

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ  
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ

# ВЕСЕ

ЖУРНАЛ  
РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ  
И КУЛЬТУРЫ

26



Санкт-Петербург  
2014

**ВЕЧЕ**

**Журнал  
русской философии  
и культуры**



**Выпуск 26. – СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2014. – 322 с.**

---

*Печатается по постановлению  
Ученого совета Института философии  
С.-Петербургского государственного университета*

Главный редактор  
**А. Ф. Замалеев**

Заместитель редактора  
**А. Е. Рыбас**

Редакционный совет  
**Ю. А. Бубнов** (Воронежский гос. ун-т), **В. Д. Губин** (РГГУ),  
**С. И. Дудник** (СПбГУ), **И. И. Евлампиев** (СПбГУ),  
**А. В. Малинов** (СПбГУ), **А. В. Перцев** (УрГУ),  
**Л. Е. Шапошников** (Нижегородский гос. пед. ун-т).

Секретарь редакции  
**С. П. Назарова**

Версия журнала в Интернете: <http://philosophy.spbu.ru/1405/8737>  
Адрес электронной почты: [rusphil@mail.ru](mailto:rusphil@mail.ru)

Журнал издается с 1994 г.

© Редколлегия номера, 2014  
© Авторы статей, 2014

---

Журнал зарегистрирован в Министерстве РФ по делам печати,  
телерадиовещания и средств массовых коммуникаций.  
Свидетельство о регистрации средства массовой информации  
№ П 1216 от 16 ноября 1994 г.  
Журнал включен в Российский индекс научного цитирования

---

# СОДЕРЖАНИЕ

---

## ЖУРНАЛУ «ВЕЧЕ» – 20 ЛЕТ

Беседа с главным редактором ..... 5

## ДНИ ПЕТЕРБУРГСКОЙ ФИЛОСОФИИ – 2014

Материалы научной конференции  
«Философия в русской художественной литературе»

*Н. И. Безлепкин.* От риторики к жизни: философские мотивы в поэзии Г. Р. Державина..... 8

*И. И. Евлампиев.* Грядущее совершенство человека в творчестве В. Ф. Одоевского ..... 26

*А. Е. Рыбас.* Поэтическая философия М. Ю. Лермонтова..... 38

*В. В. Кравченко.* Поэзия В. С. Соловьева как особый род теоретической философии..... 60

*А. И. Бродский.* Лев Толстой: религиозное учение и художественный метод ..... 70

*С. Н. Коробкова.* Реалистическая эстетика М. М. Филиппова ... 86

*А. А. Антипов.* Философия в художественном мире Достоевского и Платонова: парадоксы осмысления ..... 97

*К. А. Баршт.* Альберт Лихтенберг («Мусорный ветер» А. Платонова) в споре с Рене Декартом ..... 110

*А. С. Прыгун.* Контексты и смыслы авторской и рок-песни ... 128

## МОНОГРАФИЯ В НОМЕРЕ

*А. В. Малинов.* Поэтическая историософия А. С. Хомякова ... 140

## К 200-ЛЕТИЮ М. А. БАКУНИНА

*И. Д. Осипов.* Философия органической демократии М. А. Бакунина ..... 178

<i>П. В. Рябов.</i> О влиянии идей Михаила Бакунина на современную философию .....	186
--	-----

### ДНЕВНИК ФИЛОСОФА

<i>К. С. Пигров.</i> Из записей в неподходящих местах.....	207
--	-----

### ПОЛЕМИЧЕСКИЕ ЗАМЕТКИ

<i>А. Ф. Замалеев.</i> «В начале был гностицизм» .....	230
--	-----

### СТАТЬИ

<i>А. Д. Корыхалов.</i> Лев Шестов и его поиск истинной веры ...	234
<i>М. Мильчарек.</i> «Смерть! Где твое жало?» Н. Федоров и <i>В. Розанов</i> о смерти.....	244
<i>М. В. Иванов.</i> Богостроительство и проблема социальной неодновременности .....	255

### ПОЭЗИЯ

<i>Станислав Гусев.</i> Второе небо.....	264
--	-----

### АРХИВНЫЕ МАТЕРИАЛЫ

<i>Б. В. Емельянов.</i> Дело «О вредном преподавании философских наук» .....	268
---	-----

### ВЫДАЮЩИЕСЯ КОЛЛЕГИ

<i>Л. Г. Тоноян.</i> Воспоминания об И. Н. Бродском .....	281
---	-----

### ИЗ РЕДАКЦИОННОЙ ПОЧТЫ

<i>Г. Г. Феоктистов.</i> Благодать как путь обретения свободы («Слово о Законе и Благодати» митрополита Илариона).....	283
---	-----

АННОТАЦИИ СТАТЕЙ.....	302
SUMMARIES.....	310
АВТОРЫ НОМЕРА .....	318
CONTENTS .....	320

### БЕСЕДА С ГЛАВНЫМ РЕДАКТОРОМ

*Корр.* Из названия Вашего журнала следует, что он посвящен русской философии и культуре. В этой связи у меня к Вам вопрос: что характеризует русскую философию и какое место она занимает в русской культуре, которая, как мне представляется, сформировалась на православно-христианской почве?

*Ответ.* Первая часть Вашего вопроса в принципе более или менее разъяснена в нашей историографии: русская философия есть русский способ обсуждения и переживания философских проблем. К числу последних относятся проблемы смыслоискания, добра и зла, истины и красоты, словом, все, что составляет предмет метафизики. Что касается способа переживания (кстати, сам этот термин принадлежит нашему выдающемуся историку отечественного любомудрия Б. П. Вышеславцеву), то здесь как раз наибольшее влияние оказала христианско-православная традиция. Кратко об этом можно сказать следующее: русский ум высказывается о проблеме, западный ум дает ей понятийное выражение. Этим объясняется, с одной стороны, литературоцентризм русской философии, а с другой, панлогизм западноевропейской.

*Корр.* Часто можно слышать об утилитаризме русской философии, ее погруженности в стихию практики, реальных отношений. Так ли это, и если так, то хорошо это или плохо?

*Ответ.* На это я ответил бы так. Поскольку русская философия тесно связана с литературой, она, естественно, решает свои проблемы через призму реальной, практической жизни, которая является объектом литературного изображения. Это и создает видимость ее чрезмерного утилитаризма, обремененности решением общественных, политических задач, т. е. того, что Чернышевский назвал партийностью философии. Но это вовсе не философия (я имею в виду изображение жизни), а, как уже было сказано ранее, способ обсуждения философских проблем. Причем, эти способы весьма разнообразны: они могут быть также и религиозными, и научными, и, как показал в свое время Е. Трубецкой, могут даже оформляться в виде живописи, иконописания. Тут важно просто уметь отделять форму, в которой представляется философское знание, от самого этого философского знания. Для этого необходима разработка соответствующих приемов экзегезы, т. е. истолкования текста, чего по большей части вовсе не требуется для западной философии, разрабатывающейся преимущественно в жанре логического трактата.

*Корр.* Спасибо. Теперь такой вопрос: что дает изучение русской философии, если, как Вы говорите, предмет философии везде одинаков и все различие состоит лишь в способе обсуждения соответствующих тем? Не лучше ли изучать философию в ее развитой, логической форме, чем пытаться понять ее в художественно-эстетических вариациях?

*Ответ.* Я думаю, не лучше, и вот почему. Художественно-эстетические вариации философствования, как Вы сказали, отнюдь вовсе не плохи; они исключают возможность одностороннего видения проблемы, чем часто грешит метод рационального, логического мышления. На эту тему у нас много писали и Киреевский, и Соловьев, и Эрн. Ну, а на вопрос о том, что дает изучение русской философии, можно

ответить так. Она вручает нам нить понимания собственно-го народа, собственной нации. Очень важно помнить, что русский народ, говоря словами Николая Данилевского, изначально нес в себе стремление к установлению «справедливо обеспечивающего народные массы общественно-экономического устройства». Это его родовая черта, и она определяет содержание его национальной мудрости.

*Корр.* Последний вопрос: чем отличается Ваш журнал от аналогичных изданий философского профиля?

*Ответ.* Прежде всего тем, что мы – *вече*, т. е., как было сказано в первом номере нашего издания, стремимся воплотить соборный строй русского ума, русского самосознания. Оттого так широк круг наших авторов, так разнообразна тематика статей, этюдов, монографий. За 20 лет в нашем журнале напечатаны работы более 450 авторов из самых разных городов России – от Калининграда до Читы и Нижневартовска. Журнал пользуется успехом у читателей. Думаю, этим можно гордиться. Не знаю, сколько мы еще просуществоем, но сделанное сделано, и это уже органическая часть нашей общей истории философии в России<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> См. о журнале «Вече»: *Никоненко В.С.* О характере отражения истории русской философии в современной периодике // Философия в диалоге культур. СПб., 2010. С. 305–311; *Троицкий С.А.* Альманах «Вече» в истории русской философской публицистики конца XIX – начала XX в. // Мысль. Журнал Петербургского философского общества. СПб., 2012. С. 109–118.

МАТЕРИАЛЫ НАУЧНОЙ КОНФЕРЕНЦИИ  
«Философия в русской художественной литературе»

*Н. И. Безлепкин*

ОТ РИТОРИКИ К ЖИЗНИ: ФИЛОСОФСКИЕ МОТИВЫ  
В ПОЭЗИИ Г. Р. ДЕРЖАВИНА

Обращение к поэтическому творчеству Гаврила Романовича Державина (1743–1816) – важный и необходимый этап в осмыслении развития отечественной словесности, ее неразрывной связи с эволюцией русской философской мысли. В. Г. Белинский в свое время настоятельно советовал каждому молодому человеку приобщаться к «современной учености», а изучая литературу русскую, не пройти мимо великого национального поэта Державина. Он писал: «Я поставил бы долгом и обязанностью всякому юноше не только прочесть, даже изучить Державина, как великий факт в истории русской литературы, языка и эстетического образования общества»<sup>1</sup>.

Столь высокая оценка творчества Державина русским критиком имела под собой весомые основания. Выходец из обедневших дворян, не имевший сколько-нибудь систематического образования, Державин обладал в высшей степени развитым

---

<sup>1</sup> Белинский В.Г. Сочинения Державина. URL: <http://iknigi.net/avtor-vissarion-belinskiy/51137-sochineniya-derzhavina-vissarion-belinskiy/read/page-1.html>



пониманием своей эпохи, ее потребностей, задач, глубоким осознанием особенностей русской истории и культуры. Он сумел в своей поэзии выразить тенденции развития европейской и, в частности, русской культуры своего времени. В 1795 г., в переводе «Памятника» Горация, Державин предрекал себе бессмертие за то,

Что первый я дерзнул в забавном русском слого  
О добродетелях Фелицы возгласить,  
В сердечной простоте беседовать о Боге  
И истину царям с улыбкой говорить<sup>1</sup>.

Приведенные строки отражают новый способ философского мировосприятия поэтом окружающего мира, выработку им своего, оригинального языка его изложения, который все более утверждался в русской литературе и философии.

