короче говоря, если смотреть на душевную стихию со стороны жизни, то она, эта сфера, представляется абсолютным началом, тайной и истоком нашей личности. Все остальные человеческие качества и способности оказываются вторичными, производными образованиями. Поэтому, хотя сознание есть необходимый момент готового, сознательного переживания, оно есть вместе с тем момент в известном смысле побочный и производный по сравнению с тем истинно первичным моментом, в силу которого переживание есть подлинное переживание, т. е. жизнь, или бытие.

Таким образом, душевная жизнь, по Франку, — это великая, неизмеримая бездна, особая, в своем роде бесконечная вселенная, находящаяся в каком-то совсем ином измерении бытия, чем весь объективный пространственно-временной мир и мир идеальных предметностей. О мире души нельзя сказать, ни где он находится, ни когда и как долго совершаются процессы его жизни, ибо он везде и нигде, всегда и никогда, в том смысле, что все мерки вообще к нему неприменимы, наоборот, все ориентиры, все стереотипы восприятия мира, мышления и поведения становятся возможными благодаря этому внутреннему интимному слою нашей жизни. Этот «океан» переживаний (Франку не нравилось бергсоновское понятие «потока», и он употреблял эпитет «вечно волнующийся, но все же неподвижный океан») создает досмысловую сферу, первичные «модели-изображения», например, пространственные формы объектов до их геометрической идеализации, временную длительность до физического понятия времени, скорости, ускорения.

Под тонким слоем затвердевших форм рассудочной «культурной» жизни глеет, по Франку, незаметный, но неустанно действующий жар великих — темных и светлых — страстей. То, что кажется каким-то придатком к сознанию, к духу, на самом деле является самым основным и глубоким, на чем держится и чем движется вся наша жизнь.

Душевная реальность имеет свое особое внутреннее время: которое складывается из того, что ничто старое не отменяется новыми фактами, новыми переживаниями, душа «тянет» за собой весь свой прошлый опыт. Старое и новое пронизывают и пропитывают друг друга. «Поэтому развитие психической жизни, в отличие от материально-предметного мира, мыслимого в схеме математического времени, носит характер подлинного творчества, органического произрастания, т. е. именно того, что выражает тайну жизни как таковой» [24, с. 220].

Душевная жизнь является тем, что в апофатической философской и религиозной традиции называется внутренним «Я», «внутренним человеком». Душевная жизнь спонтанна, непредсказуема, необъективируема; это всегда импульс, горение, постоянное трансцендирование, выход за пределы наличного. Собственно психическая стихия не схватывается в терминах готового мира. Пытаясь понять ее, выразить в словах и формах, мы постигаем только мертвые продукты, «сбросы» наших переживаний.

Мы инстинктивно стремимся откристаллизовать ощущения, чтобы выразить их словами, и тем самым смешиваем само чувство, развивающееся, изменяющееся, становящееся, с его неизменным внешним объектом, например, с тем же словом. Наши непрерывно меняющиеся впечатления, «обвиваясь» вокруг внешнего объекта, являющегося их причиной, заимствуют от него точные очертания и неподвижность. Обычно внутреннее «Я» покрывается внешней коркой ясно очерченных психологических фактов, отделенных друг от друга и фиксированных. Для выявления внутренних живых психических состояний, для погружения в них, — причем такого погружения, при котором человек чувствует себя в своей родной стихии, подлинно «у себя», — необходимо мощное усилие.

Внешнее «Я» выполняет чисто практические функции, создает условия для возможности контакта, коммуникации, общения с другими, предмет его интереса — объективная действительность. Внутреннее «Я» не поддается никаким количественным определениям, его сплошность, слитность, нерасчлененность динамична, спонтанна и активна.

Каждое мгновение нашей внешней жизни, нашей озабоченности повседневными проблемами — это забвение внутренней жизни, остановка динамического развития. Только углубление в себя, постоянное соприкосновение с нашим внутренним «Я» дает ощущение силы и жизненности существования, сбрасывает автоматизм и оцепенелость обыденной жизни, открывает такие красоты мироздания, о которых поверхностный, «объективный» наблюдатель даже и неподозревает. Согласно Франку, «то, что называется человеком, само в себе и для себя есть нечто неизмеримо большее и качественно совсем иное, чем клочек мира: это есть внешне закованный в скромные рамки скрытый мир великих, потенциально бесконечных хаотических сил ... » [4, с. 56].

В той мере, в какой жить важнее, чем сознавать, душевная жизнь есть прежде всего реальная сила и лишь производным образом является идеальным носителем сознания. Жизнь и сознание, будучи связаны между собой, в то же время сущностно антагонистичны: «чистое» сознание, с точки зрения Франка, в качестве совершенного созерцания — бездействие, душевная смерть; «чистая» жизнь как могущественная, всепобеждающая, действенная сила — совершенная слепота сознания. Предметный, психофизический облик человека благодаря исследова-

ниям «философской психологии» является для нас лишь проступающей вонне маленькой вершиной, за которой скрывается бытие все расширяющейся неизмеримой глубины. Все переживаемое в любом моменте — только небольшая часть всего мыслимого богатства бытия. Но какова эта часть, где грань между сферой, охваченной и не охваченной переживанием, по мнению Франка, определить нельзя, более того, этой грани как таковой вообще нет. Душевная жизнь уходит вглубь до бесконечности. «Границ души тебе не отыскать, — говорил Гераклит, — по какому бы пути ты не пошел: столь глубока ее мера». Здесь уместно опять вспомнить проблему «родины» у Франка. В «Непостижимом» он пишет: «Чего мы собственно ищем? Мы ищем той почвы абсолютной реальности, в которой было бы неизбежно укоренено непосредственное самобытие ... но раз дело идет о "родине" для души, то ее, очевидно, можно искать, ее можно припомнить только на путях самой души» [25, с. 436].

Душевная жизнь или ее субъект есть точка, в которой относительная реальность эмпирического содержания нашей жизни укоренена в самом абсолютном бытии. Это точка, в которой само бытие становится бытием внутренним, бытием «себе» и «для себя», «самопроникнутым», по выражению Франка, бытием и, естественно, оно сохраняет всю безграничность бытия. Признать это — не значит обожесть человека, хотя, конечно, значит до некоторой степени уяснить себе его богоподобие.

К важнейшим достижениям «философской психологии» Франк относит преодоление рационализма и спиритуализма прежних времен, утверждая первичность иррациональности в человеческой жизни. Только из осознания этой глубинной, принципиальной иррациональности человеческого существа может вырасти, по его мнению, подлинный рационализм, истинное понимание сущности разума и границ его применения, рационализм, который способен противостоять скептицизму и нигилизму. Истинно лишь то, в основании чего лежит непосредственное и очевидное переживание — когда есть такая очевидность, любой скептицизм и неверие становятся бессильными. Но способность подобного рода познания надо не выводить из истории процесса познания, а искать у самых истоков человеческих побуждений и действий. «... Все, чем человек когда-либо был, или чем он станет, или только может стать, а если взглядеться глубже, и то, чем были его предки и чем будут его потомки, — все это потенциально есть

в его душевной жизни в каждом ее миге. Душевная жизнь есть, таким образом, потенциальная сверхвременность, из которой создается та сверхвременность, вне которой немислимо сознание и знание» [4, 107].

6. МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ЧЕЛОВЕКА

ВЕРА — ИСТОЧНИК ЖИЗНИ

Человек есть бесконечность, поскольку он внутренне срашен с бесконечностью духовного царства. Однако эта последняя бесконечность открывается не через знания, а через откровение, через веру, обнаруживается в сверхчувственном опыте. Но возможен ли такой опыт? Семен Франк обращается к примеру — эстетическому опыту. Слушая прекрасное музыкальное произведение, человек, одаренный музыкальным чувством, улавливает, кроме самих чувственно дынных звуков и их сочетаний еще что-то другое, что можно назвать музыкальной красотой. Как бы позади звуков и сквозь них мы воспринимаем что-то несказанное, о чем в словах может выразить слабый, несовершенный намек. Если звуки при этом воспринимает наше ухо, то несказанное, о чем они говорят, — непосредственно наша душа.

То же самое мы испытываем, наслаждаясь живой прелестью прекрасного человеческого лица. Видимая форма, полагает Франк, здесь именно потому прекрасна, что воспринимается как совершенное выражение некой таинственно незримой и все же воочию нам предстоящей реальности.

Звуки музыки, слова лирического стихотворения, образы пластических искусств, природы или человеческого лица, добрые нравственные поступки пробуждают в нашем сердце что-то иное, говорят нам о чем-то дальнем, непосредственно не доступном, смутно различаемом; нашей души достигает весть о чем-то трансцендентном, запредельном. «До нашей души — в самой интимной ее глубине, — отмечает Франк, — доходит голос как бы издали, говорящий о некоем лучшем, высшем мире. В конце концов, совершенно несущественно, называем ли мы это "голосом совести" или испытываем как голос, возвещающий нам волю Божию, веление Божие: это только два разных названия для одного и того же. Важно только одно: мы испытываем в интимной глубине нашего сердца живое присутствие и действие некой силы или инстанции,

о которой мы непосредственно знаем, что она есть сила порядка высшего, что нашей души достигла некая *весть издалека*, из области бытия иной, чем весь привычный, будничныи мир» [23, с. 74—75].

Таким образом, и эстетический, и нравственный опыт тесно связан с опытом религиозным, т. е. со сверхчувственным опытом, или, говоря философским языком, имманентным опытом трансцендентной реальности.

Но поскольку человек, говорит Франк, прежде всего чувственное существо, внимание которого, как правило, приковало к эмпирически данному, видимому, осязаемому, все незримое и неосязаемое склонно ускользать от него. Конечно, для глухих нет красоты в музыке, а для слепых — в живописи, но гораздо больше людей не глухих, но не музыкальных, не слепых, но не воспринимающих красоту зрительных образов. Для многих людей свечувственный опыт — пустой звук. Однако даже те люди, которым он доступен, часто не улавливают присущего ему характера трансцендентности. Можно наслаждаться красотой и при этом воображать, что она исчерпывается приятными эмоциями. Можно верить в Бога, но сомневаться в религиозном опыте, считать его иллюзией, чем-то призрачным, что только пригрезилось. Ведь Бог — не каменная стена, о которую можно, не заметив ее, разбить голову и в существовании которой поэтому нельзя сомневаться. Он есть реальность незримая, открывающаяся лишь глубинам духа.

Поэтому главным психологическим условием понимания трансцендентного, находящегося в нашей душе, является, по Франку, напряженный интерес к реальности, открывающейся в опыте. Это некое усилие воли, определенное нравственным решением искать то, что имеет ценность, умышленное внимание, — и есть вера.

Вера — это воля открывать душу навстречу истине, прислушиваться к тихому, не всегда различному «голосу Божию», как мы иногда среди оглушающего шума прислушиваемся к доносящейся издалека тихой мелодии. Это воля, рассуждает Франк, пристально вглядываться в ту незримую и в этом смысле темную глубь нашей души, где, по выражению Мейстера Экхарта, тлеет «искорка», и в этой искорке увидеть луч, исходящий от самого солнца духовного бытия.

Такое понимание веры, выдвинутое Франком, расходится с

традиционно-обыденным, согласно которому вера — некое своеобразное духовное состояние, в котором человек согласен признавать достоверным, утверждать как истину нечто, что само по себе не очевидно, для чего нельзя привести убедительных оснований, и поэтому возможно сомнение и отрицание того, во что верить.

Если принять это определение, то останется непонятным — как возможно верить в этом смысле, для чего это нужно? Ведь верить в недостоверное — либо обнаруживать легкомыслие, либо насиловать, уговаривать себя самого в том, что, собственно, является сомнительным. Здесь абсолютизируется субъективное упорство, некое состояние искусственной загнипнотизированности сознания.

В общем-то вся наша жизнь, по Франку, основана на такой вере — мы ложимся спать и верим, что ночь непременно сменится днем, что мы проснемся, и проснемся именно мы. Но доказать этого мы не можем. На каждом шагу нашей жизни мы руководствуемся верой в неизменность того, что мы называем «законами природы»; однако эта неизменность по существу ничем точно не гарантирована, и наша вера в нее есть именно слепая вера.

Такой же характер носит наша вера в то, что люди, с которыми мы имеем дело, при известных обстоятельствах будут поступать так, а не иначе. Но все это тоже не может быть доказано, и действительность зачастую опровергает наши ожидания. Чаще всего в приведенных случаях речь идет о вероятности, а не необходимости.

Вероятностный подход сторонники рациональной мысли нередко распространяют и на религиозную веру (пытаясь рассматривать божественное с помощью земных мерок), а их противники — религиозные фанатики — отвергают подобный подход как кощунство и требуют слепой веры, ибо для них вера является актом послушания, покорного доверия к авторитету. Но и попытки доказать существование Бога посредством научных открытий, рассмотреть Его как наиболее вероятную гипотезу, и попытки верить, потому что невероятно, абсурдно, но так требуют традиция, авторитет, — все это суррогаты веры, и этими суррогатами довольствуется подавляющее число людей.

Франк же считает, что вера по своей сущности — это не слепое доверие, а непосредственная достоверность, прямое усмотрение истины веры. Подлинная же а основана на открывающ...

самообнаружении самого Бога, Его собственном явлении нашей душе, Его собственном голосе, нам говорящем. «... Вдруг открываются замкнутые очи души... она начинает чувствовать за пределами земного мира, проблести некоего небесного сияния, и ее переполняет блаженство и мир, превышающие всякое человеческое разумение. Такая душа знает, что ее достиг голос Божий, и имеет — хотя бы на краткий миг — *веру-достоверность*... А кто этого никогда не испытывал, *тот вообще не может почитать-ся верующим*, — хотя бы он признавал все освященные церковью авторитеты» [23, с. 26].

Нередко для человека, привыкшего мыслить и не способного отказаться от умственной проверки, акт веры оказывается очень трудным и шатким делом, требующим мучительного напряжения воли, некоей, почти противоестественной ломки сознания, героического подвига «отречения» от мысли. В этом «отречении» нет ничего обскурантистского. Так, например, любовь, любовное переживание — это не мысль; там, где человек мыслит о любви — сравнивает, обобщает, просчитывает, — любви нет, есть лишь рациональная имитация ее. Точно так же и вера в своем первичном существовании — не мысль, не убеждение в наличии трансцендентного личного Бога как такового, но некоторое внутреннее состояние духа, живая полнота сердца, подобная свободной радостной игре сил в душе ребенка; и это состояние определено чувством нашей неразрывной связи с родственной нам божественной стихией бесконечной любви, с неисчерпаемой сокровищницей добра, покоя, блаженства, святости.