Державин как поэт заявил о себе в 60–70-е гг. XVIII в., когда в отечественной словесности боролись две традиции – традиция Ломоносова, культивировавшая по преимуществу жанр придворной хвалебной оды, и прямо противоположная ей традиция Сумарокова. Несмотря на то, что Сумароков восставал против «громкости», «витийства» и напыщенности од Ломоносова, требовал «простоты» и «естественности» языка и стиля и в противовес жанру оды разрабатывал жанры интимной лирики и сатиры, оба русских поэта были яркими представителями классицизма в русском искусстве.

Распространение классицизма в России в середине XVIII в. было совсем не случайным явлением. Классицизм, как отмечал Г. А. Гуковский, вполне соответствовал по своим идейным установкам основному направлению, указанному русской культуре всем историческим путем России с начала XVIII в.: культ общественного, государственного долга, предполагавший подчинение частного, личного интересам страны и разума, столь характерный для классицизма, был близок передовым людям России,

---

<sup>1</sup> Державин Г.Р. Сочинения. М., 1985. С. 175.

воспитанным петровским временем. Классицизм учил, анализируя человека вообще, идеал человека, воспитывать людей в духе этого идеала. Данная задача подчинения душевной жизни человека идеалу разума и культуры стояла весьма отчетливо перед русскими писателями; устроив удовлетворительно внешнее положение своего государства, отвоевав ему почетное место в Европе, они с особым усердием обратились к воспитанию граждан новой России и в их политическом бытии, и в их частных, интимных отношениях<sup>1</sup>.

Державин усваивает обе эти традиции, следуя одновременно той и другой в своем творчестве, с тем чтобы в дальнейшем, в пору литературной зрелости, дать своеобразное синтетическое слияние обеих. С одной стороны, Державин, следуя образцам сумароковской школы, начинает литературную деятельность любовными, «анакреонтическими» песнями, создаваемыми, по его собственным словам, без «всякой цели», как и одновременно сочиняемые им непристойные «площадные побасенки», в атмосфере военной казармы. С другой стороны, Державин следует Ломоносову, пробует «высокий» жанр хвалебных од.

Однако уже в первых одах Державин становится разрушителем классицизма как стиля. Так, ода «На бракосочетание великого князя Павла Петровича» хотя еще и построена по всем правилам ломоносовской школы, но расцветивается всеми красками живой жизни, приобретает иронический, а зачастую и прямо сатирический характер. На обломках классической поэзии Державин начинает строить свое, новое миропонимание в искусстве, используя свой поэтический язык. Творчество Державина, по определению Белинского, было «первым шагом к переходу вообще русской поэзии от риторики к жизни»<sup>2</sup>.

В 1782 г., будучи еще не очень известным поэтом, Державин написал оду, посвященную «киргиз-кайсацкой царевне Фе-

---

<sup>1</sup> См.: *Гуковский Г.А.* Русская литература XVIII века. URL: [royallib.ru](http://royallib.ru)

<sup>2</sup> *Белинский В.Г.* Сочинения Александра Пушкина. URL: [http://dugward.ru/library/pushkin/belinskiy\\_soch\\_pushk.html#obzor](http://dugward.ru/library/pushkin/belinskiy_soch_pushk.html#obzor)

лице». Литературный журнал «Собеседник любителей русского слова», который редактировала подруга императрицы княгиня Дашкова, открывался одой «Фелица», посвященной императрице Екатерине II. Это произведение Державина произвело огромное впечатление не только на Екатерину II, но и на его современников. Поэту удалось описать правление монархини без излишних украшений, исходя не из того, что предписано «ви- тийским громом» (высоким одическим слогом), а из того, что чувствуют и ощущают сам автор и его читатели.

Слух идет о твоих поступках,  
Что ты нимала не горда;  
Любезна и в делах, и в шутках,  
Приятна в дружбе и тверда;  
Что ты в напастях равнодушна,  
А в славе так великодушна,  
Что отреклась и мудрой слыть.  
Еще же говорят неложно,  
Что будто навсегда возможно  
Тебе и правду говорить<sup>1</sup>.

Новизна в написании оды очевидна. В образе императрицы поэт на первый план выдвигает черты демократизма, «просто- ты», трудолюбия, деловитости, свойственные представителям как раз того слоя дворянства, из которого вышел сам Державин. Императрица восхваляется прежде всего за ее человеческие качества — простоту, милосердие, просвещенность, скромность, а не за государственные заслуги. Именно душевные достоинства, по мнению поэта, являются главными качествами настоящей государыни.

Новая система, намеченная Державиным в ранних стихотворениях, одержала победу в наиболее традиционном жанре русской поэзии — в оде, где порядок написания, казалось, был навсегда установлен Ломоносовым. Это была и похвальная ода, и в то же время значительную часть ее занимала сатира на при-

---

<sup>1</sup> Державин Г.Р. Сочинения. С. 44.

дворных. В целом это была и не ода, и не сатира, а свободная поэтическая речь человека, показывающего жизнь в ее многообразии, с высокими и низкими, лирическими и сатирическими чертами, так, как они переплетаются на самом деле, в действительности.

Переход от риторики к жизни у Державина был связан с усвоением основного содержания общеевропейских и русских философско-просветительских идей конца XVIII столетия. Распространение в России сочинений и идей Вольтера, Руссо, Дидро, Гельвеция, Мабли и других подталкивало поэта к отказу от абстрактного взгляда на природу и человека. Дух свободной критической мысли и требование на все доказательств опыта, разумного убеждения, непримиримость к мистике и обскурантизму, увлеченность сенсуализмом – все это способствовало утверждению реализма в творчестве Державина. Стремление русских философов, и прежде всего Н. И. Новикова, С. Е. Десницкого, Я. П. Козельского, А. Н. Радищева, постичь истинную сущность человека, требование свободы для его «Я», «открытие» ими реальности индивидуального бытия, рациональный взгляд на природу, живую и вещественную, окружающую человека, находили живой отклик в творчестве Державина.

Державин впервые в русской поэзии заявил о существовании подлинного материального мира. Он воспринимает и выражает в слове мир зримый, слышимый, неисчерпаемый, плотский, мир отдельных, неповторимых вещей. Поэт видит детали, конкретные мелочи чувственно ощущаемой действительности, любовно вглядывается в них и ищет необычайно точных слов для их обозначения, конкретизирует и материализует отвлеченные темы. Самые отвлеченные темы приобретают у Державина вещный, предметный, даже бытовой образ. Он весь на земле, и парить в сфере абстрактного рационализма не хочет и не может. Бог у него – царь природы, первоначало, но не существующее отдельно от природы, а «источник жизни», и не только духовной, но и жизни в государстве.

Державин отказывается от характерного для классицизма стремления с помощью аналитических определений раскрывать логическую сущность обозреваемого предмета. Он определяет предмет его чувственными признаками, прямо, открыто, эмпирически полученными признаками цвета, формы, иногда – признаком мгновенного впечатления, производимого предметом. Муза у Державина «сквозь окошечко хрустально, склоча волосы, глядит» («Зима»); смерть у поэта «к нам смотрит чрез забор» («Приглашение к обеду»). С точки зрения классицизма, мясо, например, – это питательная пища. У Державина в стихотворении «Евгению. Жизнь Званская» на первом плане – красная, «багряна ветчина», именно не вообще мясная пища, а ветчина, так конкретно и бытовым словом обозначенное «блюдо».

Багряна ветчина, зелены щи с желтком,  
Румяно-желт пирог, сыр белый, раки красны,  
Что смоль, янтарь, икра, и с голубым пером  
Там шука пестрая – прекрасны<sup>1</sup>.

Поэт видит неисчерпаемость природы, ее изменчивость; называя вещи и предметы, он словно заново открывает их для человека, стремится постичь живую душу действительности. Эта тяга Державина к реализму, «приятие» мира природы, мира живых людей, мира материи, культ человеческого достоинства, побеждающего все преграды, поставленные личности сословной и бюрократической иерархией, – все это, несомненно, было созвучно с идеями Ж. Ж. Руссо. Но для русской версии «руссоизма», по верному наблюдению И. И. Евлампиева, в гораздо меньшей степени, чем для французского прообраза, было характерно противопоставление природного человека и общественного человека<sup>2</sup>. Именно природа, полагали русские философы, наделяет человека всеми его неповторимыми чертами. Для того, чтобы уяснить в человеке отношения между его «телесной и духов-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 275.

<sup>2</sup> См.: *Евлампиев И.И.* История русской философии. СПб., 2014. С. 58.

ной сторонами», необходимо понять, как в человеке «отражается жизнь Вселенной», как он вообще «включен» в общее «бытие природы»<sup>1</sup>.

В 1780–1784 гг. Державин написал оду «Бог», ставшую одним из наиболее переводимым на иностранные языки произведением. Здесь он выступил против атеизма французских материалистов XVIII в., но не с официально-церковных позиций, а опираясь на романтическое мировоззрение, на чувство слияния человека с природой, с целым мирозданием. Державин дерзко приравнивает человека в его «сердечной простоте» к Богу:

Я связь миров повсюду сущих,  
Я крайня степень вещества;  
Я средоточие живущих,  
Черта начальна божества;  
Я телом в прахе истлеваю,  
Умом громам повелеваю,  
Я царь – я раб – я червь – я Бог!  
Но, будучи я столь чудесен,  
Отколе происшел? – безвестен:  
А сам собой я быть не мог<sup>2</sup>.

Державин, прекрасно владея немецким языком и зная немецкую поэзию, переводил Шиллера и Гете и под их влиянием привносил в русскую поэзию элементы романтизма, которые расширяли способы понимания и изображения конкретной действительности, личности, природы, общества.

Для поэзии классицизма было характерно изображение не конкретного, единичного человека, а человека вообще: человеческая психика представлялась не в виде единого и сложного противоречивого потока переживаний, а в виде математической суммы не смешиваемых «способностей», или чувств, каждое из которых может быть рассмотрено в чистом виде. Державин первым из русских поэтов онтологизирует человека, воссоздавая

---

<sup>1</sup> См.: *Замалеев А.Ф.* Курс лекций по истории русской философии. СПб., 2009. С. 86.

<sup>2</sup> *Державин Г.Р.* Сочинения. С. 54.

тем самым возможность воспринимать мир, жить в согласии с природой, наслаждаться жизнью во всех ее проявлениях. Часто обращавшийся к творчеству Державина Н. В. Гоголь отмечал в этой связи: «Не полон и суров выйдет русский муж, начертанный Державиным, если не будет в нем чутья откликаться живо на всякий предмет в природе, изумляясь на всяком шагу красоте Божьего творения»<sup>1</sup>. Своим главным героем поэт видит реального и живого человека, имеющего свою биографию и индивидуальный характер. Мир дан человеку для обладания и действия в нем. «Культ конкретного, живого человека, а не отвлеченного, подвергнутого “разумному” анализу человека классицизма, культ человека, имеющего право на жизнь, свободу, мысль, творчество и счастье независимо от того, монарх он или подданный, дворянин или крепостной, привел, — по верному определению Г. А. Гуковского, — к изображению простых, обыкновенных людей, полнокровных и целостных, с их духом, душой и плотью, с их бытом, окружением, нравами, привычками, со всеми материальными мелочами их жизни»<sup>2</sup>. Глазами этого героя поэт видит реальность конкретно-осязаемого материального мира.

В оде «На смерть кн. Мещерского» Державин открыл своим современникам новые глубины философской мысли, объединяющей судьбу человека и природы в общей концепции мироздания. Человек, убежден поэт, является частью природы и поэтому в масштабах мироздания он вечен, как вечна природа. Однако отдельное человеческое существование преходяще, кратковременно и конечно. И знатного, и ничтожного одинаково поджидает неизбежная смерть. В оде Державин связывает два прямо противоположных начала — вечность и смерть, т. к. они не отвлеченные понятия, а явления бытия, касающиеся каждого.

Утехи, радость и любовь,  
Где купно с здравием блистали,  
У всех там цепенеет кровь

---

<sup>1</sup> Гоголь Н.А. Полн. собр. соч.: В 14 т. Т.8. М., 1952. С. 406.

<sup>2</sup> Гуковский Г.А. Русская литература XVIII века.

И дух мятется от печали.  
Где стол был яств – там гроб стоит;  
Где пиршеств раздавались лики –  
Надгробные там воют клики,  
И бледна смерть на всех глядит<sup>1</sup>.

Именно поэтому поэт обращается к изображению не важного исторического лица, как предписывали нормы классицизма, а к простого смертного, своего знакомого. Через судьбу обычного человека им осмысливается масштабная философская тема – всеобщность и всевластность законов мироздания. Все проявления бытия для Державина равновелики. Заявляя грозную тему смерти, поэт констатирует, что от смерти не уберезется никто на земле. На то и рождаются люди, чтобы умереть. Нужно быть готовым к тому, пишет поэт, что смерть поджидает каждого человека на каждом шагу. Но сила размышлений поэта в том, что он создает диалектически объемный образ: «сегодня Бог, а завтра прах». То есть при жизни человек подобен и равен Богу, но кончина обрывает этот божественный праздник земной жизни. Поэт не знает, что там, за порогом смерти, и что дальше происходит с человеческой субстанцией, его душой:

Сегодня льстит надежда лестна,  
А завтра: где ты, человек?<sup>2</sup>

Державин замечает, что молодость представляет собой ту замечательную пору жизни, когда человек еще не ищет мучительно ответа на вопрос о конечности бытия; но наступают зрелые годы, когда автору и его лирическому герою наконец-то стала понятна тщета честолюбивых желаний, одолевавших в молодости. Теперь он «желанием честей размучен». Как же прозревшему человеку доживать остаток своей жизни? Жизнь, обращается Державин к своему другу Перфильеву и читателям оды, – это «мгновенный дар», а коль так, то тем более ее сле-

---

<sup>1</sup> Державин Г.Р. Сочинения. С. 30.

<sup>2</sup> Там же.



дует хорошо «устроить». Важнее всего в «дверях вечности» сохранить свою душу чистой:

Сей день иль завтра умереть,  
Перфильев! должно нам, конечно:  
Почто ж терзаться и скорбеть,  
Что смертный друг твой жил не вечно?  
Жизнь есть небес мгновенный дар;  
Устрой ее себе к покою  
И с чистою твоей душою  
Благословляй судеб удар<sup>1</sup>.

В оде «Лебедь» Державин попытался раскрыть земные контуры бессмертия, которые он связывает с глубоким осознанием того факта, что «жерло вечности» поглотит все индивидуально-неповторимое в человеческой жизни, но останутся дела поэта — «звуки лиры и трубы».

С душой бессмертною и пенем,  
Как лебедь, в воздух поднимусь...  
Со временем о мне узнают:  
Славяне, гунны, скифы, чудь,  
И все, что бранью днесь пылают,  
Покажут перстом и рекут:  
«Вот тот летит, что, строя лиру,  
Языком сердца говорил  
И, проповедуя мир миру,  
Себя всех счастьем веселил»<sup>2</sup>.

В этих размышлениях Державина намечаются те идеи, которые впоследствии получили развитие в экзистенциально-этическом подходе Радищева к проблеме человека, нашедшем свое выражение в трактате «О человеке, его смертности и бессмертии». Здесь русский философ утверждает, что смерть не может рассматриваться как полное уничтожение тела, как его переход от бытия к небытию, т. к. в акте смерти душа, тесно связанная с телом и зависящая от него, испытывает не переход к небы-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 31.

<sup>2</sup> Там же. С. 250–251.

тию, а только некоторое изменение. Не случайно Державин, немалое влияние которого испытал на себе Радищев, хотя и не был лично знаком с ним, стал единственным человеком, которому он переслал экземпляр своего «Путешествия из Петербурга в Москву».

Многие державинские оды имеют философский характер: в них обсуждаются место и предназначение человека на земле, проблемы жизни и смерти. Идея личности человека, требующего внимания к себе именно потому и только потому, что он человек, а не потому, что он дворянин или сановник, была выражением нарастающего в русском самосознании прогрессивного требования «прав человека и гражданина». Ее постановкой Державин пытался разорвать путы феодального и церковного угнетения личности, которые сковывали земные стремления человека всяческими «потусторонними» обетами, а его гордость и личное достоинство — сословными ограничениями. В поэзии Державин стремился соединить два разнородных начала: государственную политику и частную жизнь человека с ее повседневными интересами и заботами. По мысли поэта, объединить два полюса существования общества — предписания власти и частные, личные интересы — могут только искусство и красота. Перелагая в стихотворении «Рождение Красоты» древнегреческий миф о возникновении из морской пены богини красоты Афродиты, Державин описывает красоту как вечное примиряющее начало:

...Красота  
Вмиг из волн морских родилась.  
А взглянула лишь она,  
Тотчас буря укротилась  
И настала тишина<sup>1</sup>.

Но, хорошо зная, как устроена реальная жизнь, Державин сомневается, что в нынешнем, «железном веке» поэзия и красота смогут одержать верх над победно распространяющейся жа-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 191.

ждой богатства и наживы. Человек, чтобы выстоять, вынужден сделаться «тверже кремня», и любовь к прекрасному еще чужда современному человеку. Но вера в примиряющую и спасительную роль искусства и красоты для общества станет лейтмотивом развития отечественной словесности и любознательности в последующем их развитии.

Оды Державина представляют собой выразительную картину его времени. В одах повествуется о внутренних делах, начиная от открытия новых губерний, смены фаворитов и министров, организации милиции в 1807 г. и кончая распоряжением властей о том, чтобы в морозные ночи на площадях Петербурга горели костры. В одах Державина содержатся сведения об увлечениях общества его времени, о том, какие были моды, представлена широкая картина быта со множеством характерных деталей, рассказывается о войнах, которые вела Россия, о внешнеполитических событиях: о приобретении Крыма, о событиях в Польше, о попытке проникнуть в Персию. В поле зрения поэта попали конкретные индивидуумы, будь то такие исторические личности, как Суворов, Потемкин, поп Державин, его однофамилец, представитель простонародья. Их образы даны у Державина не в виде отвлеченных классицистских схем, а конкретно и индивидуально. Он не скрывает своего отношения к ним. Так, Суворов для него герой; в Суворове Державина подкупает и его непосредственность, и его военный гений, и его человеческая простота, и независимость его мнений, твердость в борьбе с властительными пороками:

Что ты заводишь песню военну,  
Флейте подобно, милый Снигирь?  
С кем мы пойдем войной на гиену?  
Кто теперь вождь наш? Кто богатырь?  
Сильный где, храбрый, быстрый Суворов?  
Северны громы в гробе лежат.  
Кто перед ратью будет, пылая,  
Ездить на кляче, есть сухари,  
В стуже и в зное меч закаляя,

Спать на соломе, бдеть до зари,  
Тысячи воинств, стен и затворов  
С горстью Россиян все побеждать?<sup>1</sup>

Доминирующий в русской философии XVIII в. синкретизм этической и социально-политической проблематики обусловил присутствие в творчестве Державина двух главных мотивов: проповеди честного общественного служения и воспевания величия отечества. Онтологизируя человека, практический дух отечественной философии способствовал непосредственному отождествлению моральных отношений с гражданским состоянием<sup>2</sup>. Большое количество раз поэт возвращается в своих стихотворениях к проповеди высокого гражданского идеала, для него вельможи и даже царь – слуги общества. Он требует от политического деятеля неподкупной честности, бескорыстного усердия, сознания своей ответственности, принесения всего себя в жертву общественному благу.

Не украшение одежд  
Моя днесь муза прославляет,  
Которое, в очах невежд,  
Шутов в вельможи наряжает;  
Не пышности я песнь пою;  
Не истуканы за кристаллом,  
В кивотах блестящи металлом,  
Услышат похвалу мою.  
Хочу достоинства я чтить,  
Которые собою сами  
Умели титлы заслужить  
Похвальными себе делами;  
Кого ни знатный род, ни сан,  
Ни счастье не украшали;  
Но кои доблестью снискали  
Себе почтенье от граждан<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 222.

<sup>2</sup> Малинов А.В. История русской философии. XVIII век. СПб., 2012. С. 21.

<sup>3</sup> Державин Г.Р. Сочинения. С. 137.

Державин создает образ идеального государственного мужа и героя и этим идеалом меряет дела и помышления всех реальных деятелей своего времени. Его стихи, прославляющие героев русской истории – Суворова, Румянцева, так же, как и его стихи, гневно бичующие недостойных вельмож – Потемкина, Орлова, Зубова, – это новая гражданская поэзия, предвосхищающая рылеевские «Думы» и «Временщика». Рылеев, выводя Державина в своих «Думах» в ряду других «героев свободы», прямо уподобляет его гражданский пафос – «к общественному благу ревность» – пафосу своих современников – декабристов.

Творчество русского поэта пронизано идеей патриотизма, служения Отечеству. Н. Г. Чернышевский в «Очерках гоголевского периода русской литературы» отмечал, что этот патриотизм – не фальшивый, казенный, хвастливый, квасной шовинизм, а глубокий патриотизм, «страстное, беспредельное желание, желание блага родине», составляет отличительную черту лучших явлений русской культуры. «Историческое значение каждого русского великого человека измеряется его заслугами родине, его человеческое достоинство – силой его патриотизма; Ломоносов страстно любил науки, но думал и заботился исключительно о том, что нужно было для блага его родины. Он хотел служить не чистой науке, а только отечеству. Державин даже считал себя имеющим право на уважение не столько за поэтическую деятельность, сколько за благие свои стремления в государственной службе»<sup>1</sup>. Рылеев в своей последней из «дум» рисует образ Державина-патриота:

Он выше всех на свете благ  
Общественное благо ставил,  
И в огненных своих стихах  
Святую добродетель славил.  
Он долг певца постиг вполне,  
Он свить горел венок нетленный

---

<sup>1</sup> Чернышевский Н.Г. Очерки гоголевского периода русской литературы.  
URL: [http://az.lib.ru/c/chernyshevskij\\_n\\_g/text\\_0210.shtml](http://az.lib.ru/c/chernyshevskij_n_g/text_0210.shtml)

И был в родной своей стране  
Органом истины священной.  
Везде певец народных благ,  
Везде гонимых оборона,  
И зла непримиримый враг<sup>1</sup>.