Можно выявить соотношение двух позиций человека в отношении Бога: мистического опыта и обычного, рационально-религиозного восприятия Бога как трансцендентной реальности. Соотношение это, полагает Франк, такое же, как соотношение между реальностью и объективной действительностью. Чтобы вообще было возможно внешнее, познавательное отношение субъекта к объекту, необходимо, чтобы до и независимо от этого отношения мы как-то непосредственно «имели» этот объект, иначе само понятие действительности было бы невозможно. И мы «имеем» его, ибо сами неразрывно связаны с объектом во всепронизывающем единстве реальности. Точно так же для того, чтобы иметь идею Бога как трансцендентной, внешней нам реальности, мы должны в самом нашем бытии и существовании иметь первичную, неразрывную связь с Ним — иметь опыт Бога, сли-

тый с опытом нашего собственного бытия, т. е. иметь, в этом смысле, Бога имманентно в нас самих. Глубина моей души, говорит Франк, передает, как бы молчаливо и по большей части бессознательно, это первичное знание Бога, равнозначное Его собственному присутствию во мне. «То, что мы называли мистическим опытом, есть — все равно, сознается это или нет, — основа того, что в узком, специфическом смысле называется религиозным опытом» [21, с. 269].

Внутренние, скрытые в каждом человеке бесконечные горизонты сознания, составляющие его духовное измерение, суть то «несказанное», по Франку, что человеческий язык выражает намеком в таких словах, как «Священное», «Святное», «Святыня», «Божество», «Бог». Это «несказанное» открывается лишь единству нашего внутреннего бытия, нерасколотовой целостности нашей жизни — «целомудрию», тому «детскому» в нас, по сравнению с которым все «мудрое» и «сведущее» в нас означает уже раздробленность, надтреснутость нашего существа. Это живое, интимно-внутреннее всеединство души называется «сердцем», и в этом смысле Божество, полагает Франк, доступно только «сердцу». «Блаженны чистые сердцем, ибо они узрят Бога». Но «сердце» не есть, как часто принято думать, некая отдельная инстанция, противоположная «разуму»; оно — именно сердцевина целостного, всеобъемлющего внутреннего бытия, одним из излучений которого может быть и «разум». Лишь отрешенному, оторвавшемуся от сердцевины «чистому», т. е. противостоит замкнутому в себе, разуму противостоит «сердце» в качестве всеединства. Для такого разума реальность Божества остается недоступной.

Таким образом, жить в вере значит жить в постоянном напряжении всех своих сил, целиком жить в настоящем, жить «полным», «большим» сознанием, в этом смысле — «сердцем», для такого любой предмет, любая внешняя данность открывается в ее несказанности, значительности, таинственной глубине, «Вера, — отмечает Франк, — есть не что иное, как полнота и актуальность жизненных сил духа — самосознание, углубленное до восприятия последней глубины и абсолютной основы нашей внутренней жизни, — горение сердца силой, которая по своей значительности и ценности с очевидностью воспринимается как нечто высшее и большее, чем я сам» [23, с. 67–68].

Религиозный опыт, мистическое переживание своей причастности к тайнам бытия, к вечности, к незаменимости и неповторимости собственного существования в иерархии вселенной является первичным, более фундаментальным, чем опыт эстетический, нравственный и т. п. Даже неверующий человек, замечает Франк, пытаясь выразить то, что ему стало доступно в результате опыта красоты и добра, вынужден употреблять такие слова, как «дивный», «чудесный», «неземной», «божественный». Опыт встречи с чистой, совершенной красотой, как и с чистой благостью, кротостью, страданием, с подвигом самоотверженной любви есть неизбежное, пусть зачастую смутное, предвосхищение религиозного опыта. Уныние от сознания безнадежности жизни, в которой царит нравственная неправда, при столкновении с великим произведением искусства или с величием духа сменяется вдруг ощущением, что есть все же на свете настоящая правда. С точки зрения П. А. Флоренского, существование «Троицы» А. Рублева и есть доказательство бытия Бога.

Религиозное чувство отбрасывает свою невидимую тень на все дела и поступки человека, и только эта тень делает их объемными и значимыми. Все, что живет и существует в этом мире, считал Ф. М. Достоевский, живет только через касание мирами иным. Это «беспредельно разлитая атмосфера бытия», «тайна», «несказанное», «непостижимое», образует тот фон, на котором вырисовываются отдельные предметы, обретают смысл дела и свершения. Мы всегда видим отдельные предметы, но никогда не видим фона, всегда видим оформленное и никогда — чистую открытость. Мы можем лишь смутно догадываться о наличии этой тайны, густой непроницаемой бесконечностью окружающей любое конечное, и только вера может сделать эту догадку принципом жизни: я верю, полагает истинно верующий, в то, что этот застывший и оформленный мир есть видимость, поверхность бездонной, бесконечной реальности; я верю, что мое существование, мои мысли и чувства занимают такое же необходимое место во вселенной, как удар молнии или взрыв сверхновой звезды, я верю, что пришел в этот мир исполнить какое-то специальное предназначение, и буду искать его, пока хватит сил. Я верю, что «если я что-либо вообще вижу, то есть внутренний свет, в котором и через которой я вижу; если мое сердце мятется и томится, если само его существо состоит в неудовлетворенности, в тяготении к тому, что мы называем целью, высшей ценностью,

благом то это высшее абсолютное Благо уже как-то скрыто мне дано» [23, с. 51].

Следует, однако, иметь в виду, что Франк занимается не теологией, а философским исследованием феномена веры, философским осмыслением идеи Бога. Б. Паскаль противопоставлял чистому разуму опыт «сердца», полагая, осуществление веры — чудесная, воспринимаемая «сердцем» связь с трансцендентной миру реальностью Бога. Не только рациональное познание, но и вся обычная жизненная мудрость совершенно бессильны охватить и разъяснить опыт «сердца». В этом смысле он чужд не только трезвому интеллектуальному познанию, но и любой философской мысли вообще. Вера, согласно мысли Франка, есть некая самодовлеющая сфера жизни, имеющая в себе свою опытную, имманентную достоверность, она не нуждается ни в каком объяснении и не допускает его. Но в состав религиозного опыта входит элемент того общего внутреннего опыта, который можно назвать метафизическим опытом. Бог, признаваемый в религиозном опыте как единичное конкретное существо, одновременно сознается как вездесущая абсолютная основа бытия.

Бог не архитектор мира, не творец мирового порядка, по крайней мере нам об этом ничего достоверного не известно. Но зато известно совершенно достоверно, что он создал меня, создал тогда, когда я, уверовав в высший смысл своего существования, ищу его на путях своей души, борюсь за свою человечность, пытаюсь жить по законам свободы и любви и, наконец, встретясь с Богом, чувствую поднимающиеся во мне творческие силы, чувствую красоту мира и любовь к людям, т. е. вхожу в состояние, которое в религии называется благодатью. И в достижение этого состояния, по Франку, главная заслуга веры, заслуга воспитания в себе интереса и внимания к истине. Все остальное уже само дается религиозным опытом, если мы только согласны его иметь, отказываемся от нашей слепоты и глухоты, от склонности пренебрегать им, проходить мимо него или отталкиваться от него. Вера, будучи опытом, есть нечто совершенно простое, легкое и естественное. Чтобы ее обрести, достаточно держать открытыми глаза души, — достаточно отказаться от воли к цинической установке, перестать отворачиваться от истины.

Но вера есть акт свободы и немислима без нее. Вынужденная, навязанная, она вообще не является верой. Вера — это спонтанное и радостное влечение навстречу истине. Только через свобо-

ду мы достигаем, согласно Франку, благодати. Свобода и благодать, по выражению Оригена, суть два крыла, на которых душа возносится к Богу.

Человек по самой своей сути свободен и изначален, он сам направляет свою жизнь, сам есть творческая инстанция, более того, бытие творческой свободы образует, по мнению Франка, существо «Я». Но факт этого свободного бытия в качестве «Я» не рождается спонтанно, он трансцендентально определен извне, проистекая из тех глубин, в которых Бог живет и действует в человеке. Через эти глубины Бог определяет мое бытие как свободное. Для верующего действия Бога не уничтожают и не стесняют его свободу. Действенная сила, исходящая из этого глубинного слоя, не противостоит мне, говорит Франк, как чужая, извне действующая, а, проходя через центр моей личности, совпадает с моей собственной свободой. В этом тайна первичного отношения между благодатью и свободой: благодать не противостоит свободе, а творит ее. Это конкретно обнаруживается в том, что, чем более человек укоренен в этой, уже выходящей за его пределы, глубине и живет и действует не самочинно-произвольно, а прислушиваясь к голосу этой глубины, тем в большей мере он есть подлинная личность, истинно свободное творческое существо. Моя свобода и действие во мне благодати, по Франку, суть как бы выражения «мужского» и «женского» начал в исконно «андрогинном» существе человека.

Осуществление веры, в широком смысле этого слова, совпадает, по мнению Франка, с понятием сознательной духовной жизни вообще. Оно означает работу по укоренению душевной жизни в просветляющем, преображающем, богочеловеческом начале духа. Для такого укоренения необходимо, как уже отмечалось выше, упорное напряжение воли, концентрация внимания, не отвлекающего чувственными впечатлениями, на потусторонних глубинах бытия, на незримой реальности Бога. «Это есть подлинный труд, подлинная борьба, самая глубокая и напряженная активность, доступная человеку, — в конечном счете, подлинное творчество, в котором мы усилием творческой воли преображаем реальность, творим нечто совершенно новое, небывалое — именно преображенную реальность нашего существа, нового человека ... » [23, с. 289].

Часто люди под активностью понимают только внешнее делание, всяческие хлопоты, заботы, мероприятия, направленные на

внешнее изменение земной реальности и нашей земной судьбы. Такие люди, полагает Франк, понятия не имеют о максимальной напряженной активности, доступной человеку в глубинах его духа, и именно такое творчество есть духовная жизнь. В ней человек не просто достигает определенных знаний, внешних целей, но преобразует себя, достигает благодати, которая просветляет его существование и поддерживает его в этом свете, делая способным к любому конкретному виду творчества. Все это достижимо только через веру, понимаемую Франком как опыт, как самое интимное обладание, имеющее характер слияния и взаимопроникновения с Богом; это есть нечто, что имеет в составе нашей земной жизни аналогию только с экстазом и блаженным покоем души в объятиях любящего и любимого существа. Вера подобна блаженной достоверности тайной, скрытой от мира любовной связи.

Опыт человеческой жизни показывает, что именно в религиозной вере человек обретает основной источник и творческую силу для своей земной активности. Эпохи веры, приводит Франк слова Гёте, были эпохами творческими и плодотворными, тогда, как эпохи безверия — бесплодными и пассивными. Поиски веры, как источника творчества, прежде всего творчества преобразования человеком самого себя, и составляют смысл его существования, и обретшие такую веру могут сказать о себе, что они действительно живут, наполнены жизнью. Быть с Богом, по Франку, — значит быть живым. Поэтому воля к вере, упорство в отстаивании веры нужны, по мнению Франка, не для того, чтобы слепо доверять невозможному и бессмысленному, они необходимы, чтобы упорствовать в сознании, что высшая очевидность имеет преимущество перед низшей. Когда человек достигает внутреннего преобразования, духовной просветленности через усилия веры, ему открывается реальность, которая по своей очевидности, ошеломляющей силе красоты и мудрости так захватывает и потрясает его, что любые эмпирические факты его существования, все радости и невзгоды повседневной жизни кажутся чем-то случайным и совершенно не важным. Состояние веры отличается от состояния повседневной озабоченности, как поэтическое вдохновение — от физически тяжелого и бессмысленного труда. «То, что называется "вдохновением" ... испытывается всегда, как соприкосновение человеческого духа с некоей высшей, сверхчеловеческой инстанцией, как прилив в душу сил неземного поряд-

ка. И одновременно действует и обратное соотношение: кто уже обладает религиозной верой, то сознает ее, как некий резервуар питающих душу сил добра, и имеет также неудержимую потребность выразить свою веру в переживаниях эстетического порядка ... » [23, с. 48–49].

Вера обязательно включает в себя надежду на метафизическую победу, которая уже совершилась в глубинах бытия и должна принести плоды, открыться в эмпирическом плане. «В мире будете иметь скорбь; но мужайтесь: Я победил мир».

Тем не менее каждой человеческой душе присуща двойственность: трагическая борьба за свое утверждение и гармонически блаженный покой уже наличной победы. Человеческая жизнь полна трагизма, вытекающего из одиночества человеческого духа среди чуждого и враждебного ему природного мира, человек вынужден тратить свои силы на хлопотливое, полное неудач и никогда не завершное дело сохранения и совершенствования своей жизни. Но как бы велики ни были его заботы и разочарования, какие бы удары ни наносила ему судьба, в последней глубине духа он прочно укоренен в Боге и через эту связь находится во внутренней гармонии со всем сущим. Муки раздора и покой гармонии существуют в нем одновременно, более того, сам раздор и трагизм его бытия, поскольку он проистекает из превосходства его бытия над миром, есть свидетельство его ненарушимой обеспеченности в лоне Божьего всемогущества. Современный человек, полагает Франк, уже давно утративший веру и оторвавшийся от неразрывной онтологической связи в Богом, склонен упиваться своим трагизмом, тем самым уничтожая его смысл. Трагедия дана для преодоления. Трагедия же, к которой пассивно привыкают, есть нелепое извращение. Сама возможность трагедии предполагает те глубины духа, в которых он, возвышаясь над ней, имеет прочную основу своего бытия в блаженном покое гармонии. Тенденция современного человека видеть в трагедии единственное содержание человеческой жизни является, по Франку, нелепым противоречием, свидетельствующим о слепоте и отчаянии. Не видя смысла сейчас, он не верит даже в бесконечное далекое преображение мира, в то время как для верующего такое преображение происходит в любую минуту настоящего. Каждая человеческая душа в сознании своей укорененности в Боге имеет в себе самой сверхвременно и потому уже сейчас, в каждый миг своей жизни, свой апокалипсис, свое пре-

ображение, свое последнее завершение в абсолютной гармонии последней полноты блаженства.

И все же тенденция, ведущая к абсолютизации трагизма, потери смысла жизни и веры, поддерживается всем ходом нашей жизни, нашей истории. По Франку, основное впечатление от всего, что пришлось пережить европейскому человечеству, есть власть тьмы в мире. Силы зла и разрушения торжествуют над силами добра, слепая игра иррациональных сил полагает предел всем упованиям человека. Рабство, более жестокое, чем в древности, массовое истребление целых народов, циничное презрение к элементарным нормам права и правды — все это осуществилось с неслыханной легкостью в самый, казалось бы, просвещенный век. Так называемый культурный человек обнаружил себя жестоким, морально слепым дикарем. Бесспорным оказалось одно: в мировом бытии просто не дано никаких гарантий для торжества начал добра и разума, и «царства мира сего» с совершенной очевидностью представляется «царством тьмы».

Все большее распространение получает в наше время «скорбное неверие» — горькое сознание фактической власти тьмы в мире, т. е. неверие в реальную силу идеальных начал, однако при сохранении «веры» в них самих, т. е. при сохранении почитания самой Святыни и сознания обязанности служения ей.