Державин первым из русских поэтов поставил вопрос об изображении человека не вообще, а конкретного, представителя данной национальной культуры. В этой связи Гуковский отмечает, что национальное определение личности, открытое Державиным, разбивая антиисторизм, механистичность мышления классицизма, явилось одной из первых ступеней в восхождении литературы к социальному и историческому пониманию личности, реализованному А. С. Пушкиным. Это национальное определение личности, — прежде всего личности самого поэта, а за ней и других героев поэзии Державина, — выразилось и в образах русской природы, и в картинах русского быта, и в характерных оттенках самого идеала человеческих достоинств, и в демократизме самого героя, и в самом складе языка Державина<sup>2</sup>.

Державин тонко чувствовал и понимал народный язык, с ним связывал возможность преодоления риторизма поэзии классицизма. Поэт восхищался гибкостью и богатством русской речи, так хорошо, по его мнению, приспособленной к передаче разнообразнейших оттенков чувства. Подготавливая в 1804 г. к печати сборник «анакреонтических стихов», Державин писал: «По любви к отечественному слову желал я показать его изобилие, гибкость, легкость и вообще способность к выражению самых нежнейших чувствований, каковые в других языках едва ли находятся»<sup>3</sup>.

Державина не удовлетворяет отвлеченно-торжественный, книжно-славянский, «высокий штиль» ломоносовских од. Он

---

<sup>1</sup> Рылеев К. Ф. Думы. Державин. URL: <http://royallib.ru>

<sup>2</sup> См.: Гуковский Г. А. Русская литература XVIII века.

<sup>3</sup> Цит. по: Державин // Литературная энциклопедия. URL: <http://slovari.yandex.ru>

«демократизирует» лексику своих од, внося в них слова, заимствованные из «среднего» и «низкого» «штилей» – разговорную речь, «просторечье». Язык его поэзии, наряду с высокими книжными речениями, изобилует живыми «простонародными» словами и оборотами. По характеристике Я. К. Грота, исследовавшего особенности языка Державина, в его состав входят «три главные элемента: церковно-славянский, русский общепотребительный (разговорный) и русский простонародный, из которых у него каждый находит себе выражение не только в самых словах, но также в формах их и в синтаксическом строе предложений. Но выделить слова каждого элемента в особую группу чрезвычайно трудно, потому что часто церковно-славянское слово является у Державина в народной форме и, наоборот, народное облечено в форму церковно-славянскую»<sup>1</sup>.

В богатстве народного языка поэт видел фундамент национальной культуры, средство формирования самобытного мировосприятия. Белинский, характеризуя державинские стихотворения, отмечает: «В них видна практическая философия ума русского; посему главное отличительное их свойство есть народность, народность, состоящая не в подборе мужицких слов или насильственной подделке под лад песен и сказок, но в сгибе ума русского, в русском образе взгляда на вещи. В сем отношении Державин народен в высочайшей степени»<sup>2</sup>. И хотя он не сумел создать литературный язык, как это сделал Пушкин, но противопоставил логизированной схеме классической поэтической нормы язык эмпирический, соответствующий речевой практике того времени. В этом прослеживается определенная последовательность философского мирозерцания Державина, который, онтологизируя человека и следуя принципу подражания природе,

---

<sup>1</sup> Цит. по: Камчатнов А.М. История русского литературного языка: XI – первая половина XIX века. М., 2013. С. 396.

<sup>2</sup> Белинский В.Г. Литературные мечтания. URL: [http://az.lib.ru/b/belinskij\\_w\\_g/text\\_0310.shtml](http://az.lib.ru/b/belinskij_w_g/text_0310.shtml)

не мог не обратиться к языковому богатству, чтобы преодолеть пропасть между литературой и жизнью.

Интерес к языку обусловил вовлечение Державина в деятельность общества «Беседа любителей русского слова», основанного им вместе с А. С. Шишковым. Открытые собрания этого общества устраивались в специально для этого отделанном зале дома Державина. Для Шишкова и его сторонников язык был воплощением древней и славной истории русского народа, отражением верности преданиям прошлого. «Слова, — писал Шишков, — не что иное суть, как общенародных мыслей наших знаки, под которыми каждый народ принял или условился разуметь видимые им телесными или умственными очами вещи»<sup>1</sup>. Язык рассматривался членами общества как способ сохранения народности, а древняя словесность — как средство раскрытия ее основ и исторических корней. Отсюда делался вывод о неразрывной связи языка с духом народа. Силу и дух, считал Шишков, можно выразить только родным языком.

Для Шишкова, как и для Державина, было характерно неприятие логицизма в подходе к языку. Дух народа не логическая конструкция, поэтому и язык, выступая символом идеи народности, обладает специфическими чертами, присущими только ему. Шишков задает риторический вопрос: «Могут ли два народа в составлении языка своего иметь одинаковые мысли и правила?»<sup>2</sup>. Не случайно стремление карамзинистов изгнать из употребления церковно-славянский язык шишковисты расценивали как отказ от национальных традиций, как покушение на религиозные и патриотические чувства народа. Приверженность церковно-славянскому языку означала для шишковистов признание единства русского языка, который своими корнями уходит вглубь истории народа. Будучи символом истории народа, язык, в глазах сторонников адмирала Шишкова, выступал основой

---

<sup>1</sup> Шишков А. С. Рассуждения о старом и новом слоге Российского языка. СПб., 1803. С. 310.

<sup>2</sup> Там же. С. 35–35.



единения общества, средством пробуждения национального самосознания.

Однако Державин не разделял полностью взглядов Шишкова и под влиянием Н. М. Карамзина ориентировался на сближение литературного языка с разговорной речью, который должен был стать основой для развития литературного языка. Он соглашался с тем, что со времени Ломоносова произошли существенные изменения в жизни российского общества и «язык Ломоносова так же сделался недостаточным, как просвещение России при Елизавете было недостаточно для славного века Екатерины»<sup>1</sup>. Изменения в укладе жизни людей, в их вкусах, появление новых вещей, иностранное влияние – все это обусловило выдвигание в разряд общенационального языка среднего «штиля». И в своем творчестве Державин пытался совместить начала враждующих школ – архаической и новаторской – в решении вопроса о том, каким должен быть общенациональный язык. В «Рассуждениях о лирической поэзии, или оде» он стоит на почве классической поэтики, но явно сочувствует новым веяниям, «восхищается» Карамзиным и «стоит за него горой».

На эту двойственность в свое время обратил внимание Ю. Н. Тынянов. В статье «Архаисты и Пушкин» (1924) он объясняет это тем, что в архаизме сочетались две противоположные общественные струи: официальный шовинизм александровской эпохи и радикальное «народничество» декабристов. Борьба за высокий стиль в языке, с одной стороны, за просторечие против маньеризма и эстетизма карамзинистов, с другой, сочеталась в идеологии шишковистов «с борьбой против аристократической кружковщины в литературе, против изящной, но небольшой “литературы для немногих”, и в этом смысле как нельзя более соответствовала радикальной общественной позиции 20-х годов XIX века»<sup>2</sup>. Сочетание противоречивых тенден-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 162.

<sup>2</sup> См.: Тынянов Ю. Архаисты и новаторы. Л., 1929. С. 105.

ций в идеологии архаистов проясняет вопрос о том, почему среди круга сторонников Шишкова и Державина были также К. Ф. Рылеев, А. С. Грибоедов, С. А. Ширинский-Шихматов, В. К. Кюхельбекер и И. А. Крылов.

Тынянов также отмечает, что при всем широком общественном влиянии архаистов грань, отделявшая их от новаторов, была весьма тонка. При известных различиях во взглядах на природу и содержание общенационального языка идеологии того и другого лагеря представляли собой лишь фрагменты вызревающего в недрах общественного сознания целостного видения проблем развития духовной жизни России, формирования ее общенационального литературного языка. Подтверждением тому является творчество как самого Державина, эволюционировавшего от классицизма к реализму, так и особенно Пушкина, который, не будучи до конца правоверным выразителем той или иной позиции, синтезировал в своих произведениях преимущества тех и других литературно-стилистических идеологий<sup>1</sup>. Именно Державин понял и высоко оценил талант юного Пушкина, чьи стихи он услышал на экзамене в Царскосельском лицее.

*И. И. Евлампиев*

## ГРЯДУЩЕЕ СОВЕРШЕНСТВО ЧЕЛОВЕКА В ТВОРЧЕСТВЕ В. Ф. ОДОЕВСКОГО

Характерной чертой русской литературы на протяжении всей ее истории являлось стремление ставить и решать сложные философские проблемы; в этом смысле очень многие русские писатели являлись мыслителями, хорошо осведомленными о важнейших тенденциях и концепциях современной им философии и своеобразно претворявшими эти тенденции и концепции в своем творчестве. Одной из наиболее острых и интригующих

---

<sup>1</sup> См. подр.: Там же. С. 135, 157.

была проблема исторического развития человечества и той цели, к которой это развитие ведет. Именно в этой сфере художественная литература имела определенное преимущество перед «чистой» философией. Философ мог выявлять логику исторического развития и доказывать возможность определенного «окончательного» состояния человеческого общества, однако он не мог претендовать на то, чтобы с помощью абстрактных философских понятий достаточно точно представить характер исторического идеала. Художник, наоборот, вряд ли мог строго доказать возможность или невозможность достижения идеальной цели истории, но он мог живо изобразить грядущее общество, мог показать его достоинства и недостатки, мог представить его желательным или отталкивающим.

Такое «художественное философствование» по поводу грядущего исторического идеала и возможного совершенства человека и человечества можно найти у многих выдающихся представителей русской литературы. Впервые эта тема становится центром достаточно сложной философской концепции у Владимира Одоевского, творчество которого в равной степени принадлежит и истории русской литературы, и истории русской философии. При этом Одоевский не только органически соединяет в своем творчестве философию и художественную литературу, но дает теоретическое обоснование такого соединения, необходимого для достижения *высшей формы* самой философии.

Одной из важнейших идей Одоевского было противопоставление в человеке разума и инстинкта («инстинктуальной силы», по его терминологии). Последний Одоевский понимал вовсе не в смысле инстинкта животных, а как первичную форму единства человека с миром, которая порождает в человеке некоторое непосредственное «знание» о мире. Этим «знанием», совершенно не похожим на обычное научное знание, человек обладал в самом начале своего развития как разумного существа, но по мере становления разума и способности выражать свои познания в слове, в системе отвлеченных, общих понятий, он

утрачивал непосредственное «знание», связанное с инстинктом, и был вынужден постепенно воспроизводить и повторять его в дискурсивной форме рационального, научного знания.

Мысль о присутствии в человеческом сознании двух противоположных форм отношения к реальности — разума и инстинкта (интуиции) — не являлась, конечно, открытием Одоевского, ее можно найти и у романтиков, и в философских системах Фихте и Шеллинга, которые Одоевский хорошо знал. Близость к немецким мыслителям проявляется и в том, что Одоевский не противопоставлял разум и инстинкт (интуицию), он считал, что научный разум может постепенно восстановить с достаточной полнотой то знание о мире, которое человек утратил вместе с утратой значения инстинкта. Но знание о мире является только низшей формой знания, высшая же его форма — это философия, которая познает в первую очередь человека и затем его отношение к миру. В этой сфере разум уже бессилён, и по-настоящему глубокая и правильная философия невозможна как дело одного разума, она должна основываться на возрожденной «инстинктуальной силе», что для Одоевского означает присутствие в философском знании противоположного полюса человеческого отношения к миру — поэзии (понятой в широком смысле, как любая форма художественного творчества). Вот как он пишет об этом: «Все умозрительные системы суть произведения инстинктуальной силы, или самопобуждения, все эмпирические — разума. Совершеннейшая система (о чем недавно догадались) должна быть соединением того и другого; такая система есть высшая философия и вместе высшая поэзия; она в настоящую эпоху еще недостижима; но мы имеем в ней нужду — и оттого поэзия так успокаивает дух наш, оттого поэзия, как говорят, миротвориельница; она есть предвестник того состояния человечества, когда все недоразумения и споры прекратятся и человечество перестанет достигать и начнет пользоваться достигнутым»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Одоевский В. Ф. Психологические заметки // Одоевский В. Ф. Русские ночи. Л., 1975. С. 213.

Та высшая философия, о которой говорит Одоевский, прежде всего должна быть направлена на постижение человека, а не на мир; это тем более делает невозможным ее сведение к философии чисто научного типа. Одоевский был глубоко убежден в том, что человек является бесконечным и абсолютным существом, которое в своем наличном, земном существовании только в малой степени раскрывает свою сущность. Но самое главное даже не в том, что люди не способны раскрыть свою сущность в течение своей жизни, — самое печальное и трагичное обстоятельство заключается в том, что они даже не знают об этой своей сущности. Не зная ее, они не прикладывают никаких сил к тому, чтобы явить ее в мире, не пытаются стать более возвышенными, совершенными, могущественными, чем они есть. Поэтому главной задачей своей философии, которая является только отдаленным приближением к окончательной грядущей философии, он считал раскрытие человечеству и каждому человеку истины о его подлинной, *сверхчеловеческой* сущности.

Смутное представление о своей загадочной внутренней силе живет в каждом человеке, тем более, оно никогда не умирало в коллективном сознании человечества; ярким свидетельством такого смутного знания о потенциальном божественном совершенстве человека Одоевский считал древние сказания и легенды, в которых еще жило первичное «знание», порожденное «инстинктуальной силой» и раскрывающее глубинную сущность человека: «Уже давно истребилось мнение, что иносказания были выдуманной стихотворцев; иные думали в них видеть оболочку искусства, земледелия... иные ближе были к истине, отыскивая в иносказаниях сокровеннейшие тайны физической части вселенной... Но все эти объяснения противны законам ума человеческого. Возможно ли высшими предметами прикрывать низшие? Брать божество, человека для прикрытия посева грубых семян или метаморфоза минералов... Что всего яснее видим мы в сих иносказаниях? Божество, снисходящее в человека, человека, возвышенного до степени божества, — словом, необычайную, непо-

нятную нам силу человека. Здесь титаны, воюющие с небом; здесь Сатурн, отец богов, царствующий на земле; Прометей, похищающий божественный огонь; каким образом могли бы войти в голову человека все эти иносказания о подобной силе человека, если бы действительные предания не скрывались под ними?»<sup>1</sup>.

При этом скрытое могущество человека, если бы оно было явлено на свет, привело бы к радикальному изменению отношений человека с миром, он стал бы реальным «господином» природы, всего мира. Соответственно, все современные проблемы и человека, и окружающего его мира происходят от того, что человек, не будучи самим собой, не являя своей подлинной сущности, не может «руководить» природой, сам страдает от ее произвола и вместе с ней идет к гибели. «Громко и беспрерывно природа взывает к силе человека: без силы человека нет жизни в природе... Сохранились предания: когда человек был в самом деле царем природы; когда каждая тварь слушалась его голоса, потому что он умел назвать ее; когда все силы природы, как покорные рабы, пресмыкались у ног человека; неужели в самом деле человечество совратилось с истинного пути своего и быстро, своевольно стремится к своей гибели?»<sup>2</sup>

Печальный итог этого пути Одоевский показывает в мрачной антиутопии «Последнее самоубийство» из книги «Русские ночи». Своей непосредственной целью этот маленький рассказ имеет иллюстрацию концепции Мальтуса; главной проблемой изображенного здесь общества далекого будущего является перенаселение, которое вызвало нехватку пищи и других жизненных ресурсов, хотя люди, опираясь на научно-технический прогресс, постарались использовать для получения пропитания все имеющиеся ресурсы Земли. Однако у рассказа есть и более глубокий смысл, который совпадает с важнейшей темой всей

---

<sup>1</sup> Там же. С. 207–208.

<sup>2</sup> *Одоевский В.Ф. Русские ночи // Одоевский В.Ф. Русские ночи. С. 24.*

книги «Русские ночи». Автор пытается показать нам, что развитие науки и техники *в принципе* не способно решить самых главных проблем человечества, и если цивилизация будет продолжать идти только по пути наращивания своей научно-технической мощи, то ее ждет неизбежная гибель; тогда и концепция Мальтуса может оказаться справедливой. В финале рассказа перед страдающим человечеством является «мессия отчаяния» и предлагает прекратить страдания, от которых нет никакого избавления, — предлагает абсолютное самоуничтожение, единственный остающийся выход. Люди с радостью принимают его предложение и используют все имеющиеся у них научные и технические достижения для последнего самоубийства: «...треск распадавшегося шара потряс солнечную систему; разорванные громады Альпов и Шимборазо взлетели на воздух, раздалась несколько стонов... еще... пепел возвратился на землю... и все утихло... и [вечная] жизнь впервые раскаялась!...»<sup>1</sup>.

Все сказанное делает еще более понятным причины, по которым Одоевский настаивает на необходимости синтеза философии и «поэзии» и отрицает возможность для строго научной философии достичь своих целей. Ведь рационально представить человека и человечество в состоянии совершенства, в состоянии «сверхчеловечества», очень трудно, а может быть, и вообще невозможно. В этом смысле то, чем занимается Одоевский, — это не «футурология», которая дает ясное предсказание форм будущего, доводя до предела тенденции, присутствующие в современности, а *эсхатология*, условно-символическое описание такого преобразования человека и мира, для которого у нас нет в нашем нынешнем состоянии никаких ясных понятий. О сути этого преобразования можно только намекать, показывая с помощью художественных образов отдельные признаки грядущего совершенства в современных людях; кроме того, художественные образы наиболее уместны и для обличения людей, не осоз-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 58.

нающих своего несовершенства и необходимости радикального изменения своих отношений с миром и с другими людьми. Последнее становится самой характерной чертой литературно-философских произведений Одоевского: он буквально бичует людей, которые не желают знать о необходимости постоянного совершенствования и прозябают в своем «углу», оставаясь всю жизнь «маленькими» людьми, даже если они достигают высоких должностей и богатства. Для человека этого типа Одоевский придумал выразительный термин «деревяшка»: «...он, сообразно с своею кличкою, никого не любит, ничему не сострадает, ни в чем не раскаивается, но слепо следует так называемому закону природы: растет, вытягивает ветви и корни, заглушая другие растения, — не потому, чтоб он злился на своих соседей, а только потому, что с этой стороны теплее и сырее»<sup>1</sup>.

Правильный путь развития человека и человечества связан с тем, что человек обращает главное внимание *на себя самого* как на центр мироздания. Исходная основа знания — это знание себя самого, а поскольку человек является бесконечным и абсолютным существом, связанным со всем существующим, то само это знание не может быть полностью рациональным, т. е. научным, это *рационально-мистическое* знание; это знание, бесконечно расширяясь и охватывая все более глубокие сферы человеческой сущности, одновременно не может не быть знанием о всем мире в силу уже упомянутого центрального положения человека в бытии и его неразрывной связи со всем миром; «каждый человек должен образовать свою науку из существа своего индивидуального духа. Следственно, изучение не должно состоять в логическом построении тех или других знаний (это роскошь, пособие для памяти — не более, если еще пособие); оно должно состоять в постоянном *интегрировании* духа, в возвышении его, — другими словами, в увеличении его самобытной деятельности»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 101–102.

<sup>2</sup> Там же. С. 137.



Особенно резкое, образно-фантастическое выражение представления о мистической связи человека с миром получили в самом загадочном произведении Одоевского повести «Косморамма». Здесь главный герой с помощью некоего таинственного прибора, название которого и поставлено в заглавие рассказа, раскрывает в себе способность видеть все, что существует в нашем мире и в ином, высшем мире, к которому каждый человек также принадлежит, но не знает об этом. Вообще говоря, каждый человек обладает какими-то неведомыми ему самому способностями, в том числе и способностью проникать в высший мир, но только немногие мистики и пророки раскрывают эти способности в себе. Герой становится таким мистиком, и его жизнь наполняется непрекращающимися мучениями в связи с тем, что он вынужден постоянно выстраивать отношения с различными неведомыми и могущественными силами, охватывающими все бытие и связанными с человеком, более того, постоянно порождаемыми людьми через совершение злых и добрых дел. В итоге он так формулирует главный вывод, к которому приходит в своей жизни, наполненной событиями, непредставимыми для обычного человека: «Я понял, как важна каждая мысль, каждое слово человека, как далеко простирается их влияние, какая тяжкая ответственность ложится за них на душу и какое зло для всего человечества может возникнуть из сердца одного человека, раскрывшего себя влиянию существ нечистых и враждебных... Я понял, что “человек есть мир” – не пустая игра слов, выдуманная для забавы»<sup>1</sup>. Очень характерно, что эта мысль имеет буквальную параллель в философии Петра Чаадаева, которого можно рассматривать как родоначальника русской профессиональной философии: «Мы только и делаем, что увлекаемся в произвольные действия и всякий раз потрясаем все мироздание. И эти ужасные опустошения в недрах творения мы

---

<sup>1</sup> *Одоевский В.Ф. Косморамма // Одоевский В.Ф. Записки для моего прапра- внука. М., 2006. С. 233.*

производим не только внешними действиями, но каждым душевным движением, каждой из сокровеннейших наших мыслей»<sup>1</sup>.

Еще одна важная тема этой повести – тема смерти, которую Одоевский понимает совершенно не так, как этого требует христианская традиция. Выведенные в повести герои-мистики, обладая особым, сверхъестественным зрением, видят тот мир, который ожидает человека после смерти, и этот мир оказывается не похожим ни на христианский рай, ни на христианский ад; это иное бытие, где более явно обнажится сущность человека (злая или добрая) и более ясно обозначится его подлинное положение в мире и влияние на мир и на других людей.