Согласно Франку, это одно из самых трогательных явлений духовной жизни нашей эпохи. Человек разочаровался не только в суетной вере утопизма, но и вообще в осуществлении в мире высших ценностей, он убежден, что добру и разуму в этом мире предопределено поражение. Это неверие содержит в себе элемент веры как бескорыстного почитания высшего священного начала. Это открытость души, стойкий отказ подчиниться злым силам мирового бытия, готовность к бескорыстному героизму. Скорбное неверие не имеет ничего общего с циническим неверием, поскольку в первом его чувство Святыни — сердцевина первичного существа веры. А вера, настаивает Франк, — это состояние сердца, а не мысль ума. Но, тем не менее, скорбное неверие есть в своей глубинной сути состояние гордого индивидуалистического героизма, здесь человек противопоставляет себя всей вселенной, здесь в иной форме возрождается идолопоклоннический культ человека. Скорбное неверие — все-таки ущербная, умаленная вера. Через ее преодоление человек может придти к подлинному религиозному опыту, к пониманию то-

го, что существует другой — высший — слой бытия, к пониманию единственно безусловного «догмата» христианской веры — веры в абсолютную ценность и божественный смысл любви, которая рано или поздно побеждает зло и озаряет мир божественным светом, который светит «во тьме».

«Христианское возрождение» есть, по Франку, не что иное, как «пробуждение — в душе отдельного человека и в сознании человечества — этого простого блаженного откровения о ценности, живой реальности и всемогуществе любви как божественной силы, которая объединяет всех людей, и которой только и держится мировая жизнь» [23, с. 356].

Истинно христианская вера — единственная спасающая и возрождающая сила, которая действует во всех, кто ищет правды на земле и стремится любовью утолить человеческие страдания и победить зло — независимо от того, сознают ли они это сами и какую философию разделяют. «Владеешь ты всерадостною тайной, — приводит Франк поэтические строки В. С. Соловьева. — Бессильно зло. Мы вечны. С нами Бог» (Эмману-Эль).

МЕТАФИЗИЧЕСКАЯ СУЩНОСТЬ ЛЮБВИ

Во всяком акте познания реальность открывает себя другому — субъекту познания. Но существует, по мнению Франка, глубокое принципиальное различие между отношением «субъект — объект», в котором реальность открывается в форме предметной, объективной действительности, и тем самораскрытием, которое обнаруживается в отношении «я — ты».

Одно из самых больших и доступных человеку чудес — непостижимое чудо явления другое «Я». И это чудо осуществляется, конституируется в феномене любви, и потому сама любовь есть явление чудесное, есть таинство. Любовь — это не просто чувство или эмоциональное отношение к другому, «она есть актуализированное, завершенное трансцендирование к "ты" как подлинной, я-подобной, по себе и для себя сущей *реальности*, открытие и усмотрение "ты" как такого рода реальности и обретение в нем *онтологической опорной точки для меня*» [25, с. 374–375].

В любви человек действительно может «выскочить из собственной кожи», порвать скорлупу своего эгоизма, своего абсолютного, ни с чем не сравнимого значения. В любви «ты» — не просто мое достояние, разъясняет Франк, не просто реальность, находящаяся в моем владении и существенная лишь в пределах

моего самобытия. Я не вбираю «ты» в себя, напротив, сам «переношусь» в него, оно становится моим только в том смысле, что я сознаю себя принадлежащим ему. Здесь впервые открывается возможность познания изнутри, познания другого в его инаковости и единственности через сопереживание. Это познание есть тем самым и признание. Лишь на этом пути, через любовь, «ты» становится для меня вторым «Я». В любви «ты» открывается как личность, нам становится доступным откровение святости личности, которую мы не можем не любить благоговейно даже в самом преступном, извращенном, озверелом человеке.

Франк говорит о любви не как об исключительном явлении, об идеальной романтической любви, о религиозно-просветленной любви к человеку вообще. Речь у него идет о явлении, управляющем всей человеческой жизнью, ибо усмотрение и признание «ты» как равноценной и однородной мне реальности образует основу всей этой жизни, самое ее существо. Любовь обнаруживается не только в эротической или родственной любви, но и всякое сочувствие и сострадание, приветливая улыбка, простая вежливость, если они вытекают из непосредственного уважения к личности, — все это, по Франку, проявления любви в ее метафизической сущности.

Конечно, не существует совершенной, «чистой» любви, потому что никогда до конца не снимается момент чуждости «ты», капля горького разочарования всегда содержится в самом интимном и счастливом отношении «я — ты». Все время остается неопределенным некоторый осадок несказанного, невыраженного лишь самому себе молчаливо открывающегося одиночества. Мое внутреннее одиночество — это мое своеобразие, это моя субъективность, от которой нельзя избавиться никаким трансцендированием, никакой сверхсильной любовью. «В этом смысле и самая интимная любовь даже не имеет права пытаться проникнуть в это одиночество, вторгнуться в него и его преодолеть через его уничтожение, ибо это значило бы разрушить самое внутреннее бытие любимого; она должна, напротив, быть — как где-то тонко замечает Р. М. Рильке — нежным бережением одиночества любимого человека» [25, с. 387].

Первоначальный смысл заповеди «возлюби ближнего, как самого себя» в Ветхом Завете состоял, по Франку, в принципе взаимного уважения прав и интересов соплеменников. Это тоже любовь, но взятая не в индивидуальной, а в родовой сути, — как

средство сохранения племени, рода, как полезный инструмент сплочения и развития общества. Только в христианстве любовь обнаруживается как сила, разрывающая узы родства, и племенного, и семейного, поскольку она есть религия, свидетельствующая, согласно Франку, об общем божественном происхождении и божественной ценности всех людей.

В самой сути любовь есть религиозное восприятие конкретного живого существа, видение в нем некоего божественного начала. Всякая истинная любовь, с точки зрения Франка, — религиозное чувство, и именно это чувство христианское сознание признает, как уже указывалось выше, основой религии вообще. Все остальные виды любви — эротическая, родственная — лишь зачаточные формы истинной любви, цветок на стебле любви, а не ее корень. Любовь как религиозное чувство в своей основе не есть просто любовь к Богу. Любовь к Богу, купленная ценой ослабления или потери любви к живому человеку, — вовсе не настоящая любовь. Наоборот, любовь постепенно научает любящего воспринимать абсолютную ценность самой личности любимого. Через внешний, телесный и душевный облик любимого мы, по Франку, проникаем к тому глубинному его существу, которое этот облик «выражает», — к тварному воплощению божественного начала в человеке. Иллюзорное обоготворение эмпирически-человеческого преобразуется в благоговейно-любовное отношение к индивидуальному образу Божию, к богочеловеческому началу, которое есть в любом, даже самом несовершенном и порочном человеке.

Религиозная, христианская суть любви не имеет ничего общего с рационалистическим требованием всеобщего равенства и альтруизма, который постоянно вновь и вновь возрождался во многих идейных течениях — от некоторых софитов V в. до «коммунистического интернационала». Нельзя любить как человечество, так и человека вообще, можно любить только данного, отдельного, индивидуального человека во всей конкретности его образа. Так, любящая мать любит каждого своего ребенка в отдельности, любит то, что есть единственного, несравнимого в каждом из ее детей.

Универсальная любовь объемлет не только всех, но и все во всех, она объемлет всю полноту многообразия людей, народов, культур, исповеданий и в каждом из них — всю полноту их конкретного содержания. Любовь есть радостное приятие и бла-

гословие всего живого и сущего, ощущение его божественного смысла.

Любовь, в этом смысле, есть нечто иное, чем терпимость, чем признание прав другого — это лишь минимум любовного отношения к человеку, мертвый осадок истинной любви или ее потенциальный зачаток. По Франку, любовь есть положительная творческая сила, расцвет души, радостное приятие другого. Обычно сила любви направлена на кого-нибудь из близких, родных, «любимых», с которыми человек ощущает духовное родство, но христианское сознание делает очевидным тот факт, что таково должно быть наше отношение ко всем людям, близким или чужим, независимо от их достоинств и недостатков. Причем это не моральное предписание, ведь предписать можно какое-нибудь поведение, но отнюдь не внутренний порыв души, поскольку свобода образует само существо душевного акта. Завет любви — это попытка помочь душе раскрыться, просветлеть, попытка раскрыть глаза души: то, что ее тянет к отдельному избранному существу, фактически присутствует во всяком человеке и должно оказывать такое же действие на душу. Это «попытка воспитать *внимание* и *зоркость* души к истинной реальности всего конкретного сущего, научить ее воспринимать в нем его ценность и притягательную силу, благодаря чему любовь как субъективное чувство, любовь-предпочтение, прикованная к одному или немногим избранным существам, превращается в универсальную любовь, — в любовь как общую жизненную установку» [23, с. 219].

Как общая установка любовь впервые открыта христианским сознанием. В христианстве сам Бог есть любовь, т. е. сила, преодолевающая ограниченность, замкнутость, отъединенность нашей души и все субъективные ее пристрастия. В любви к другому человеку дело обстоит так, как если бы обретенное мною через самоотдачу «ты» даровало мне мое «Я», пробуждало его к истинно обоснованному, положительному, бесконечно богатому бытию. «Я» «расцветаю», «обогащаюсь», «углубляюсь», впервые начинаю вообще подлинно «быть» в смысле опытно осознанного внутреннего бытия, когда я «люблю», т. е. самозабвенно отдаю себя и перестаю заботиться о моем замкнутом в себе «Я». В этом и заключается чудо и таинство любви, которое, при всей его непостижимости, непонятности для «разума», все же самоочевидно непосредственному живому опыту» [25, с. 496].

Но если вообразить, что любимое «ты» совершенно свободно

от субъективности, ограниченности, несовершенства, то тогда перед нами появляется «ты» абсолютного первоначала. Именно таков, считает Франк, для меня мой Бог. Обогащение, получаемое мной от этого заполняющего меня «ты», бесконечно по величине, оно испытывается как созидание меня, как пробуждение меня к жизни. Само существо «ты» есть творческое переливание через край, «дарование» себя, вызывающий меня к жизни поток. Это не только любимый и не только любящий, это сама творческая любовь. Любовь к Богу есть рефлекс его любви ко мне, рефлекс и обнаружение Его самого как любви. Моя любовь к Богу, мое стремление к нему возникают сами уже из моей «встречи» с Богом, которая, в свою очередь, есть некое потенциальное «обладание» Богом, некое присутствие и действие его во мне, они возникают через некое «заражение» от него, или, как огонь, возгорающийся, полагает Франк, от искры огромного пламени.

Любовь к людям как природное расположение и сочувствие, не имеющее религиозного корня и смысла, есть нечто шаткое и слепое, поскольку, считает Франк, истинное основание любви к ближнему заключается в благоговейном отношении к божественному началу личности, т. е. в любви к Богу. Если Бог есть любовь, то иметь и любить Бога и значит иметь любовь, т. е. любить людей. Следовательно, наше отношение к ближнему, ко всякому человеческому и ко всякому живому существу вообще совпадает, по Франку, с нашим отношением к Богу. И то и другое суть единый акт преклонения перед Святыней. Любовь и вера здесь совпадают между собой. «Любовь — радостное и благоговейное видение божественности всего сущего, произвольный душевный порыв служения, удовлетворение тоски души по истинному бытию через отдачу себя другим — эта любовь есть сама сердцевина веры» [23, с. 220].

Франк развивает здесь идеи В. С. Соловьева, который также считал, что дело истинной любви основывается на вере. Коренной смысл любви состоит в признании за другим существом безусловного значения. Однако в эмпирическом бытии это существо не имеет такого значения. Признать безусловное значение за данным человеком или верить в него, без чего, по Соловьеву, невозможна истинная любовь, можно, только утверждая его в Боге и приписывая ему бесконечное значение. Но тогда мы должны и сами себя утверждать в абсолютной сфере. И мы должны верить в Бога.

Через любовь совершается духовно-физический процесс становления образа Божия в материальном человечестве. Для этого необходима деятельная вера, нравственный подвиг и труд, чтобы удержать за собой, укрепить и развить этот дар светлой творческой любви, чтобы посредством него воплотить в себе и в другом образ Божий и из двух ограниченных и смертных существ создать одну абсолютную и бессмертную индивидуальность.

Христианство, будучи поклонением Богу, есть одновременно религия Богочеловека и Богочеловечности, и оно является религией любви, ибо открывает в столь простом естественном чувстве, как любовь, великое универсальное начало, норму, идеал и истинную цель жизни. После распространения христианства мечта о реальном осуществлении всеобщего царства братской любви не может уже исчезнуть. Человек, утверждает Франк, нередко попадает на ложные пути в своем стремлении установить это царство, чаще всего видит этот путь через принудительный порядок, но любовь может — вплоть до просветления мирового бытия — лишь несовершенно и частично реализовываться в мире, оставаться только путеводной звездой. И тем не менее, если душа узнала, что любовь есть оздоравливающая, благодатствующая сила Божия, «никакое глумление слепцов, безумцев и преступников, никакая холодная жизненная мудрость, никакие приманки ложных идеалов — идолов — не могут поколебать ее, истребить в ней это знание спасительной истины» [23, с. 223].

Стремление к установлению всеобщего царства любви через принудительный порядок обнаруживает, что вера русского интеллигента-революционера обязывает его к ненависти — ненавидеть всех и все, что мешает осуществлению его утопических идеалов. Ненависть, по Франку, способствует разрушению и является его двигателем, тогда как любовь есть двигатель творчества и укрепления. Разрушительные силы иногда нужны в экономии человеческой жизни и могут служить творческим целям, но замена всего творчества разрушением, вытеснение всех социально-гармонизирующих эффектов дисгармонизирующим началом ненависти — это нарушение и искажение нормального соотношения сил в нравственной жизни.

Разумеется, человеческая жизнь пронизана борьбой, человек часто наталкивается на препятствия, встречается с врагами, но борьба всегда должна рассматриваться как временное, необходимое зло, она не может без вреда для общества долго препятство-

вать социальному сотрудничеству. Литература, искусство, наука, религия вырождаются, когда в них борьба с чужими взглядами вытесняет самостоятельное творчество новых идей; нравственность гибнет, когда отрицательные силы порицания, осуждения, негодования начинают преобладать моральной жизни над положительными мотивами любви, одобрения, признания.

Состояние постоянной борьбы в сегодняшнем российском обществе, борьбы всех против всех, привело к неслыханному общему ожесточению, к забвению того факта, что любовь — это не сентиментальное чувство, не каприз настроения и не ослепляющая болезнь, это вообще не только и не столько человеческое качество или способность, а объективный закон существования человеческого мира. Любовь определяется не содержанием чувственного опыта, но развитостью человеческих качеств любящего. Никакими эмпирическими причинами нельзя объяснить возникновение любви, она всегда самодостаточна, так же как совесть, добро, долг, свобода. Любовь — это стремление во что бы то ни стало оставаться живым, не поддаться осветляющему воздействию «мира» — ненависти, искусию, автоматизму мышления и поведения, сохранить в себе искру божественного начала. Рассуждая о любви, Франк снова и снова пытается напомнить о том, что человек — не столько социальное, биологическое, психофизиологическое сколько метафизическое существо.