Загадочная кузина героя Софья, которую можно принять за доброго ангела, прячущегося на земле, или даже за Душу мира (на что намекает ее имя), дает своему брату наставление: «...на земле все недолго, и горе, и радость; умрем, другое будет»<sup>2</sup>. Это «другое» герой воочию наблюдает в своих мистических видениях; после того как его возлюбленная Элиза гибнет в пожаре вместе с детьми, он оказывается способным видеть ее в ином, посмертном мире и даже общаться с ней, вызывая в ней мучительные переживания. Это означает, что и любой человек обладает способностью еще при жизни проникать в «посмертный» мир и взаимодействовать с его обитателями. В результате, сама смерть для Одоевского оказывается не абсолютным, а *относительным* пределом земного бытия; смерть является некоей границей внутри всецелого, вечного бытия, разделяющей отдельные сферы бытия, но не являющейся абсолютно непроходимой. Относительность этой границы наглядно проявляется и в том факте, что некоторые люди могут вернуться «с того света», продолжить прерванное бытие в земном мире. Это происходит с главным злодеем повести «Косморама» графом, мужем Элизы,

---

<sup>1</sup> Чаадаев П.Я. Философические письма // Чаадаев П.Я. Полн. собр. соч. и избр. письма: в 2 т. Т. 1. М., 1991. С. 376.

<sup>2</sup> Одоевский В.Ф. Косморама. С. 235.

которого буквально «выталкивают» обратно в земную жизнь все злые духи, которые связаны с ним и порождены его злою душой. Отметим, что в главном произведении Одоевского, в «Русских ночах», есть похожая история: архитектора Пиранези заставляют вечно жить, не дают ему умереть порожденные им архитектурные замыслы, ставшие отдельными духовными существами и постоянно сопровождающие его. Они требуют от Пиранези, чтобы он осуществил их в земном мире, воплотил в материю, чего он по своей человеческой и творческой слабости никак не может сделать.

Очень похожее представление о смерти и бессмертии человека, далекое от догматической христианской концепции, было характерно и для других русских мыслителей первой половины XIX в., например для Чаадаева, хотя у последнего выражено оно было гораздо более лаконично и по-философски абстрактно. В записной книжке Чаадаева содержится следующее суждение по этому поводу: «Христианское бессмертие – это жизнь без смерти, а вовсе не жизнь после смерти»<sup>1</sup>. Как и Одоевский, Чаадаев полагает смерть относительной границей внутри жизни, не столько прекращающей земную жизнь, сколько *трансформирующей* ее в какую-то иную форму.

В творчестве Одоевского есть произведения, в которых он пытается прямо и явно говорить о будущем могущественном, «сверхчеловеческом» состоянии человечества. Это произведения о далеком будущем человечества: повесть «4338-й год» и рассказ «Два дня из жизни земного шара». Повесть осталась незаконченной, в написанной части Одоевский не дошел до изложения своих представлений о том высшем (философском и мистическом) знании, которое составляет высшую цель человеческого развития, всей истории. В обоих произведениях изображено состояние земной цивилизации накануне катастрофического события – столкновения с огромной кометой, которая должна

---

<sup>1</sup> Чаадаев П.Я. Философические письма. С. 466.

уничтожить человечество. В повести эта тема остается на втором плане, здесь достаточно кратко говорится о том, что правители и ученые русской (наиболее развитой в то время) части земной цивилизации хладнокровно готовятся к встрече с кометой, надеясь изменить ее траекторию с помощью мощных рядов (ракет). В этом случае борьба с кометой и той угрозой, которую она несет, имеет всецело научно-технический характер. Совсем другое отношение к такой же точно угрозе показано в рассказе. В нем изображена ситуация (по сюжету она сама является вымышленной и изображается как фантазия одного из гостей светского салона), когда астрономы предсказали неизбежное столкновение с кометой и гибель Земли в течение нескольких дней. Всеобщей панике людей и мгновенному падению всех духовных и нравственных основ в человеческом обществе противопоставляется выдержка и спокойствие мудрого восьмидесятилетнего старика-пророка, который видит гораздо больше в мире, чем все остальные люди, и для которого открыто будущее. На восклицание своего сына, что он потерял слух и зрение, раз не боится той угрозы, которая очевидна для всех, старец возражает: «Напротив, не только сохранил то и другое, но еще сверх того нечто такое, чего нет у вас: спокойствие духа и силу рассудка; будь спокоен, говорю тебе, — комета явилась неожиданно и пропадет так же — и гибель Земли совсем не так близка, как ты думаешь; Земля еще не достигла своей возмужалости, внутреннее чувство меня в том уверяет»<sup>1</sup>.

Старик оказывается прав: комета проходит мимо Земли, и у читателя невольно возникает вопрос: этот старик только угадал будущее или, может быть, он способен так влиять на реальность, что определил это будущее и именно ему Земля обязана своим спасением? Положительный ответ на этот вопрос весьма вероятен, и на него намекает вторая часть рассказа, изобра-

---

<sup>1</sup> *Одоевский В.Ф.* Два дня из жизни земного шара // Московский вестник. 1828. Ч. IX. № 14. С. 126.

жающая то, как Земля совершает последние витки по орбите перед падением на Солнце, т. е. стоит перед лицом еще более неотвратимой и губительной катастрофы, чем столкновение с кометой. Но этот второй день в жизни земного шара, происходящий через много столетий (или тысячелетий) после первого, люди переживают уже не как трагедию, а как праздник, поскольку в это время они раскрыли до конца свою человеческую природу и стали *всемогущими* существами, для которых соединение с Солнцем – только еще один повод продемонстрировать свою абсолютную власть над природой и свое нерасторжимое единство с природой. Вся эта вторая часть рассказа Одоевского состоит всего из одного абзаца:

«Настал общий пир земного шара; нет буйной радости на сем пиру; не слышно громких восклицаний! Давно уже живое веселье претворилось для них в тихое наслаждение, в жизнь обыкновенную; уже давно они переступили через препоны, не допускающие человека быть человеком; уже исчезла память о тех временах, когда грубое вещество посмеивалось усилиям духа, когда нужда уступила необходимости: времена несовершенства и предрассудков давно уже прошли вместе с болезнями человеческими, земля была обиталищем одних царей всемогущих, никто не удивлялся прекрасному пиру природы; все ждали его, ибо давно уже предчувствие оно в виде прелестного призрака являлось воображению избранных. Никто не спрашивал о том друг друга; торжественная дума сияла на всех лицах, и каждый понимал это безмолвное красноречие. Тихо Земля близилась к Солнцу, и непалящий жар, подобный огню вдохновения, по ней распространялся. Еще мгновение – и небесное сделалось земным, земное небесным. Солнце стало Землею и Земля Солнцем»<sup>1</sup>.

Одоевский предельно оптимистически представляет себе будущее человечества: если оно сумеет раскрепостить в себе скры-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 127–128.

тую пока силу интуиции, если сумеет соединить эту силу с уже развившимся разумом, если сумеет выстроить не только рационально-потребительские отношения с миром, но и отношения *мистические*, то мир окончательно подчинится человечеству, которое, как земной «Бог», будет вечно господствовать над природой.

В последующей русской литературе можно найти немало попыток изображения грядущего совершенного состояния человека и человечества; в качестве примера можно указать на рассказ «Сон смешного человека» Ф. Достоевского и ранние рассказы А. Платонова. Однако такой однозначной уверенности в достижимости абсолютного совершенства, какую демонстрирует Одоевский, здесь найти уже невозможно.

*А. Е. Рыбас*

## ПОЭТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ М. Ю. ЛЕРМОНТОВА

О философском содержании художественного творчества Лермонтова, его глубине и силе можно судить по той ненависти, с которой была написана небезызвестная статья Соловьева<sup>1</sup>. На закате своей жизни Соловьев большое внимание уделял борьбе с «ницшеанством», и прежде всего потому, что видел в нем – и небезосновательно – реальную угрозу «философии всеединства». Но если сначала Соловьев считал «ницшеанство» простой модой, возникшей в кругах русской интеллигенции вследствие популяризации сочинений психически больного «сверхфилософа», который, «чуждый веры христианской и еще не дозревший до серьезной веры в будущего живого антихриста»<sup>2</sup>, решился основать «кафедру сверхчеловека» и сумел об-

---

<sup>1</sup> См.: Соловьев В.С. Лермонтов // Соловьев В.С. Философия искусства и литературная критика. М., 1991. С. 379–398.

<sup>2</sup> Соловьев В.С. Слоvesность или истина? // Ницше: pro et contra. СПб., 2001. С. 293.

мануть нескольких доверчивых слушателей, то в последних работах Соловьев стал рассматривать «нищсеанство» «серьезно» и в более широком контексте. Оказывается, те идеи, которые «приняли в уме Ницше отчетливо раздельный образ»<sup>1</sup>, были выражены задолго до творений базельского профессора – в русской художественной литературе, и прежде всего в поэзии Пушкина и Лермонтова. Следовательно, «нищсеанство», согласно Соловьеву, – это вовсе не дань моде, т. е. не что-то преходящее и поверхностное, а действительная и закоренелая духовная «болезнь» русского образованного общества, к которой следует относиться с предельным вниманием и строгостью.

Тот факт, что Соловьев читает публичную лекцию-пасквиль о Лермонтове, рассчитывая на то, что она сумеет «раздразнить гусей разной масти еще более, чем “Судьба Пушкина”»<sup>2</sup>, весьма показателен. Связывая творчество двух величайших поэтов, он тем самым указывает и на преемственность идейного содержания их поэзии – того, что составило впоследствии суть русского «нищсеанства».

Конечно, Соловьев изо всех сил старается «спасти» Пушкина от «новейших пушкиноманов», утверждавших, что Пушкин был воплощением нищсеанских идей: юношеское увлечение дьяволиадой нельзя ведь рассматривать как настоящий исток поэтического творчества, а злостные эпиграммы на уважаемых в свете людей – как образцы подлинной поэзии. Несмотря на то, что многие пушкинские стихотворения «ниже поэтического достоинства Пушкина, а некоторые ниже человеческого достоинства вообще»<sup>3</sup>, Соловьев настаивает на необходимости признать гений Пушкина, поскольку в «минуту озарения» ему открывалась «идеальная действительность». Значение Пушкина как поэта определяется, таким образом, теми немногочисленными, но

---

<sup>1</sup> Соловьев В.С. Лермонтов. С. 379.

<sup>2</sup> Письма Владимира Сергеевича Соловьева. Т. IV. Пг., 1923. С. 75.

<sup>3</sup> Соловьев В.С. Судьба Пушкина // Соловьев В.С. Философия искусства и литературная критика. С. 291.

важнейшими стихотворениями, в которых слышен глас пророка, способного «глаголом жечь сердца людей». Трагедия Пушкина, согласно Соловьеву, заключается в том, что он не смог подняться «на ту *доступную ему* высоту, где неуязвимость гения сливалась с незлобием христианина»<sup>1</sup>, вследствие чего возжелал, уже смертельно раненый на дуэли, кровавой мести, за что и был справедливо убит – но не пулей Геккерна, а Провидением Божиим.

Отгораживая «зрелого» Пушкина от «ницшеанства» и истолковывая его стихи в религиозном смысле, Соловьев, очевидно, преследовал одну цель: принципиально противопоставить его творчество творчеству Лермонтова. Однако, несмотря на все старания, цель эта не была достигнута. Дело в том, что страстная злость Соловьева, с которой он приступил к бичеванию «порнографической музыки»<sup>2</sup> Лермонтова, оказалась совсем не действенным аргументом и убедила читателя лишь в бессилии, неспособности христианского мыслителя справиться с поэтическим словом «родоначальника ницшеанства». Кроме того, стало ясно, что истолкование поэзии Пушкина в религиозно-мистическом смысле является грубой натяжкой, фальсификацией ее содержания.

Следует остановиться на анализе причин злости и теоретического бессилия Соловьева, чтобы лучше понять философское значение идей Лермонтова. Разумеется, причины эти могут быть интересны не сами по себе, а только как вспомогательное средство экспликации философской проблематики художественного творчества Лермонтова.

Главная причина негодования Соловьева заключается в открытой и последовательной *нерелигиозности* поэзии Лермонтова. Для христианского философа проблема состоит здесь в том, что творчество Лермонтова необходимо, с одной стороны, трак-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 293.

<sup>2</sup> Соловьев В.С. Лермонтов. С. 394.



товать с презрением, как творчество гения, покорившегося «началу человекоубийственной лжи»<sup>1</sup> и тем самым погубившего себя; с другой стороны, однако, нельзя не признать, что Лермонтов — это поэт волей Божией и что его слово до сих пор обладает реальной силой поэтического воздействия, а значит, имеет положительное содержание. Как же может Бог наделять человека даром слова и допускать, чтобы тот использовал его не по назначению? Более того, почему он позволяет, чтобы поэтическое слово было направлено против него самого? И как вообще можно быть поэтом, не отдавая все свои силы на служение «высокому и прекрасному»? — Вот вопросы, которые пытается решить Соловьев. Очевидно, что если нерелигиозная поэзия действительно возможна, то тогда рухнет не только эстетика Соловьева, но и вся его система всеединства. Кроме того, в этом случае потребуется признать и возможность нерелигиозной философии, или «ницшеанства», — вывод, который, по Соловьеву, является не только абсурдным, но и опасным. Остается одно — искать в поэзии Лермонтова скрытый религиозный смысл, а в порожденном им «ницшеанстве» — отблеск «подлинной» философии.

Насколько теоретически несостоятельными и тенденциозными являются рассуждения Соловьева, пытающегося обнаружить «искру Божию» в мраке «ницшеанства», можно судить хотя бы по тому, как он обосновывает, «по Библии и по здоровой логике, — что одно и то же»<sup>2</sup>, туманное родство между ницшевским учением о сверхчеловеке и христианской идеей спасения. Что касается Лермонтова, то религиозный исток его поэзии Соловьев видит в том, что он был гений, т. е. человек, уже от рождения близкий к христиански понятому сверхчеловеку, а значит, обязанный исполнить свое предназначение — указать другим, простым людям сверхчеловеческий путь победы над смертью и в

---

<sup>1</sup> Там же. С. 393.

<sup>2</sup> Там же. С. 396.

конце концов победить ее. Тот факт, что Лермонтов не пошел по этому пути, более того, стал идеализировать и воспевать смерть, вовсе не отрицает глубинное религиозное начало его поэзии, ведь решающую роль в данном случае, по Соловьеву, играет не то, что он сделал, а то, что мог сделать. Соловьев резюмирует свое размышление следующими словами: «Лермонтов ушел с бременем неисполненного долга – развить тот задаток, великолепный и божественный, который он получил даром. Он был призван сообщить нам, своим потомкам, могучее движение вперед и вверх к истинному сверхчеловечеству, – но этого мы от него не получили»<sup>1</sup>.

Упрек Соловьева, как легко заметить, буквально слово в слово совпадает с тем, что сказал поэту прохожий в первой импровизации «Египетских ночей» Пушкина. А прохожий, как известно, отнюдь не претендовал на оригинальность, так как выражал точку зрения «толпы», требующей от поэта беспрекословного служения своим интересам. Прохожий обвиняет поэта в том, что он, достигнув высоты, бродит без цели и низводит взор долу, увлекаясь ничтожными предметами, вместо того чтобы воспевать стройный мир – открывшуюся ему сферу божественного. Вот ключевые слова прохожего:

Стремиться к небу должен гений,  
Обязан истинный поэт  
Для вдохновенных песнопений  
Избрать возвышенный предмет<sup>2</sup>.

Что ответил пушкинский поэт прохожему, хорошо известно. Лермонтов, по-видимому, сказал бы Соловьеву то же самое, если бы имел возможность познакомиться с его сочинением.

Как и Пушкин, Лермонтов считает непременным условием поэтического творчества *свободу*, причем свобода эта понимается им прежде всего как право поэта самостоятельно мыслить и

---

<sup>1</sup> Там же. С. 397–398.

<sup>2</sup> Пушкин А.С. Египетские ночи // Пушкин А.С. Собр. соч.: в 10 т. Т. 5. М., 1960. С. 277.

выражать свои мысли. Очевидно, что самостоятельное мышление не признает никаких преград и авторитетов, даже если эти авторитеты освящены традицией и имеют божественное происхождение. Настоящий поэт никогда не бывает религиозным, потому что религия и поэзия исключают друг друга: первая не допускает никакого творчества, вторая невозможна без творчества; следовательно, религиозная поэзия — оксюморон. Эта мысль проводится уже в «Пророке» Пушкина (стихотворении, которое, как правило, и берется в пример якобы для демонстрации религиозности его автора): поэт сначала должен стать «трупом», утратив способность по-своему видеть, слышать, переживать и выражать пережитое в слове, и только потом он получает шанс превратиться в пророка. Пушкин неоднократно подчеркивает принципиальную противоположность между поэзией и пророчеством: поэт, «не спросясь ни у кого, как Дездемона, избирает кумир для сердца своего», в то время как пророк всегда исполнен волей Бога и не своим, а божественным глаголом жжет сердца людей.

В «Молитве» Лермонтова можно увидеть продолжение этой темы. Здесь поэт обращается к Богу с просьбой «не обвинять» его за то, что он любит «мрак земли могильной» с ее страстями и страданиями, а также за то, что его ум «бродит в заблужденьи» и не стремится к познанию божественного. Почему же поэт отдает предпочтение миру земному, хотя он для него и тесен? Причина одна: только в этом мире «клокочет лава вдохновенья», открывая возможность для поэтического творчества. И хотя лира поэта, отказавшегося «проникнуть» к Богу, может издавать звуки лишь «грешных песен», именно эти песни, а не «струя живых речей», являются самыми ценными. Заключительные строфы «Молитвы» представляют собой повторение основной мысли пушкинского «Пророка», а именно идеи о том, что поэтический гений и религиозное служение — две вещи несовместные:

Но угаси сей чудный пламень,  
Всепожигающий костер,  
Преобрати мне сердце в камень,  
Останови голодный взор;  
От страшной жажды песнопенья  
Пускай, Творец, освобожусь,  
Тогда на тесный путь спасенья  
К тебе я снова обращусь<sup>1</sup>.

Убеждение в том, что истинный поэт всегда «чужд небесам», является основополагающим для поэтической философии Лермонтова. Однако в творческом противостоянии небесному вряд ли следует видеть, как это делал Соловьев, «демонизм» Лермонтова, объясняя «тяжбу с Богом» небывалой глубиной его нравственного падения. Неправомерно также богоборческий пафос лермонтовских произведений сводить к атеизму или нигилизму, превращая Лермонтова в вольтерьянца или в ницшеанца. Важно подчеркнуть, что в художественном творчестве Лермонтова выражается протест не столько против Бога, сколько против однозначности христианского (и вообще религиозного) мироистолкования. Как поэт, т. е. человек творческий и свободный, Лермонтов не может жить и мыслить в том мире, который создан не им. И дело даже не в том, что этот мир плох или несправедлив, а в том, что он прозаичен и прозрачен, истолкован и предсказуем: он вполне годится для «толпы», привыкшей полагаться на вечные скрижали — лишь затем, чтобы снять с себя ответственность за свои поступки.

Поэт творит *свой* мир. В отличие от прозы христианского истолкования, это поэтическое произведение, в котором единство формы и содержания достигается не при помощи наивного отождествления должного и сущего (или желаемого и действительного), а посредством переживания в слове возможной реальности, представленной в настоящем только на уровне чувства

---

<sup>1</sup> Лермонтов М.Ю. Молитва // Лермонтов М.Ю. Полн. собр. соч.: в 10 т. Т. 1. М., 2000. С. 76.

— как «страсть», «мука», «печаль», «забота», «страдание» и т. д. Эти чувства, всегда уникальные и преходящие, становятся предметом поэтического воздействия, с тем чтобы можно было зафиксировать в слове динамику жизни конкретного человека.

Я жить хочу! хочу печали  
Любви и счастию назло;  
Они мой ум избаловали  
И слишком сгладили чело.  
Пора, пора насмешкам света  
Прогнать спокойствия туман;  
Что без страданий жизнь поэта?  
И что без бури океан?  
Он хочет жить ценою муки,  
Ценой томительных забот.  
Он покупает неба звуки,  
Он даром славы не берет<sup>1</sup>.

Неудивительно, что для Лермонтова поэзия является исключительно личным делом и что главной темой его «дум» выступает его «Я». Однако было бы ошибкой считать, что, сосредотачивая внимание на собственном «Я», Лермонтов пытается докопаться до корней своей самости и схватить «подлинное в себе», чтобы затем представить открытую истину в качестве знания существа человека как такового. Мысль Лермонтова движется в прямо противоположном направлении: от описания сущего — к творению его. Погружение в «Я» приводит поэта не к созерцанию чистой сущности, а к обнаружению «бездны», «мрака», «океана» — хаоса возможных миров, каждый из которых стремится к реализации в том или ином модусе существования человеком. Задача поэта как раз и заключается в том, чтобы сделать свое «Я» предметом поэтического творчества и, осуществив ту или иную возможность, пережить себя в слове, показать себе и другим. В решении этой задачи поэт подобен Богу, творящему мир также посредством слова.

---

<sup>1</sup> Лермонтов М.Ю. «Я жить хочу! хочу печали...» // Там же. Т. 2. М., 2000. С. 15.