ЭТИКА ЗАКОНА И ЭТИКА ТВОРЧЕСТВА

Человек лишенный религиозной веры, живет, согласно Франку, ее суррогатами, так называемыми идеями и принципами, идеалами. Но в связи с общим кризисом духовности, крушением кумиров нарастает принципиальное неверие как в политические, так и в нравственные идеалы и цели. Человек больше не верит в добро как отвлеченное, самодовлекющее начало, в его верховное владычество над душами людей, не верит в моральный категорический императив. Первое, что отталкивает человека от нравственных идеалов, — их холодная и беспощадная принудительность. Человек обязан их исполнять и не вправе отступать от них. Правда, со времен И. Канта говорят об их свободном признании личностью, в отличие от юридических законов, но считается, что эти нормы принимает и им подчиняется лишь высшее начало человеческой личности, «трансцендентальное я», то-

гда как эмпирический человек просто обязан им беспрекословно повиноваться. Более того, в живом опыте человека притязания этих норм на внутреннюю авторитетность не смягчают, а усугубляют, по Франку, их властность, беспощадность, тиранию над нашей душой, ибо никто из нас не владеет неподкупным и безошибочным разумом, который должен свободно подчинять нас нравственному закону.

Франк не отрицает наличия совести у человека, внутренне-го стыда, мучительной тоски по просветлению и очищению, он лишь отмечает существенное отличие этих интимных, глубоко личных, потаенных моральных переживаний от официальных, общеобязательных норм «нравственного разума», авторитетность которых кажется сомнительной. По Франку, недалеко от истины А. Шопенгауэр, сказавший: то, что называют голосом совести, на девять десятых есть просто страх перед общественным порицанием.

Если человек сохранил свободную правдивость духа, в нем постоянно будет закипать раздражение против общеобязательных, холодно-разумных идеалов и принципов, постоянно будут возникать детски-наивные, но неотвязные вопросы: почему я должен быть добрым? почему я должен любить людей, если я их ненавижу? почему я должен ломать и переделывать себя?

История философии — это длинная череда протестов против ига морали. Здесь и Платон, рассуждающий о том, что человек рождается со львиной природой, а затем попадает в руки воспитателей, которые прививают ему идеи и чувства овцы, здесь и глумление Ф. Ницше над «моралью рабов» и воспевание аристократического идеала сильной личности, которая презирает мораль равенства и сострадания, здесь и К. Леонтьев, для которого развратная, но яркая личность предпочтительнее убогого, но честного труженика. Пусть такой «аморализм» не во всем прав, рассуждает Франк, пусть он увлекает нас на опасные и гибельные пути, но все же перед лицом холодной, тиранической и внутренне непонятной нам морали долга он содержит неизъяснимую, соблазняющую правду, прельщающий нас призыв к духовной свободе.

Поскольку мир лежит во зле, сама возможность поддержания и сохранения жизни требует задачи обуздания зла. Это и есть задача закона (и правового и нравственного). Но следование пути закона — дань, отдаваемая человеческой греховности. Закон

есть форма борьбы с несовершенством мира и человека, сама отражающая на себе это несовершенство. «Глубокомысленно раскрытая апостолом Павлом парадоксальность нравственной жизни под формой закона в том и состоит, что в признании и выполнении закона как средства борьбы с грехом человек сам признает себя рабом греха, вместо того чтобы через благодатную жизнь подлинно освобождаться от греха» [26, с. 87].

Этика закона — первый важный и необходимый, но очень несовершенный и противоречивый этап развития морали. Закон изначально связан со злом, с грехом, поскольку ни зла, ни греха нет, пока нет закона. Этика закона имеет свои глубокие корни в человеческом обществе, она существует уже в первобытных кланах с их тотемистическими культурами, в первобытных табу. Она есть порождение древнего аффекта страха в человеке. Она преимущественно социальна, ибо субъектом нравственной оценки является не личность, а общество. Именно оно устанавливает все нравственные запреты, табу, законы и нормы, которым личность должна подчиняться под страхом нравственного отлучения. Эта этика закона преувеличивает зло в человеке и преуменьшает его в обществе. Она человечна, поскольку приспособлена к судьбам людей, и бесчеловечна, поскольку беспощадна к индивидуальной судьбе личности, к ее интимной жизни. Зло конечно, не в самом нравственном законе, а в грехе, порождающем этот закон. Но закон, изобличающий безнравственные поступки и ставящий предел проявлениям греха, сам может выродиться во зло, ибо он не учитывает ни особых обстоятельств, ни специфической судьбы и душевных порывов человека. Так, Сократ, будучи воплощением нравственной жизни, пал жертвой закона.

Конечно, этика закона имеет и свою положительную миссию в мире, ведь закон не только калечит жизнь личности, но и охраняет ее от посягательств и насилия со стороны других личностей. Нельзя не исполнять закон, ожидая, когда общество в целом достигнет благодатного перерождения, поскольку в таком случае вся социальная жизнь превратится в хаос.

Мы часто не в силах, по Франку, при всем разумном желании, побороть нашу неукротимо-мощную животную природу, но, более того, — и в этом состоит трагизм — мы ощущаем исконную слитность наших слепых животных страстей с высшим и глубочайшим началом нашей личности, мы не знаем, где в нашей душе кончается божественный культ и начинается содом. Причем по-

следний влечет нас не внешними, чувственными утехами, а непреодолимым соблазном мистической красоты, силы и захватывающего упоения. «Как это ни дико звучит для суровых моралистов, которых длительное лицемерие уже приучило к совершенной духовной слепоте, — в бешеном, самозабвенном разгуле страстей, к которому нас манит заунывно-залихватская цыганская песня, нам мерещится часто разрешение последней, глубочайшей нашей тоски, какое-то предельное самоосуществление и удовлетворение, по которому томится уже не одно лишь тело, а сам дух наш» [25, с. 151]. И как внутреннее право на свободу человек осознает, по Франку, великую и чистую, несмотря на всю странность и связанность с физическим влечением, любовь к женщине, вне которой в эти мгновения его жизнь теряет смысл и которую он ощущает как глубочайшую основу своего «Я» — как бы эта страсть ни противоречила общепринятым нормам морали.

Франк отрещивается от обвинений в извращении этики Канта и его последователей, ибо, согласно ей, нравственный идеал есть то, во что личность внутренне верует, он всегда автономен. Поскольку речь идет о нравственных нормах, выражаемых в рациональных, для всех людей и случаев жизни одинаково обязательных понятиях, ничем, кроме собственного авторитета не обоснованных, живая личность, согласно Франку, по своему внутреннему, свободному отношению их не признает, а подчиняется им по нужде как навязанному игу. Подлинно нравственная жизнь так сложна и индивидуальна, что не укладывается ни в какие общие принципы и нормы. Этика «морали долга» теоретически висит в воздухе, она не наука, а кодекс авторитарных предписаний. Моральные принципы в любых сложных трагических конфликтах не обладают для личности ни внутренней самоочевидностью, ни научно-логической обоснованностью.

Однако Франк не отрицает важности моральных принципов, он лишь ищет, по его словам, свет, который мог бы озарить, осмыслить для нас подлинные моральные идеалы, который уяснил бы нам с внутренней убедительностью путь, о котором мы должны идти.

А пока такого пути мы не видим, особенно плохо обстоит дело с реализацией нравственных идеалов в социальной жизни. Будучи реализованным, этот идеал неожиданно обнаруживает себя не как просветляющая, облагораживающая жизнь сила, но, наоборот, как сила разрушающая и угнетающая. Нравственный

идеализм всегда прав в бичевании пороков и несовершенств общества, но, когда его провозвестники из мечтателей, обличителей и борцов за правду становятся реальными распорядителями и властителями жизни, они превращаются в тиранов, не понимающих ни сложностей жизни, ни человеческих потребностей или слабостей. Их ненависть ко злу превращается в ненависть ко всей жизни, которую не удается втиснуть в рамки идеала. Социализация этики, т. е. преобладание, абсолютизации этики закона, означала тиранию общества и общественного мнения над духовной жизнью личности, над свободой ее нравственной оценки, и поэтому пробуждение личной нравственной ответственности есть основной нравственный процесс в человечестве, который выводит нравственный феномен из-под власти общества.

Действительно, подобное выявление нравственного феномена стало возможным в полной мере лишь в результате повсеместного кризиса нормативной этики в XX в., когда оказалось, что она не срабатывает, не служит гарантом от вспышек варварства, страшных разрушительных эксцессов. Оказалось, что у огромного большинства людей нет внутреннего нравственного иммунитета, и заученные ими, взятые число внешне моральные нормы легко распадаются под влиянием оголтелой пропаганды, и человек легко превращается в носорога, живущего по законам стада. Это и дало, например, повод Н. А. Бердяеву сделать, на первый взгляд, парадоксальный вывод, что выпавшие из закона «общего» и суть подлинно нравственные люди. Нормативная этика, по его мнению, организует жизнь среднего человека, человеческих масс, и от нее совершенно ускользает качественная, возвышающая, творческая индивидуальность. Сократ провозгласил, что нужно повиноваться Богу больше, чем людям. Но это и означает, что Богу, совести, правде, «внутреннему человеку» необходимо повиноваться больше, чем обществу, чем социальной обыденности, чем внешнему закону.

Обычно нравственный акт и оценка личности так плотно окутаны социальными наслоениями групп, семейств, классов, партий, направлений, верований, что до свободного и чистого нравственного суждения невозможно добраться. Часто личности даже странно представить себе, что ее поступок или выбор может противоречить всей этой толще сложившихся и апробированных веками аргументов и принципов житейской мудрости. И тем не менее вся эта мудрость является мертвой, если нет ее творче-

ского освоения со стороны отдельного человека, представляется миром нудной и давящей необходимости, машиной, неуклонно и неотъемлемо двигающей всех людей к счастью. А счастье достижимо только при полном выполнении всех норм и запретов, спускаемых сверху каждому отдельному человеку, каждому винтику этого механизма.

Основное несовершенство абстрактной морали, морального идеализма — его бытийственная недостаточность. И эту недостаточность впервые, по Франку, устраняет христианская мораль. Обычно существо морали состоит в оценке человеческого поведения, в предписании или запрещении тех или иных поступков. Поэтому мораль выражается в законах и нормах, как, например, в Ветхом Завете: «не убий», «не укради», «не сотвори себе кумира» и т. д., и светская, гражданская мораль строится по тому же принципу. Христианская мораль также включает в себя нормы поведения, но они для нее — нечто поверхностное, второстепенное и производное. «Ее истинный объект есть не поведение, а *внутренний строй человеческой души*; ее цель есть чистота и совершенство самого *существа* человека, его *сердце*; она направлена не на действия, а на само *бытие* [23, с. 180].

В христианской морали главное — духовное состояние, а не образ действий. Поведение должно быть только естественным выражением внутреннего состояния, вне этого оно не имеет существенной цены. Доброе дерево не может приносить дурных плодов. Христианская модель, по Франку, — это как бы «гигиена человеческого духа». Если ее содержанием является захватывающая всю душу любовь к Богу и самоотверженная любовь к ближнему, если она отвергает всякую сосредоточенность человека на себе и своих интересах и говорит, что сохранит свою душу тот, кто ее потеряет, то она действительно способствует совершенствованию личности. Поскольку любовь есть сама стихия человеческой жизни, то завет любви есть не что иное, как указание здорового, прочного, совершенного строя внутреннего бытия личности.

Отсюда, по Франку, вытекает незримость, индивидуальное своеобразие морального качества человека. Внутренний строй личности, состояние человеческого духа невидимы никому, кроме самой личности и Бога. Поэтому невозможен никакой человеческий суд личности, так как он беспредметен и некомпетентен из-за невозможности правильно судить о том, что здесь подлежит

оценке, в силу несравнимости и сокровенности личности. Последняя есть нечто более глубокое и ценное, чем всякая мораль. Живая человеческая личность для христианства ценнее даже начала морального добра. Человеческая душа ведает некое благо и томится по некоему благу, более высокому, чем моральное добро, это — благо, спасающее душу. Ценность человеческой личности не в степени ее подчиненности моральным требованиям, а в силе и остроте ее влечения к этому высшему абсолютному благу. «Степень близости человека к Богу, — отмечает Франк, — интенсивность его влечения, его тяга к Богу, одна определяет истинную годность и доброкачественность человека» [23, с. 185].

Если совершенство и чистота внутреннего строя души являются общечеловеческой задачей, то у каждого человека должно быть свое особенное совершенствование — совершенствование собственной личности, творчество самого себя как «просиянной твари». В этом смысле не послушание, а творчество есть нравственный долг личности. В завете «Будьте совершенны, как совершенен Отец ваш Небесный» суммированы, по Франку, все заповеди Христова откровения. Стремление к совершенствованию — определяющий признак духовной жизни. Совершенствование относится к внутреннему бытию человека, и завет призывает совершенствоваться не других людей или мир в целом, а себя самого, стремиться к максимально совершенному состоянию души.

Только этика творчества преодолевает кошмар конечного, кошмар порядка жизни, из которого никуда невозможно вырваться. Лишь в этой этике становится ясным, что злые страсти можно победить не через отрицание, отрицательную аскезу, отрицательный запрет, но посредством пробуждения положительной творческой духовной силы. Человек всегда должен поступать индивидуально и индивидуально разрешать нравственные задачи жизни, обнаруживать творчество в нравственных актах своей жизни, ни на одно мгновение не превращаясь в нравственного автомата. По поводу задач, поставленных жизнью, человек должен постоянно делать нравственные изобретения и открытия. Не просто принимать закон добра, а индивидуально творить его. В каждом неповторимом индивидуальном акте творится новое добро, не бывшее еще в мире, которое является изобретением совершающего нравственный акт. Не существует статического застывшего нравственного порядка, подчиненного единому, общеобяза-

тельному нравственному закону. Франк отмечает, что подлинное исполнение воли Божьей доступно только в форме творчества; всякое слепое, рабское, механическое выполнение этой воли есть непонимание ее истинной сущности. Человек как раб Божий, по Франку, просто саботажник, ибо Бог призвал человека быть не рабом, а сотрудником.

Таким образом, для этики творчества борьба со злом — это не столько пресечение и уничтожение сил зла, сколько творческое осуществление добра и творческое преобразование злого в доброе. Например, любовь к врагам, непротивление злу насилем возможно не от слабости, не от смирения, а от творческой силы духа. Только она преодолевает дурную бесконечность зла, перерезает цепь зла, переводя людей в другой план бытия.

Личность должна, по мнению Франка, вести постоянную борьбу за первородность, изначальность, чистоту нравственной совести и нравственной мысли при постоянном сопротивлении уже застывшей, омертвевшей коллективной нравственной совести и мысли, духа времени и т. д. Только этика творчества может, согласно Н. А. Бердяеву, победить искалечение и иссушение человеческой души отвлеченной добродетелью, отвлеченной идеей, превращенной в норму и правило. Нравственная жизнь должна быть вечным творчеством, вечной юностью и девственностью духа. Она должна покоиться на первородных интуициях, в которых человек свободен от окружения и наслоений жизни, парализующих свободу его нравственных суждений.

Этика может быть только творческой, поскольку этому соответствует сама природа человека. Всякая духовная сила исходит, по Франку, из того средоточия и первоисточника реальности, который мы называем Богом. Постигая метафизический смысл творчества, мы можем сказать, что, творя, человек испытывает действие в себе Бога как творчество начала. В опыте творческого вдохновения сверхчеловеческое творческое начало непосредственно переливается в человеческое усилие. Осознавая себя творцом, человек понимает свое соучастие в таинственном, метафизическом процессе творчества. Здесь он более всего осознает себя «образом и подобием Божиим». Следовательно, Бог творит не только бытие, т. е. создает творение, включая и человека, но и творцов. «В лице человеческого духа мы встречаемся с таким сотворенным существом, которому Бог как бы *делегировал* частично Свою собственную творческую си-

лу, которого Он уполномочивает быть активным соучастником Своего творчества. Тот самый момент, который конституирует человека как личность, — момент автономности, самоопределения — обнаруживается одновременно, как носитель творчества» [21, с. 291–292].

Везде, где цель деятельности рождается из глубины человеческого духа, имеет место творчество. Везде, где человек работает с любовью, вкусом и вдохновением, он становится мастером. Человек, считает Франк, не может вообще перестать быть личностью, поэтому он всегда вкладывает хотя бы минимальный момент творчества в свой труд. Творческий элемент присущ всякому познанию, поскольку оно есть внесение в бытие света истины, творчество присутствует в области политической, и, конечно, оно обязательно в области нравственной, где весьма относительно различие между скромным исполнителем нравственного долга и нравственным гением, совесть которого открывает и вносит в человеческие отношения новое нравственное сознание.

Самый скромный, обыватель человек кроме простого, извне предписанного ему выполнения своих обязанностей вносит в свою работу элемент импровизации, справляется с индивидуальным положением каким-то новым необычным образом. Всякая жена или мать, вносящая свой собственный нравственный стиль в жизнь семьи, является творцом. Человек как таковой, по Франку, есть творец. Нигде богочеловеческая его сущность не проявляется так отчетливо, как в этой роли. И особенно в области нравственно-религиозной, в области творческого усилия человека внедрить, воспринять в собственное бытие святость Бога, человеческое творчество есть вольное выполнение целостной воли Божьей.

Именно в области нравственной жизни мое «бытие с Богом» выявляет творческую природу человека. Существо этого бытия состоит, по Франку, в чистой вере, а не в делах или законе. Хотя и вера без дел мертва. С одной стороны, существенно не внешнее поведение, а только внутреннее состояние, внутренний строй души, а с другой — это потаенное состояние все же узнается по его плодам. И потому благодатная жизнь-с-Богом не есть жизнь беззаконная, но есть жизнь сверхзаконная, силой которой впервые подлинно исполняется сам закон. Отрешенная сокровенность, невыразимость, неповторимая и неопишуемая единственность моей жизни-с-Богом совмещаются в ней с динамической, формирую-

щей и творческой направленностью на всю жизнь во всей ее полноте.

Из всего вышесказанного Франком можно извлечь важный урок: понимание того, что ни природа, ни история не являются гарантиями человечности, последняя не вытекает автоматически ни из эволюции, ни из социального прогресса. Подобный автоматизм устранил бы свободу и ответственность. Человек не продукт эволюции и не продукт общества, он вообще не является каким-то законченным продуктом. Каждый день, каждое мгновение он должен стараться быть человеком, и эта непрерывная самосоздаемость, эта непредрешенность и негарантированность со стороны различных обстоятельств выражена символом «образа и подобия Божия».

Личность и смысл жизни

Идея личности, идея абсолютной ценности индивидуального человеческого существования могла, по мнению Франка, возникнуть лишь на основе христианского откровения. Впервые она была осознана гением бл. Августина, творившего во времена развала античного мира. Но по мере того, как из хаоса крушения античности складывался новый устойчивый порядок, человечество стало ощущать себя «дома» и на земле, принадлежность человека к двум мирам — земному и небесному — уже чувствовалась не как разлад, а как гармония, что нашло свое выражение в философии Фомы Аквинского. Только в эпоху Реформации вновь пробуждается идея человеческой личности как всемирного начала, не укладывающегося в мировой порядок без остатка. Снова было возрождено намеченное Августином сознание трагичности положения человека в мире, наиболее глубоко выраженное Б. Паскалем. Именно с этого времени, по Франку, происходит как бы перелом — зарождение новой всемирно-исторической эпохи религиозной тревоги, эпохи, которая тянется вплоть до нашего времени. У Паскаля человек ощущает себя висящим над бездной, его ужасает загадочное, вековечное молчание бесконечных мировых пространств, в которые он заброшен, и бездна греха, бессмыслицы, хаоса, бушующего в человеческом сердце. Только героическое усилие верующего сердца способно преодолеть этот рационально не преодолимый трагизм человеческого существования. Поверхностный, метафизически не обоснованный оптимизм безрелигиозного гуманизма, утверждавший воз-

ду, которого Он уполномочивает быть активным соучастником Своего творчества. Тот самый момент, который конституирует человека как *личность*, — момент автономности, самоопределения — обнаруживается одновременно, как носитель творчества» [21, с. 291–292].

Везде, где цель деятельности рождается из глубины человеческого духа, имеет место творчество. Везде, где человек работает с любовью, вкусом и вдохновением, он становится мастером. Человек, считает Франк, не может вообще перестать быть личностью, поэтому он всегда вкладывает хотя бы минимальный момент творчества в свой труд. Творческий элемент присущ всякому познанию, поскольку оно есть внесение в бытие света истины, творчество присутствует в области политической, и, конечно, оно обязательно в области нравственной, где весьма относительно различна между скромным исполнителем нравственного долга и нравственным гением, совесть которого открывает и вносит в человеческие отношения новое нравственное сознание.

Самый скромный, обыденный человек кроме простого, извне предписанного ему выполнения своих обязанностей вносит в свою работу элемент импровизации, справляется с индивидуальным положением каким-то новым необычным образом. Всякая жена или мать, вносящая свой собственный нравственный стиль в жизнь семьи, является творцом. Человек как таковой, по Франку, есть творец. Нигде богочеловеческая его сущность не проявляется так отчетливо, как в этой роли. И особенно в области нравственно-религиозной, в области творческого усилия человека внедрить, воспринять в собственное бытие святость Бога, человеческое творчество есть вольное выполнение целостной воли Божьей.

Именно в области нравственной жизни мое «бытие с Богом» выявляет творческую природу человека. Существо этого бытия состоит, по Франку, в чистой вере, а не в делах или законе. Хотя и вера без дел мертва. С одной стороны, существенно не внешнее поведение, а только внутреннее состояние, внутренний строй души, а с другой — это потаенное состояние все же узнается по его плодам. И потому благодатная жизнь-с-Богом не есть жизнь беззаконная, но есть жизнь сверхзаконная, силой которой впервые подлинно исполняется сам закон. Отрешенная сокровенность, невыразимость, неповторимая и неопишуемая единственность моей жизни-с-Богом совмещаются в ней с динамической, формирую-

щей и творческой направленностью на всю жизнь во всей ее полноте.

Из всего вышесказанного Франком можно извлечь важный урок: понимание того, что ни природа, ни история не являются гарантиями человечности, последняя не вытекает автоматически ни из эволюции, ни из социального прогресса. Подобный автоматизм устранил бы свободу и ответственность. Человек не продукт эволюции и не продукт общества, он вообще не является каким-то законченным продуктом. Каждый день, каждое мгновение он должен стараться быть человеком, и эта непрерывная самосозидаемость, эта непредрежденность и негарантированность со стороны различных обстоятельств выражена символом «образа и подобия Божия».

Личность и смысл жизни

Идея личности, идея абсолютной ценности индивидуального человеческого существования могла, по мнению Франка, возникнуть лишь на основе христианского откровения. Впервые она была осознана гением бл. Августина, творившего во времена развала античного мира. Но по мере того, как из хаоса крушения античности складывался новый устойчивый порядок, человечество стало ощущать себя «дома» и на земле, принадлежность человека к двум мирам — земному и небесному — уже чувствовалась не как разлад, а как гармония, что нашло свое выражение в философии Фомы Аквинского. Только в эпоху Реформации вновь пробуждается идея человеческой личности как всемирного начала, не укладывающегося в мировой порядок без остатка. Снова было возрождено намеченное Августином сознание трагичности положения человека в мире, наиболее глубоко выраженное Б. Паскалем. Именно с этого времени, по Франку, происходит как бы перелом — зарождение новой всемирно-исторической эпохи религиозной тревоги, эпохи, которая тянется вплоть до нашего времени. У Паскаля человек ощущает себя висящим над бездной, его ужасает загадочное, вековечное молчание бесконечных мировых пространств, в которые он заброшен, и бездна греха, бессмыслицы, хаоса, бушующего в человеческом сердце. Только героическое усилие верующего сердца способно преодолеть этот рационально не преодолимый трагизм человеческого существования. Поверхностный, метафизически не обоснованный оптимизм безрелигиозного гуманизма, утверждавший воз-

возможность гармонии человека и мира посредством доброй и разумной воли человека, потерпел поражение. Трагическое жизненное ощущение звучит в музыке Бетховена, находит гениальное выражение в одинокой борьбе Кьеркегора против оптимизма Гегеля.

Человек, отмечает Франк, страдает от разлада между упованиями его сердца и слепым ходом мирового бытия, от дисгармонии между личным, духовным и безлично-природным началами реальной жизни, от столкновения со слепыми силами человеческого мира, которые отличаются от природных еще большей разрушительностью при воздействии на человека. И в личной жизни глупость и бессмыслие человека аналогичны стихийным космическим силам природы.

И все эти века, до нашего времени включительно, этому трагикомическому мироощущению продолжает противостоять иное восприятие мира, основанное на вере в человека, в его творческие силы, на примате деятельности над созерцанием, на примате динамизма, становления над законченно-неподвижным бытием.

Но и трагически-созерцательная, и активно-деятельностная позиции страдают, по Франку, существенным недостатком — утратой восприимчивости к онтологической значимости вечного и завершенного бытия, утратой понимания прочной укорененности человека в реальности. Реальность — это жизнь, т. е. активность, творчество, процесс неустанного становления; но вместе с тем это вечная жизнь, она отличается законченной полнотой, т. е. вечностью.

Все, к чему мы стремимся, что мы осознаем как цель, чего нам недостает, — все это есть в реальности. «... К чему бы мы ни стремились, — пишет Франк, — каковы бы ни были частные задачи, которые мы ставим, — мы в последнем счете стремимся к одному: к полноте и завершенности, которую мы сознаем уже и изначально присущей реальности и образующей ее существо; мы стремимся стать сами вечной, завершенной, всеобъемлющей жизнью» [21, с. 156].

Это стремление неосуществимо, если мы ищем полноты бытия в таких жизненных благах, как богатство, власть, всеобщее признание, безмятежность наслаждения. Здесь мы одержимы никогда не утолимой жадностью. Но если цель не искание чего-либо извне, а искание внутреннего обретения актуальности и уподобления реальности, то эта цель также остается неосуществимой до конца, но каждый достигнутый этап, по Франку, качествен-

но изменяет наше бытие, восполняя нашу потенциальность частичной актуальностью, приближая нас к истинному пониманию смысла жизни. Либо наша жизнь слита в единство со всей мировой жизнью, и тогда смысл жизни есть — раз и навсегда, — либо она — лишь случайный временной отрезок, в таком случае смысла нет — и тоже раз и навсегда. Смысл должен мыслиться как некое вечное начало. Все дела человека ничтожны и суетны, если он сам ничтожен, если его жизнь не имеет смысла, если он не укоренен в некоей превышающей его и не им сотворенной разумной почве. Вообще искать смысл в каком-либо деле значит впадать в иллюзию, будто человек сам может сотворить смысл своей жизни. Чтобы искать смысл жизни, нужно прежде всего остановиться, сосредоточиться, ни о чем не «хлопотать». Здесь *неделание* важнее самого важного и благотворного дела. Что бы ни совершал человек, полагает Франк, какие бы технические, социальные, умственные усовершенствования ни вносил в жизнь, его завтрашний и послезавтрашний день *ничем* не будет отличаться от вчерашнего и сегодняшнего. «Всегда в этом мире будет царить бессмысленная случайность, всегда человек будет бессильной былинкой, которую может загубить и земной зной, и земная буря, всегда его жизнь будет кратким отрывком, в который не вместить чаемой и осмысляющей жизнь духовной полноты, и всегда зло, глупость и слепая страсть будут царить на земле» [26, с. 162].

На вопрос: что делать, чтобы изменить мир к лучшему? — Франк отвечает: *ничего*, ибо этот замысел превышает человеческие силы. Очевидно, полагает он, что наша жизнь не должна превращаться в самоцель. Чтобы быть осмысленной, ей необходимо быть *служением высшему и абсолютному благу*. Абсолютное же благо не что иное, как сама жизнь, только жизнь не как бессмысленный текущий процесс и вечное стремление к чему-то иному, но жизнь как вечный покой, блаженство, как самосознающая и самопереживающая полнота и удовлетворенность в себе.

В то же время такая жизнь должна быть *вечной*, и эта вечность должна быть тождественной с моей жизнью — не с эмпирической, временной и ограниченной ее природой, а с ее последней глубиной и сущностью. «Живое благо, или благо как жизнь, — отмечает Франк, — должно быть *вечной жизнью*, и эта вечная жизнь должна быть моей личной жизнью. Моя жизнь может быть осмысленна, только если она обладает *вечностью*» [26, с. 162].

Мы лишь тогда, согласно Франку, подлинно обладаем осмысленной жизнью, когда не мы, со стороны, по нашей человеческой инициативе сознаем ее, а когда она сама сознает себя в нас. Таким образом, наше сознание, наш ум требуют метафизического основания, утвержденности в последней глубине бытия.

Все внешние критерии смысла человеческого существования, поиски этого смысла в истории, в природе обнаруживают свою очевидную несостоятельность. Вера в прогресс, в непрерывное совершенствование человечества, вдохновлявшая множество людей в последние два века, ныне полностью разоблачена, ибо оказалось, что человечество не движется вперед, оно ни на шаг не приблизилось к осуществлению совершенного общественного строя, воплощению правды, добра и разума в человеческих отношениях.

Но история человечества — лишь зависимая часть космической истории, и здесь человечество со всех сторон окружают слепые и роковые космические силы, все хуже обстоит дело с природными условиями существования. Все это, естественно, сковывает человеческую жизнь и заражает ее своей безнадежностью.

Конечно, окружающий нас мир не мертвая машина и не хаос косной материи, это великое живое существо, но все же незрячее и неразумное. Этот мир, по мысли Франка, — слепой великан, терзающий своими собственными страстями. И поскольку человек есть только ничтожная его часть, а душа человеческая — лишь частица космической души, то человек безнадежно скован, захвачен в плен могучими слепыми силами космоса и вместе с ним обречен корчиться в бессмысленных муках, бессмысленно рождаться и бесплодно гибнуть в слепом процессе неустанного круговорота мировой жизни.

Но мы не только знаем факт бессмысленности жизни и благодаря этому знанию уже каким-то образом выпадаем из бессмысленного природного круговорота. По Франку, мы томимся этим знанием, не удовлетворены им и ищем смысла, ищем абсолютно блага, вечной жизни и полноты удовлетворенности. Когда мы ищем богатства, наслаждений, почета, когда мы трусливо в отношении самих себя и холодно-жестко в отношении наших близких боремся за наше собственное существование, тем более когда мы ищем забвения и утешения в любви или в практической деятельности, — мы всюду, в сущности, стремимся к одному: «спасти»

самих себя, найти подлинную почву для нашего бытия, истинно насыщающее питание для нашего духа; слепо и извращенно, но мы всегда стремимся к абсолютному благу и истинной жизни.

Сами наши поиски смысла жизни, согласно Франку, суть проявление в нас реальности того, что мы ищем, подобно тому, как искание Бога есть уже Его действие в моей душе. Эти наши поиски дают уже осмысленность нашему существованию. Смысл жизни нельзя найти готовым, раз и навсегда данным, утвержденным в бытии. Он не дан, а задан. Все готовое и существующее независимо от нас — либо мертвое, либо чуждое и нам не пригодное. А смысл непременно должен быть живым как смысл жизни, и ему надлежит быть внутри нас, а не вовне. Поэтому его искание — это напряженное, волевое самоуглубление, полное труда и лишений погружение в глубины бытия, это максимальное напряжение и раскрытие нашего существа, улавливание его в творческом процессе приобщения к нему. Искание смысла жизни есть борьба за смысл против бессмысленности, подвиг борьбы против тьмы бессмыслия, это укрепление в себе веры, которая является напряженным внутренним действием по преобразованию нашей жизни.

Таким образом, подлинно творческое и плодотворное дело совершается в глубине человека, и это «внутреннее дело» есть настоящее основное дело человека, оно, согласно Франку, состоит в действенном утверждении себя в первоисточнике жизни, в молитвенном подвиге обращенности нашей души к Богу, в аскетическом подвиге борьбы с мутью и слепотой наших чувственных страстей, нашей гордыни, нашего эгоизма.

Обычно, говорит Франк, про людей, занимающихся таким делом, думают, что они либо вообще «ничего не делают», либо заняты только своим личным спасением. Им противопоставляют, например, «общественного деятеля», занятого устройством судьбы множества людей. Но это рассуждение в корне ложно, ибо строится на непонимании сути подлинно «производительного дела». Для того чтобы пропагандировать идеи и устраивать жизнь в согласии с ними, необходимо их иметь, для того, чтобы творить добро людям и ради этого бороться со злом, необходимо иметь само добро. Без такого производительного труда и накопления невозможна сама жизнь.

В большинстве своем люди, по Франку, не понимают, что добро не только естественное качество нашего поведения, но оно

субстационально, оно есть реальность, которую нужно добывать, которой надо обладать, чтобы благодетельствовать ей других людей. «Но добывает и накапливает добро *только* подвижник — и каждый из нас лишь в той мере, в какой он есть подвижник и посвящает свои силы внутреннему подвигу. Поэтому молитвенный и аскетический подвиг есть не "бесплодное занятие" ... оно есть в духовной сфере единственное *производительное дело*, единственное подлинное созидание или добывание того питания, без которого все мы обречены на голодную смерть» [26, с. 203].

Наши политики, отмечает Франк, из всего дела св. Сергия Радонежского любят с одобрением отмечать, что он благословил рать Дмитрия Донского и дал ей двух монахов из своей обители. (И по сей день его отмечают только за это.) Но этому предшествовал упорный молитвенный и аскетический труд, и его результатами питалась в течение веков русская культура.

Таким образом, «все человеческие стремления в конечном счете, в последнем своем существе суть стремления к *жизни*, к полноте удовлетворенности, к обретению света и прочности бытия. Но именно поэтому все внешние человеческие дела, все способы внешнего устройства и упорядочения жизни опираются на внутреннее дело — на осмысление жизни через духовное делание, через возвращение в себе сил добра и правды, через действенное живяние человека в Первоисточник жизни — Бога» [26, с. 204].

Чтобы существенно изменить жизнь, нужно усовершенствовать ее сразу, целиком, мы, по мысли Франка, живем всегда лишь в преходящем ее отрезке. Поэтому работа над жизнью в целом есть работа духовная, постоянное соотнесение жизни с вечным.

7. ФРАНК В ИСТОРИИ РУССКОЙ МЫСЛИ

Основные труды Семена Людвиговича Франка были переизданы в России после 70-летнего перерыва только в последние три-четыре года. Конечно, они выходили за рубежом, особенно в издательстве YMCA-press, и были доступны специалистам, но широкого резонанса в нашей стране до сих пор не вызвали. В современной литературе работы о Франке выйдут с 80-х годов — это прежде всего статьи Ю. П. Сенокосова, В. В. Сухорукова (последний в 1988 г. защитил кандидатскую диссертацию «Социально-философские взгляды С. Л. Франка»),

следует отметить также исследования Н. Г. Гаврюшина, А. Казакова, А. В. Кураева, Б. Любимова, Н. И. Старченко, Г. П. Токоваковой. Но пока, к сожалению, еще ни одной большой серьезной работы о Франке, к тому же без обязательного набора марксистских терминов и марксистского стиля критики, не написано. Несколько трудов, посвященных творчеству Франка, выпущено современными европейскими исследователями, например, интересная работа Р. Глезера «Вопрос о Боге и философии С. Л. Франка» (1975).

Что же касается русской эмигрантской литературы, то о Франке писали его современники, особенно Н. А. Бердяев, и более поздние представители русской философии за рубежом — И. И. Лапшин, Н. С. Арсеньев, И. А. Ильин, С. Н. Булгаков, Ф. А. Степун, С. А. Левицкий. Подробный обзор и анализ учения Франка представили в своих «Историях русской философии» В. В. Зеньковский и Н. О. Лосский. В 1954 г. в Мюнхене был издан «Сборник памяти Семена Людвиговича Франка» с воспоминаниями о нем друзей и близких.

Указанные авторы характеризовали его учение в целом как поворот к онтологии, ставший настоящим событием в первые десятилетия XX в. и вызвавший оживленную полемику среди русских философов. Как писал И. А. Ильин в своей статье «Семен Людвигович Франк и его место в русской философии и русской культуре» в начале XX столетия все высоты в философии были заняты гносеологией и общей методологией наук, формальной и математической логикой и феноменологией. Онтология, учение о бытии было вытеснено из круга основных проблем, что явилось реакцией на догматический материализм, способом борьбы с ним. Русская же философия с ее христианско-метафизическим духом не могла смириться с неглубоким отношением к онтологии и стремилась поставить ее на первое место. Философом такого плана был Франк. Его учение о взаимоотношении реальности и человека — «это система онтологии, общего учения о бытии, пропущенного сквозь призму метафизической антропологии» [104, с. 59]. А С. А. Левицкий в своей статье «С. Л. Франк и его учение» писал: «Русская гносеологическая мысль XX века осуществила то, что пытался в свое время осуществить Владимир Соловьев — дать "теоретические основы цельного знания", вывести философскую мысль из тупика имманентности, в который она зашла, следуя по пути Канта и Юма» [109, с. 148].

С этой точкой зрения был согласен и Н. А. Бердяев, который полагал, что русская философия в силу своих религиозных оснований сознавала себя существенно онтологической. Она размышляла не столько о познании, сколько о бытии, хотела понять познание как соучастие в бытии. Некоторые течения европейской мысли были, по Бердяеву, предвосхищены в России, многое из того, что впоследствии утверждали М. Шелер, Н. Гартман и экзистенциальная философия, раньше высказывалось русскими философами, в частности Франком [97, с. 227]. С. А. Левицкий в упомянутой статье отмечал, что Н. Гартман незадолго до первой мировой войны учился в Петербургском университете и, видимо, был хорошо знаком с книгой Франка «Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания» (1915 г), ибо в вышедших в 1921 г. «Основах метафизики познания» повторил онтологические аргументы Франка.

В 1939 г. в своей рецензии на «Непостижимое» Н. А. Бердяев подверг резкой критике онтологические идеи Франка. По его мнению, Франк хочет преодолеть рационалистическую философию, но слишком верит в познание через понятия, а потому в его книге обнаруживаются все противоречия и затруднения онтологически ориентированной философии. Эту книгу Франка он считал лучшим образцом онтологии. «Но онтологическая мысль Франка, — отмечал Бердяев, — еще раз наводит на мысль о невозможности онтологии. Онтологии, всегда основанной на гипостизировании продуктов мысли, на логическом универсализме, нужно противопоставить философию духа, познаваемого в человеческом существовании» [96, с. 65]. Первично данная реальность, по Бердяеву, — это человек. И Франк признает соизмеримость между человеком и Богом, но для него Бог есть Абсолютное. Между тем Абсолютное — предел отрешенной мысли, с Абсолютным невозможны никакие отношения, оно не способно выйти из себя, оно не Личность.

Однако Н. В. Струве, на наш взгляд, совершенно справедливо указывал, что у Франка бытие коренится в Абсолюте, но этот Абсолют не закрыт человеку, а самораскрывается. Для Франка реальность трансрациональна, она не является объектом познания, она — некий «голос», «зов», не «оно», а «ты», обращенное к человеку [118, с. 130].

Философия Франка не просто онтология, но онтология экзистенциальная. Это, согласно Г. В. Флоровскому, своеобразный вари-

ант «экзистенциализма», ибо движущим фактором философского искания Франка была «жажда бытия», а подлинной темой — не столько проблема знания, сколько апория жизни. «И задача философии была для него не в том, чтобы построить всеобъемлющую схему мира, а в том, чтобы пробиться и приникнуть к самим истокам бытия, приобщиться его животворным силам и, хотя бы в предчувствии, преобразить бытие» [126, с. 146].

Н. С. Арсеньев также писал о том, что еще задолго до метафизики познания Н. Гартмана и фундаментальной онтологии М. Хайдеггера русская философия понимала под онтологией учение, согласно которому любое углубление и обогащение познания есть, по существу, реальное действие в самом бытии [см.: 94, с. 36]. Человек является человеком, поскольку пронизан бытием, оно познает самое себя через человека, без него оно немо, несовершенно, недоопределено. Только человек, по мнению М. И. Лот-Бородиной, является у Франка «носителем бытия»: «живым центром», в полном согласии с великой антропологической традицией, является у него человеческое сердце. Оно — и ядро индивидуальной самости и вестник грядущего Богочеловечества [см.: 111, с. 46].

Н. О. Лосский считал, что основная антиномия философии Франка — это антиномия между познанием как мыслью и познанием как жизнью. Непознаваемые глубины бытия, Божество открываются только «живому человеку», а живым является человек, имеющий опыт личной встречи с Божеством, с реальностью, которая потрясает и изумляет его, человек верующий. Отсюда вся структура метафизического истолкования и исследования оказывается у Франка существенно религиозной. Человек есть постольку, поскольку в нем есть богочеловеческое начало, а Бог — это жизнь в самом ярком ее проявлении. Таково же различие между душой, которой открываются бездны мира, и интеллектом, который способен познавать лишь «мертвую» застывшую поверхность бытия.

Франк обосновывал возможность мистического интуитивного познания, синтезируя метафизику платонизма и экзистенциально-религиозную мистику христианства. Н. О. Лосский согласен с тем, что христианское мировоззрение должно быть разработано с помощью метафизики как науки, однако Франк, по его мнению, значительно облегчает себе задачу, слишком тесно связывая Бога и мир. Бог как субъект апофатической теологии составляет

особую сферу, он творит мир как нечто совершенно отличное от себя. По Франку же, всякое проявление жизни, динамизма, становления принадлежит к сфере метафизического, непостижимого, святого. Поэтому экзистенциально-религиозный опыт, обогащая рациональное метафизическое познание, делает принципиально возможным прорыв к иным высшим измерениям бытия [110]. Интересно, что В. В. Зеньковский придерживался совершенно иной точки зрения, полагая, что религию нельзя познать извне, из метафизики, что Франк «слишком философ, чтобы быть богословом ... его метафизические созерцания закрыли для него "живое знание" в сфере религиозности» [101, т. 2, ч. 2, с. 177].

Сам Франк писал по этому поводу в письме своему ближайшему другу, психологу Л. Бисвангеру: «Мое творчество движется теперь в двух преимущественно довольно резко разграниченных направлениях: философско-систематическом, чисто созерцательном, с одной стороны, и экзистенциально-религиозном, с другой ... перед моим умом носится образ последнего синтеза, написать который у меня, вероятно, не будет ни времени, ни сил» [118, с. 131].

Второй важной частью учения Франка, с точки зрения русских зарубежных авторов, является метафизическая антропология, исследующая основные отношения человека — к миру и к Богу, а также судьбу человека и возможности его спасения. Франк жил в мрачную послереволюционную эпоху; в эмиграции видел, как рухнуло великое государство, как «бесы» пришли к власти, как гибла культура и все более бесправной и несвободной становилась личность. Корень всех этих бед он усматривал в бунте светского общества против религиозных основ жизни, в основном принципе: сделать человека и человечество истинным хозяином его жизни, предоставить ему рационально устраивать свою судьбу. Неизбежным результатом такой тенденции является социализм, который пытается сделать человека истинно свободным, жертвуя при этом его формальной свободой, объединяет людей в коллективное целое и предоставляет человечеству, сосредоточив в его руках все земные средства, самоуправно конструировать жизнь ценою даже рабства индивида. «Духовное опустошение, как результат всего исторического мятежа нового времени, отрыва человеческой личности от сверхличных онтологических корней, обнаруживается здесь уже во всей своей страшной силе: человек в социализме уже не есть самобытное духовное нача-

ло, а есть просто природное существо, и единственная цель его самочинного устройства — материальная власть и материальное благополучие» [24, с. 27].

И. А. Ильин сравнивал Франка с Боэцием: как Боэций на рубеже эпох, между античностью и средневековьем написал «Утешение философией», так и Франк совершил философский подвиг на пороге «нового средневековья». Вся его философия — уяснение и подтверждение бытийственной значимости человека, его укорененности в духовной основе мира, его неизбывности в бессмысленном мировом хаосе. «Франк глубоко убежден, — писал Н. С. Арсеньев, — что и индивидуальный человек, и общество, и народ, и человечество (и церковь) живут, могут жить только из глубины духовной жизни — из питающей силы Божьей, из освящения жизни и общества и отдельного лица этой силой...» [95, с. 59].

Франк — философ глубины, «контекста» или «фона», который всегда стоит за каждой вещью, каждым событием, придавая им смысл, бытийственную значимость. «В том-то и состоит творческий акт художника и поэта, что он *видит* — не теоретически, не синтетически сознательно — или, вернее, ощущает изображаемый предмет на фоне великого, огромного "контекста", уходящего в глубины и уводящего нас в глубины» [126, с. 74]. Редко, по Н. С. Арсеньеву, такая ясная и четкая мысль, такая добросовестность научной и мыслительной подготовки соединялась в каком-либо мыслителе с такой захваченностью глубинами. Вся философия Франка есть весть из творческих глубин жизни. Мы общаемся к ним, слушая его. «Он подлинный мистик, при силе, яркости и добросовестности мысли. Более того, он — свидетель, почти что подневольный, Того Высшего, Той Высшей Божественной действительности, которая захватила его» [94, с. 35]. Франк мечтал осуществить синтез философии и религии. Л. Бисвангер считал, что Франк не только своими трудами, но и своей жизнью осуществил этот последний синтез, который проявился, с одной стороны, в его понимании сущности интуиции и духовной жизни вообще, а с другой — в соответствующем и философии и христианской религии реалистическом отношении к неискоренимой силе зла в эмпирической жизни и в вытекающей из этого критике всякого «рационально-планового» утопизма и оптимизма [98, с. 218]. Вот что писал об этом синтезе И. А. Ильин: «Франк не только обладал громадной ученостью великолепно слаженной и

великолепно организованной человеческой головы и общей высочайшей культурой, но и той богоданной библейско-евангельской мудростью, которая превращает его творения в подлинно питательный духовный хлеб и крепкое благородное вино» [104, с. 53].

Вряд ли можно отнести к Франку точку зрения Е. В. Барабанова, касающуюся роли религии в русской философии. Согласно последнему, русская религиозная философия нашла в православии основу своей самобытности. Православием обосновалось «мистическое народничество», мистический символизм русской истории, посредством его же пытались объединить потребности духовного самосовершенствования и социального переустройства и т. д. Как считает Е. В. Барабанова, все это — не философия. Философия должна полагаться на свой собственный разум. Русская же религиозная философия передоверила свой разум авторитету ею же самой сконструированного православия, в служанку которого она превратилась. Она не только апологетически пересказывала догматы, но и вольно фантазировала на богословские темы [см: 99, с. 113].

Относительно Франка представляется более убедительной позиция Г. В. Флоровского, который писал, что Франк примиряет и не согласует «знание» и «веру», не обосновывает веру разумом и не укрепляет знание верой. «Самое это разделение произвольно и мнимо. Ибо самый "разум" в понимании Франка коренится в вере или в "мистическом умозрении" и только от него питается» [126, с. 145].

Целостному человеку, чувствующему прочную интимную связь с бытием, с Богом, доступно — пусть в идеале — целостное творчество, не раздробленное по департаментам философии, религии или науки. Исследования метафизики человеческого бытия — это поиски возможностей творческого осуществления человека. Франк, несмотря на тяжелые жизненные испытания, выпавшие на его долю, всегда был оптимистом и полагал, что рано или поздно непременно наступит новая эпоха, в приближение которой и он внес лепту своей философией.

«Эпоха, — писал Франк, — все творчество которой было основано на отрицании высших духовных ценностей, питающих человеческий дух, должна смениться эпохой, свободное творчество которой всецело укреплено укорененностью человеческого духа в высшем духовном начале» [24, с. 38].

ЛИТЕРАТУРА

Сочинения С. Л. Франка

1. Теория ценности Маркса и ее значение: Критический этюд. М., 1900.
2. Философия и жизнь: Этюды и наброски по философии культуры. СПб., 1910.
3. Предмет знания: Об основах и пределах отвлеченного знания. Пг., 1915.
4. Душа человека: Опыт введения в философскую психологию. М., 1917.
5. Нравственный водораздел в русской революции. М., 1917.
6. Демократия на распутье. М., 1917.
7. Мертвые молчат. М., 1917.
8. Очерк методологии общественных наук. М., 1922.
9. Введение в философию в сжатом изложении. Пг., 1922.
10. Живое знание. Берлин, 1923.
11. Религия и наука. Берлин, 1924.
12. Крушение кумиров. Париж, 1924.
13. Смысл жизни. Париж, 1926.
14. Основы марксизма. Берлин, 1926.
15. Материализм как мировоззрение (серия «Христианство, атеизм и современность»). Париж. 1928.
16. Личная жизнь и социальное строительство (серия «Христианство на безбожном фронте». №1). Париж, 6. г.
17. Духовные основы общества: Введение в социальную философию. Париж, 1930.
18. Пушкин как политический мыслитель. Белград, 1937.
19. Непостижимое: Онтологическое введение в философию религии. Париж, 1939.
20. Свет во тьме. Опыт христианской этики и социологии. Париж, 1949.
21. Реальность и человек. Метафизика человеческого бытия. Париж, 1956.
22. Биография П. Б. Струве. Нью-Йорк, 1956.
23. С нами Бог: Три размышления. Париж, 1964.
24. По ту сторону правого и левого. Париж, 1972.
25. Фр. Ницше и этика «любви к дальнему»; Политика и идеи; Этика нигилизма; Крушение кумиров; Непостижимое // Франк С. Л. Сочинения. М., 1990.
26. Духовные основы общества; Смысл жизни; С нами Бог; Свет во тьме; Русское мировоззрение // Франк С. Л. Духовные основы общества. М., 1992.
27. Фр. Ницше и этика «любви к дальнему» // Проблемы идеализма. М., 1902.
28. О критическом идеализме // Мир Божий. 1904. № XII.

29. Государство и личность // Новый путь. 1904. Ноябрь.
30. Политика и идеи (О программе «Полярной звезды») // Полярная звезда. 1905. №1.
31. Проблема власти // Вопросы жизни. 1905. №3.
32. Проект декларации прав // Полярная звезда. 1906. №4.
33. Интеллигенция и освободительное движение. Там же. №9.
34. Религия и культура. Там же. №12.
35. Молодая демократия // Свобода и культура. 1906. №2.
36. Дума и общество // Там же. 1906. №6.
37. Философские предпосылки деспотизма // Там же. 1907. №3.
38. Личность и вещь (Философское обоснование витализма) // Там же. 1908. №11.
39. Сущность социологии // Там же. 1909. №9.
40. Этика нигилизма // Вехи: Сб. статей о русской интеллигенции. М., 1909.
41. О национализме в философии // Русская мысль. 1910. №9.
42. О сущности художественного познания (Гносеология Гёте) // Там же. №8.
43. Прагматизм как философское учение // Там же. №5.
44. Памяти Льва Толстого // Там же. №12.
45. Философия религии В. Джемса // Там же. №2.
46. Природа и культура // Логос. Кн. 2. М., 1910.
47. Борьба за «мировоззрение» в немецкой философии // Русская мысль. 1911. №4.
48. О философской интуиции (О Бергсоне) // Там же. 1912. №3.
49. Учение Спинозы об атрибутах // Вопросы философии и психологии. 1912. Кн. 114.
50. К теории конкретного познания // Философский сборник: Льву Мих. Лопатину. 1881-1911. М., 1912.
51. Нравственный идеал и действительность // Русская мысль. 1913. №1.
52. Космическое чувство в познании Тютчева // Там же. №11.
53. О поисках смысла войны // Там же. №12.
54. Книга Дильтея по истории философии // Там же. 1914. №4.
55. О духовной сущности Германии // Там же. 1915. №10.
56. Религиозная философия Когена // Там же. №12.
57. Сила и право // Там же. 1916. №1.
58. Задачи философской психологии // Там же. №10.
59. Кризис современной философии // Там же.
60. О благородстве и низости в политике // Русская свобода. 1917. №3.
61. De profundis // Из глубины: Сборник статей о русской революции. М., Пг., 1918.
62. Кризис западной культуры // Бердяев Н. А., Бушпан Я. М., Степун Ф. А., Франк С. Л. Освальд Шпенглер и закат Европы. М., 1922.
63. О задаче обобщающей социальной науки // Мысль. Пг., 1922. №3.
64. Философия и религия // София. Проблемы духовной культуры и религиозной философии. Берлин, 1923.

65. Из размышлений о русской революции // Русская мысль. 1923. Кн. VI-VIII.
66. Религиозно-исторический смысл русской революции // Проблемы русского религиозного сознания. Берлин., 1924.
67. «Я» и «Мы» // Сб. статей, посвященных П. В. Струве ко дню 35-летия научно-публицистической деятельности 1890-1925. Прага, 1925.
68. Религиозные основы общественности // Путь. 1925. №1.
69. Религия и наука в современном познании // Там же. 1926. №4.
70. Неокантианская философия мифологии // Там же.
71. Новая этика немецкого идеализма (Н. Гартман) // Там же. №5.
72. Мистика Райнер Мария Рильке // Там же. №12, 13.
73. The Problem of Reality // The Monist. 1928. №38.
74. Zur Metaphysik der Seele. Das Problem der Philosophie und Anthropologie // Kanstudien. 1929. XXXIV. №3-4.
75. Рильке и славянство // Россия и славянство. 1929. №45.
76. Новая немецкая литература по философии антропологии // Путь. 1929. №15.
77. Онтологическое доказательство бытия Бога // Записки Русского Научного Института в Белграде. Белград, 1930.
78. По ту сторону правого и левого // Числа. 1930-1931. Кн. 4.
79. Психоанализ как мирозерцание // Путь. 1930. №25.
80. Достоевский и кризис гуманизма // Там же. 1931. №27.
81. Пирогов как религиозный мыслитель // Там же. 1932. №32.
82. Философия Гегеля. Там же. №34.
83. Гёте и проблема духовной культуры // Там же. №35.
84. Основная идея философии Спинозы // Там же. 1933. №37.
85. Религиозность Пушкина // Там же. №40.
86. Философия и жизнь (Международный философский съезд в Праге) // Там же. 1934. №45.
87. Das Absolute // Idealismus, 1934. №1.
88. О задачах познания Пушкина // Белградский Пушкинский сборник. 1937.
89. Ересь утопизма // Новый журнал. Кн. XIV. 1946.
90. Светлая печаль // Пушкин в русской философской критике. М., 1990. (Впервые напечатано в 1949 г.)
91. Пушкин об отношении между Россией и Западом // Возрождение. Тетрадь I. 1949.
92. П. В. Струве (опыт характеристики) // Возрождение. Тетрадь II. 1949.
93. Духовное наследие Вл. Соловьева // Вестник РСХД. 1950. IV-V.

Из литературы о С. Л. Франке и его творчестве

94. Арсеньев Н. С. Памяти Франка // Вестник РСХД. 1955. №36.
95. Арсеньев Н. С. С. Л. Франк как мистик // Возрождение. 1971. №231.
96. Барабанов Е. В. Русская философия и кризис идентичности // Вопросы философии. 1991. №8.
97. Бердяев Н. А. С. Л. Франк. Непостижимое // Путь. 1939. №60.

98. Бердяев Н. А. Русский духовный Ренессанс начала XX века и журнал «Путь» // Н. А. Бердяев о русской философии: В 2 т. Т. 2, ч. 2. Свердловск. 1991.

99. Бисвангер Л. Воспоминания о С. Л. Франке // Новый журнал. 1965. №81.

100. Gläser R. Die Frage nach Gott in der Philosophie S. L. Franks. Würzburg, 1975.

101. Зеньковский В. В. История русской философии: В 2 т. Л., 1991.

102. Зеньковский В. В. С. Л. Франк // Возрождение. 1951. №15.

103. Иванов В. И. Переписка С. Франка и В. Иванова // Мосты. 1963. №10.

104. Ильин И. А. Семен Людвигович Франк и его место в русской философии и русской культуре // Вестник РСХД. 1966. №172.

105. Ковалевский П. Е. Сборник памяти С. Л. Франка // Там же. 1955. №36.

106. Кураев А. В. Критика религиозной антропологии С. Л. Франка // Философско-методологические проблемы социально-гуманитарного познания. М., 1983.

107. Лалшин И. И. Мистический иррационализм проф. С. Л. Франка // Мысль. 1922. №3.

108. Левицкий С. А. Памяти великого философа (С. Л. Франка) // Новый журнал. 1977. №127.

109. Левицкий С. А. С. Л. Франк и его учение // Грани. 1954. №22.

110. Лосский Н. О. История русской философии. М., 1991.

111. Лот-Бородина М. И. Памяти С. Л. Франка // Возрождение. 1952. №19.

112. Полторацкий Н. П. С. Л. Франк о П. Б. Струве // Опыт. 1959. №9.

113. Редлих Р. Н. Социальная философия С. Л. Франка. Франкфурт-на-Майне, 1972.

114. Р. Р. о С. Л. Франке // Грани. 1976. №99.

115. Старченко Н. И. Философское обоснование российского либерализма в интуитивизме С. Л. Франка // Актуальные проблемы истории философии народов СССР. М., 1981.

116. Степун Ф. А. Вера и знание в философии С. Л. Франка // Новый журнал. 1965. №81.

117. Струве Н. А. С. Л. Франк. Реальность и человек // Вестник РСХД. 1958. №48.

118. Струве Н. А. К юбилею Семена Франка // Новый журнал. 1975. №115.

119. Сухоруков В. В. Критический анализ мировоззренческой эволюции С. Л. Франка // Актуальные проблемы марксистского историко-философского исследования и современная идеологическая борьба. Тезисы конференции. Вып. 2. М., 1985.

120. Сухоруков В. В. С. Л. Франк: жизненный путь и социально-философская ориентация. (Рукопись депонирована). АН СССР. ИСИ. М., 1985.

121. Сухо руков В. В. Вопросы антропологии в социально-философской системе С. Л. Франка // Актуальные проблемы марксистского историко-социологического исследования. М., 1986.

122. Сухо руков В. В. «Социальная философия» С. Франка // История становления советской социологической науки в 20-30-е годы. М., 1989.

123. Tappert R. L. Zur Theorie des Wissens. Bern; Frankfurt am Main, 1973.

124. Токмакова Г. П. Проблема взаимосвязи культуры и политики в социальной философии С. Л. Франка // Культура и политика в современном мире. Архангельск, 1990.

125. Флоровский Г. В. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991.

126. Сборник памяти Семена Людвиговича Франка / Ред. В. В. Зеньковский. Мюнхен, 1954.

ИЗ БИБЛИОГРАФИИ РУССКОЙ ЭМИГРАЦИИ

Русская зарубежная книга. Ч. 1: Библиографические обзоры. Ч. 2: Библиографический указатель (1918–1924) / Под ред. С. П. Постникова. Прага: Комитет русской книги. «Пламя». 1924.

Издание было приурочено к открытию выставки русской книги в Праге (8 июня 1924 г.). Предполагаемый каталог выставки вошел в «Р. з. к.» в качестве библиографического указателя с некоторыми добавлениями. Библиографические обзоры русской зарубежной книжной продукции составлены по отраслевому принципу с включением статистических данных. Их авторами стали специалисты, известные еще до революции: П. Б. Струве, А. А. Кизеветтер, Н. С. Тимашев, С. А. Острогорский, М. Л. Слоим (художественная литература), В. А. Розенберг (обзор эмигрантской периодики). Основой для указателя послужили книжные собрания издательства «Пламя», Архива русской эмиграции, Библиотеки Пражского Земгора. Политические, экономические и другие причины обусловили значительные лакуны в издании, а также ряд неточностей в описаниях. Кроме книг (3666) в указатель включен список периодических изданий (611). Материал расположен по десятичной системе. Внутри каждого раздела — алфавит авторов. Для некоторых отраслей выделены справочники и периодические издания. Вспомогательный аппарат отсутствует. Намеченное продолжение указателя не состоялось.

Материалы для библиографии русских научных трудов за рубежом (1920–1930). Вып. 1 // Русский научный институт в Белграде. Белград, 1931. 394 с.

Материалы для библиографии русских научных трудов за рубежом (1930–1940). Вып. 2. Ч. 1 // Русский научный институт в Белграде. Белград, 1941. 384 с.

Первый самостоятельный библиографический указатель трудов русских ученых за рубежом, изданных либо отдельными книгами, либо появившихся в форме статей в периодической печати. В нем учтены около 15 тыс. названий на русском и иностранных языках (1-й выпуск — около 500 авторов, 2-й выпуск — 350 авторов), освещающих самые разнообразные отрасли науки — как точные, так и гуманитарные. Большая часть сведений было предоставлена самими учеными. (В силу объективных обстоятельств включены только авторы, проживавшие в Европе.) Список трудов каждого ученого сопровождается краткой биографической справкой. 1-й выпуск снабжен именованным указателем. 2-я часть 2-го выпуска (включая окончание алфавитного ряда и дополнительный список работ) исчезла во время 2-й мировой войны.

Библиография русской зарубежной литературы, 1918–

1968: В 2 т. / Сост. Л. А. Фостер. Boston (Mass.): G. K. Hall, 1970.

Т. 1: А—К. 1970. LVII, 681, (8) с.

Т. 2: Л—Я. 1970. С. 682—1974.

Единственный в своем роде справочник по литературе русского зарубежья, содержит около 17000 библиографических записей и 1800 авторов. При явном преобладании произведений художественной литературы в нем нашли отражение также работы по истории, искусству, религиозно-философским вопросам (приблизительно 130 наиболее известных авторов). Кроме списка произведений каждого автора приведены краткие биографические сведения, есть указание на существующие о данном лице исследования или персональный указатель. В приложении помещен список использованных источников и 2 вспомогательных указателя: именной (кто о ком писал) и жанровый (кто и на какие темы).

Русская эмиграция: Журналы и сборники на русском языке, 1920—1980: Сводный указатель статей / Под ред. Т. Гладковой, Т. Осоргиной. Paris: Institut d'études slaves, 1988. XXII, 661 с. (Bibliothèque russe de l'Inst. d'études slaves, t. 81).

Один из самых обширных указателей по охвату имен авторов русского зарубежья. Учитывает публикации из изданий, выходивших в Париже, Берлине, Брюсселе, Мюнхене, Нью-Йорке, Праге, Тель-Авиве, Торонто (с некоторыми ограничениями). При подготовке пособия было просмотрено 1384 тома (45 журналов и 16 сборников), в результате — 25 260 названий (23 325 статей авторов и 1935 заметок без подписи). В указатель не включались публикации пропагандистского толка, разного рода воззвания, обращения и т. п. Отзывы о книгах выделены в особую группу для тех авторов, которые писали их регулярно. Биографические сведения об авторах отсутствуют, но инициалы в большинстве случаев раскрыты. Все работы над указателем проводились на базе фондов Тургеневской библиотеки и Библиотеки современной международной документации в Париже. В издание включены список использованных источников и указатель имен, упомянутых в названиях статей.

Terry Gath M. East European Languages and literatures: A subject and name index to articles in English-language journals, 1900—1977. Oxford; Santa Barbara: Clio press, 1978. 275 с.

Указатель составлен на базе рабочей картотеки аналогичной тематики Библиотеки Ноттингемского университета. Предназначен прежде всего библиотекарям, преподавателям, исследователям и студентам. Издание включает в себя около 10 тыс. статей из более чем 80 журналов, выходящих в Великобритании, Северной Америке, Западной Европе, Австралии, Африке и Азии. Статьи посвященные Америке, Европе, Азии, Африке и Азии. Статьи посвященные Америке, Европе, Австралии, Африке и Азии.

Греции, не учитывались. Материал располагается в алфавите предметных рубрик. Внутри каждой рубрики — в хронологии выхода статей. В приложении дан именной указатель и список названий журналов с указанием их сокращений. Литература русского зарубежья представлена в нем наиболее значительными именами.

Русские писатели эмиграции: Библиографические сведения и библиография их книг по богословию, религиозной философии, церковной истории и православной культуре (1921–1972) / Сост. Н. Зернов. Boston, Mass.: G. K. Hall, 1973. 182 с.

Библиографический словарь. Включает в себя сведения более чем о 300 авторах русского зарубежья. Недостаток места сделал невозможным перечисление журнальных статей. В конце книги, однако, упомянуты церковные и религиозные журналы эмиграции и сборники православного направления (всего 86 названий). Во введении дан краткий обзор того, что было создано в области религиозной мысли русским рассеянием.

Stevanovic B., Wertman V. Free voices in Russian literature, 1950s–1980s: A Biobibliographical guide / Ed. by A. Sumerkin. New York: Russica publ., 1987. 510 с.

Включает в себя имена авторов, чьи книги из-за запретов советской цензуры издавались за границей, а также писателей-эмигрантов, которые уехали из Советского Союза после 1955 г. (более чем 900 имен). Путеводитель охватывает публикации в периодике (кроме газет) за 1957–1985 гг., книги — до 1986 г. включительно. Подготовка справочника велась на основе фондов и справочного аппарата Нью-Йоркской публичной библиотеки. В приложении даны именной указатель, списки источников: 1) периодических, сериальных изданий и антологий; 2) библиографий.

Поэзия русского рассеяния, 1920–1977: (Библиографический справочник) / Э. Штейн. Ашфорд: ладья, 1978. 182 с.

Единственный жанровый справочник по литературе русского зарубежья. В нем учитываются как отдельно изданные авторские и анонимные сборники стихов, так и произведения, включенные в антологии и альманахи. В некоторых случаях упомянуты также обнаруженные автором-составителем рукописные книги стихотворений. Материал расположен в алфавите имен авторов с раскрытием их инициалов, но без указания дат жизни. В справочник включены описания более чем 1500 отдельных изданий и около 100 сборников и альманахов. Издание отличает широкий географический охват материала: кроме Европы и США — Австралия, Китай, Латинская Америка и Центральная Америка.

Оболенский А. П. Указатель авторов, предметов, рецензий к журналу «Путь» (Париж, 1925–1940). Нью-Йорк, 1986 (Записки русской академической группы в США: Прил. к т. 19).

Журнал «Путь» выходил под редакцией Н. А. Бердяева с сентября 1925 по 1940 г. Полный комплект журнала составляет 61 номер, 9 отдельно изданных выпусков и приложение, включенное в 50-й номер. Его сотрудниками были С. Л. Франк, С. Н. Булгаков, О. Г. Флоровский, Б. П. Вышеславцев, А. В. Карташев, В. В. Зеньковский, Н. Н. Алексеев, Н. О. Лосский, Н. С. Арсеньев и др. Тематика журнала не была строго ограничена религиозными вопросами: на его страницах помещались статьи по философии, политике, а также произведения художественной литературы и рецензии. В приложении к указателю приведены 2 примера рецензий (обзоров) из журнала. Издание включает в себя 399 статей и около 300 рецензий. В тех случаях, когда из названия статьи не ясно содержание, ее описание сопровождается соответствующей аннотацией. Имеется предметный указатель.

Марк Алданов: Библиография / Сост. Д. и Х. Кристеско; Под ред. Т. А. Осоргиной; Предисл. М. Слонима. Paris, Institut d'études slaves, 1976. 87 с.

* **Николай Бердяев:** Библиография / Сост. Т. А. Клепинина. Paris, Institut d'études slaves, 1978. 160 с.

* **Сергей Булгаков:** Библиография / Сост. К. Наумов. Paris, Institut d'études slaves. 1984. 160 с.

* **Гайто Газданов:** Библиография / Сост. Л. Диен. Paris, Institut d'études slaves. 1982. 64 с.

Зинаида Гиппиус: Библиография / Сост. Ани Барда. Paris, Institut d'études slaves, 1975. 127 с.

Борис Константинович Зайцев: Библиография / Сост. Ренэ Герра; Предисл. В. Вейдле. Paris, Institut d'études slaves. 1982. 168 с.

Николай Лосский: Библиография / Сост. Б. и Н. Лосские. Paris, Institut d'études slaves. 1978. 129 с.

Михаил Андреевич Осоргин: Библиография / Сост. Н. В. Гармаш, Д. М. Фиен, Т. Осоргина. Paris, Institut d'études slaves, 1973. XVI. 211 с.

Алексей Михайлович Ремизов: Библиография / Сост. Э. Синани; Под ред. Т. А. Осоргиной. Paris, Institut d'études slaves, 1978. 255 с.

Дмитрий Петрович Святополк-Мирский: Критический и библиографический очерк / Н. Лаврухина, Чертков. Paris, Institut d'études slaves. 1980. 109 с.

* **Семен Франк:** библиография / Сост. В. Франк. Paris, Institut d'études slaves. 1980. 105 с.

Марина Цветаева: Библиография / Сост. Т.Л.Гладкова, Л.Н.Мнухин. Paris, Institut d'études slaves. 1982. 360 с.

Лев Шестов: Библиография / Сост. Н. Баранова-Шестова. Paris, Institut d'études slaves. 1975. 96 с; Библиография литературы о Льве Шестове / Сост. Н. Баранова-Шестова. Paris, Institut d'études slaves, 1978. 64, (5) с.

Иван Сергеевич Шмелев: Библиография / Сост. Д. Шаховской. Paris, Institut d'études slaves. 1980. 128 с.

Все указатели вышли в серии «Русские писатели во Франции», начало которой было положено в 1973 г. Т. А. Осоргиной в Институте славянских исследований в Париже. Там же планируется издание еще нескольких указателей. Принципы составления для всех пособий общие: для каждого автора дается список его книг и статей, переводов, а также приводится полное содержание описанных книг; для прозы даются списки названий всех глав книги, для поэзии — все названия стихотворений. Каждый указатель отражает все издания произведений писателя начиная с первой публикации до последней — посмертной (включая материалы из газет). Пособия снабжены именными указателями, списками русских и переводных названий, списками использованных периодических изданий. В начале каждого пособия помещена хроника жизни и творчества писателя. Все издания его произведений располагаются по хронологическому принципу.

Georgy Adamovich: An annotated bibliography — critic, poetry and prose, 1915–1980 / Comp. Roger Hagglund. Ann Arbor: Ardis, 1985. 102 с.

Включает в себя описания изданий 1297 оригинальных произведений автора в виде отдельно вышедших книг, а также публикаций в периодике (в том числе газеты). В случаях, когда из названия произведения ясно его содержание, аннотация опускалась. Указатель состоит из 3 разделов: оригинальные произведения, редакторские работы и переводы. Внутри каждого раздела произведения располагаются по жанрам. Вспомогательный аппарат пособия включает в себя 2 списка названий периодических изданий, сборников и антологий, использованных в тексте указателя.

Vladimir Nabokov: a descriptive bibliography / M. Juliar. New York; London: Garland publ., 1986. XIII. 780 с.

В библиографии отражены все известные произведения Набокова (всего 56), которые были опубликованы в любой форме или виде с 1914 по 1985 г. включительно во всех изданиях, выпусках, а также работы о нем. Представляет новый вид персонального указателя: каждое издание характеризуется с «библиофильской» точки зрения. Например, приводится описание титульного листа, полное содержание, описание переплета,

издательские данные, хранилища и т. п. В библиографию включен богатый иллюстративный материал в виде фотографического произведения (для некоторых книг) титульных листов, их оборотов и обложек изданий произведений писателя. Основной язык текста — английский (кроме русскоязычных названий произведений). В основной части указателя материал распределен по формальному признаку: виды и формы изданий. Внутри каждого раздела — хронологический порядок. Вспомогательный аппарат состоит из указателей: 1) к каждому из 11 разделов и 2) ко всей библиографии в целом. Например: 1) указатель периодических изданий, указатель «типов» публикации — рассказ, письмо, воспоминания и т. д.; 2) хроника литературной деятельности, хроника «Лолиты», список основных библиотек-хранилищ книг писателя, алфавитный указатель произведений и всех лиц, упоминавшихся в библиографии.

К а з а к В. Энциклопедический словарь русской литературы с 1917 года / Пер. с нем. Е. Варгафтик и И. Бурихин. London: Overseas publ. Interchange Ltd., 1988. 922 с.

Настоящий энциклопедический словарь представляет собой перевод переработанного и расширенного немецкого издания 1976 г. В справочник включено 619 биографических статей, каждая из которых сопровождается списком произведений и критической литературы, а также 86 предметных статей. В словаре учтены не только забытые и запрещенные писатели, в том числе и эмигранты, но и официальные советские авторы. В приложении даны «Дополнения по поводу перестройки в СССР» как попытка подкорректировать содержание справочника в свете современной ситуации. В предисловии к словарю помещен список переименованных в советское время русских городов.

Handbook of Russian literature / Ed. by V. Terras. New Haven; London: Yale univ. press, 1985. 558 с.

«Первая энциклопедия подобного рода на английском языке, охватывающая десятивековой период в истории литературы и включающая в себя около 1000 статей, написанных 106 ведущими специалистами» (из надписи на суперобложке). Все это обусловило возможность включения в справочник только крупных имен писателей эмиграции и ограниченное количество сведений о них. Вспомогательный аппарат составляют списки: авторов статей с указанием места работы, библиографических источников, а также именной указатель.

© Составитель Р. И. Вильданова, 1995

Вильданова Румия Индусовна родилась в 1967 г. в Ленинграде. В 1990 г. окончила Ленинградский институт культуры имени Н. К. Крупской. работает в библиотеке Института русской литературы Российской АН (Пушкинский дом). Занимается библиографией русской эмиграции XX в.

1
2
3
4
5
6
7
8
9
10
11
12
13
14
15
16
17
18
19
20
21
22
23
24
25
26
27
28
29
30
31
32
33
34
35
36
37
38
39
40
41
42
43
44
45
46
47
48
49
50
51
52
53
54
55
56
57
58
59
60
61
62
63
64
65
66
67
68
69
70
71
72
73
74
75
76
77
78
79
80
81
82
83
84
85
86
87
88
89
90
91
92
93
94
95
96
97
98
99
100

10.10.10

10.10.10

10.10.10

10.10.10

10.10.10

10.10.10

10.10.10

10.10.10

10.10.10

10.10.10

10.10.10

10.10.10

10.10.10

10.10.10

10.10.10

10.10.10

10.10.10

10.10.10

10.10.10

10.10.10

10.10.10

10.10.10

10.10.10

10.10.10

10.10.10

10.10.10

10.10.10

10.10.10

10.10.10

10.10.10

10.10.10

10.10.10

10.10.10

10.10.10

10.10.10

10.10.10

10.10.10

10.10.10

10.10.10

10.10.10

10.10.10

10.10.10

10.10.10

10.10.10

10.10.10

10.10.10

10.10.10

10.10.10

10.10.10

10.10.10

10.10.10

10.10.10

10.10.10

10.10.10

10.10.10

10.10.10

10.10.10

Научное издание

ВЕЧЕ

Альманах русской философии
и культуры

Выпуск 2

Издание подготовлено в AMS-TEX

Подписано в печать 16.01.95. Формат 60x84 1/16. Бумага офсетная.
Печать офсетная. Усл. печ. л. 12. Тираж 1000 экз. Заказ 557

Санкт-Петербургская типография №1 РАН
199034, Санкт-Петербург, 9 линия, 12.