Кто может, океан угрюмый,  
Твои изведать тайны? Кто  
Толпе мои расскажет думы?  
Я – или Бог – или никто!<sup>1</sup>

Выступая против прозаичности христианского истолкования мира и человека, Лермонтов, тем не менее, активно использует христианскую терминологию. Такие слова, как «ангел», «демон», «грех», «ад», «рай», очень часто встречаются в его произведениях, придавая им соответствующий колорит. Нетрудно заметить, что все эти слова получают в контексте лермонтовской поэзии совершенно другое значение, иногда даже противоположное общепринятому. Так, например, Соловьев, отмечая, что лермонтовский демон «не только прекрасен, но до чрезвычайности благороден и, в сущности, вовсе не зол», негодовал по этому поводу и утверждал, что такой образ «находится в слишком явном противоречии с логикою»<sup>2</sup>, потому что в корне не соответствует традиционным христианским представлениям о демоне. Однако Лермонтов обращался к традиции вовсе не с целью догматически ей следовать – в этом случае поэтическое творчество было бы невозможным, а использовал популярные мифологемы христианского вероучения для того, чтобы задействовать их художественный потенциал для усиления эстетического воздействия на читателя собственных произведений. Для Лермонтова «ангел», «демон», «Бог» и т. д. – это поэтические конструкты, художественные средства выражения «дум» поэта, а не элементы реальности. Поэт играет христианскими терминами, давая им тем самым второе рождение в культуре; «толпа» не понимает поэта и обвиняет его в святотатстве. «Толпа» не замечает художественности религиозного истолкования мира и поэтому отождествляет миф и реальность. Поэт видит художественность мифа и сам творит мифы, которые становятся реальностью.

---

<sup>1</sup> Лермонтов М.Ю. «Нет, я не Байрон, я другой...» // Там же. Т. 1. С. 377.

<sup>2</sup> Соловьев В.С. Лермонтов. С. 396.

В качестве примера использования религиозной символики для экспликации отнюдь не религиозной проблематики можно привести стихотворение «Пророк». Сразу же бросается в глаза, что у Лермонтова «пророк» рифмуется со словом «порок», а способность к «всеведению» реализуется не в прославлении Всевышнего и не в прорицании будущего, а в бичевании «мудрости толпы»:

С тех пор как вечный судия  
Мне дал всеведение пророка,  
В очах людей читаю я  
Страницы злобы и порока<sup>1</sup>.

Обращаясь к образу пророка – одного из ключевых персонажей христианского мифа, Лермонтов добивается демифологизации действительности. В результате становится очевидным неразрешимый конфликт между религиозной интерпретацией жизни и самой жизнью. Вообще статус пророка в обществе неоднозначен. С одной стороны, пророк необходим для христианской картины мира, поскольку он выполняет целый ряд функций, связанных с прояснением «воли Божией» и формированием представлений о «дне грядущем». С другой стороны, однако, пророк, как «глас Божий», оказывается опасным для закрепившихся в традиции и получивших официальную поддержку государства религиозных воззрений, потому что слово пророка всегда является новым, непредсказуемым, оно не вписывается в существующую систему общепринятых истин и зачастую противоречит им или, по крайней мере, требует дополнительных усилий для согласования «старого» и «нового». Не удивительно, что пророк, выступая за торжество «подлинной» веры, зачастую подвергает критике институционализированную религиозность. Более того, он демонстрирует принципиальный разрыв между идеалом и действительностью, их несовместимость.

---

<sup>1</sup> Лермонтов М.Ю. Пророк // Лермонтов М.Ю. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 203.

Эту мысль и развивает Лермонтов. Его пророк, пытаюсь противостоять злобе и порочности людей, привыкших считать себя солью земли, отважился провозглашать в христианском обществе «любви и правды чистые ученья», однако «ближние» стали бросать в него «бешено камня». Пророка уличают в «гордости» — на том основании, что он «не ужился» с людьми, начал поучать их, уверяя, что «Бог гласит его устами». В итоге пророк изгнан из «шумного града» и вынужден жить в пустыне, питаясь «даром Божьей пищи», в то время как христиане спокойно обходятся без его проповедей и пророчеств. Лермонтов подчеркивает, что пророка не принимают в христианском обществе как раз потому, что он пророк, и презируют, обвиняя в «гордыне» и других грехах, за его непорочность. Насколько общество вообще готово услышать слово пророка? Или оно способно слышать лишь то, что не противоречит «мудрости толпы»? И так ли нужно людям его «всеведение», если оно обнажает в них худшее и лишает их права считаться людьми добродетельными? — Вот вопросы, имплицитно содержащиеся в лермонтовском «Пророке». Выводы, которые с необходимостью следуют из сюжета стихотворения, могут быть сформулированы таким образом: настоящий пророк — изгнанник в христианском обществе, потому что оно не заинтересовано в познании истины и не терпит никакой критики, а тем более — сомнения в авторитетах; христианское мироистолкование является догматическим, т. е. оторванным от реальности и противопоставленным ей, потому что оно целиком базируется на церковных догматах и исключает возможность коррекции исходя из общения с «живым Богом» (оно отражает не действительную жизнь, а мир, в котором Христос «все сказал» и уже «не имеет права» ничего добавить); не удивительно, что в таком обществе и при таком строе мысли многие добродетели давно уже стали считаться пороками, а пороки — добродетелями, ведь «религия любви» не допускает на деле подлинной любви, а «старцы», ревнители благочестия,



«с улыбкою самолюбивой» преследуют все то, что не согласуется с «мудростью толпы».

Используя в своем творчестве религиозную символику, Лермонтов прекрасно понимает, что поэтические ресурсы христианской мифологии давно иссякли. Именно поэтому он задействует такие образы, которые допускают расширительную трактовку, поскольку они или не получили однозначного смыслового закрепления в традиции в силу их «сверхразумности», или являются маргинальными. К числу последних относится образ пророка: его художественная привлекательность заключается в том, что статус пророка принципиально не является гарантированным, так как нет и не может быть абсолютной уверенности в том, что пророк говорит от имени Бога, а не от своего собственного, что его слова — истина, а не ложь. В качестве «проблематических» христианских мифологем Лермонтов использует, например, образы ангела смерти и, конечно же, демона.

В поэме «Азраил» образ ангела смерти получает довольно неожиданное, но вполне законное развитие. Согласно религиозным представлениям, Азраил сопровождает в мир иной души людей, которым решил помочь Бог<sup>1</sup>. Однако отличие Азраила от других ангелов смерти состоит не только в этом: когда перед судным днем, после второго дуновения в рог ангелом Исрафилом умрут все обитатели земли и небес, в том числе и ангелы, Азраил еще некоторое время останется живым и умрет последним. Кроме того, Азраил является чаще всего под видом беглеца, бродяги или нищего. Лермонтов синтезирует данные представления (которые в совокупности никогда не характеризовали Азраила и тем более не были догматически закреплены) и создает своего ангела смерти. Лермонтовский Азраил — это «изгнанник, существо сильное и побежденное»<sup>2</sup>. Его сила заключается в том, что он способен самостоятельно мыслить и искренне

---

<sup>1</sup> Имя «Азраил» буквально означает «Кому Бог помогает».

<sup>2</sup> Лермонтов М.Ю. Азраил // Лермонтов М.Ю. Полн. собр. соч. Т. 3. М., 2000. С. 156.

любить, но в этом же состоит и исток его страданий. Страдания Азраила усугубляются еще и тем, что он одинок. Созданный раньше других творений, он «пережил звезду свою», стал свидетелем гибели множества миров, но, блуждая «по беспредельности небес», так и не встретил сходное с ним творенье. Отчаявшись, Азраил начал «громко роптать» против Бога, проклиная свое рождение, за что и был «столетьями казнен».

Полуземной, полунебесный,  
Гонимый участью чудесной,  
Я все мгновенное люблю,  
Утрата мучит грудь мою.  
И я бессмертен, и за что же!  
Чем, чем возможно заслужить  
Такую пытку? Боже, Боже!  
Хотя бы мог я не любить!<sup>1</sup>

Самое страшное наказание для Азраила – это его бессмертие. Изображая муки ангела смерти, лишённого смерти, Лермонтов показывает, что надежда на «жизнь вечную», составляющая важнейшее основоположение христианского истолкования человека и мира, является опасным заблуждением, ибо «победа над смертью» покупается ценою отказа не только от всех радостей жизни и самостоятельного мышления, но и от какого бы то ни было смысла существования. Таковы в поэме ангелы: они, качаясь на крылах в багряных облаках, вечно славят песнопениями Творца, беспечно и в праздности проводят свои дни, не знают ни тайных беспокойств, ни душевных болей и расстройств, их светлый ум «весь отдан небесам», он не занят «враждебными думами», не ищет цели и не знает «пристрастия к вещам». Подобное вечное блаженство вряд ли может показаться привлекательным тому, кто не хочет или не может «игрушкой служить», обладая свободой воли и способностью действовать. Вот почему Азраил жаждет смерти и завидует человеку: «О люди! вы жалки, но со всем тем я сменял бы мое вечное

---

<sup>1</sup> Там же. С. 154.

существование на мгновенную искру жизни человеческой, чтобы чувствовать хотя все то же, что теперь чувствую, но иметь надежду когда-нибудь позабыть, что я жил и мыслил»<sup>1</sup>. Только смерть, задающая конечность человеческой жизни, делает ее интересной и осмысленной. Соответственно, вечная жизнь, если она действительно будет достигнута, станет для человека такой же невыносимой пыткой, каковой она является для Азраила:

И эта жизнь пуста, мрачна,  
Как пропасть, где не знают дна:  
Глотая все, добро и зло,  
Не наполняется она<sup>2</sup>.

Единственной отрадой для лермонтовского ангела смерти, обреченного на то, чтобы вечно искать смысл своей жизни и никогда не находить его, является любовь, причем любовь не божественная, а земная. Бессмертный Азраил, любя смертную деву, пускай на мгновение, но обретает смысл жизни и даже не желает умереть. И это не случайно. Вообще для Лермонтова тема любви – одна из самых важных; можно сказать, что именно любовь выступает ключом к его поэтической философии. Однако определить существо любви, как она представлена в произведениях Лермонтова, не просто. И причина здесь в том, что он не обращается к тому или иному уже существующему смыслу любви, пытаясь восстановить его «истинность» или действительность, а сам творит его. Поэтому вполне правомерно утверждать, что такой любви, о которой говорят и которой живут герои Лермонтова, в реальности не бывает. Однако это не превращает ее в выдумку, результат праздного воображения поэта. Более того, Лермонтов использует созданный им смысл любви в качестве критерия самой реальности.

Романтическая драма «Странный человек» является ярким подтверждением этого тезиса. Отличительная черта Владимира

---

<sup>1</sup> Там же. С. 157.

<sup>2</sup> Там же. С. 159.

Арбенина в том, что он поэт и его сердце «полно любовью и принуждено расточать ее напрасно»<sup>1</sup>, потому что никто, включая Наташу, в которую он влюблен, не способен понять этой любви. В результате Владимира считают человеком «странным», «дерзим повесой», а сам он приходит к выводу, что является «лишним» в этом мире: «Я не сотворен для людей теперешнего века и нашей страны; у них каждый обязан жертвовать толпе своими чувствами и мыслями; но я этого не могу, я везде одинаков – и потому нигде не гожусь»<sup>2</sup>. Столкновение с обществом оказывается для Владимира трагическим: его предает друг, проклинает отец, покидает возлюбленная. Но главное – это то, что его любовь проигрывает в сравнении с простым расчетом на выгодное сожитительство: бывший друг Белинский покоряет сердце Наташи Загорскиной как раз тем, что не стремится ни к чему новому и смеется над поэтическим бредом Владимира, вроде следующего: «Во всей ледяной России нет сердца, которое отвечало бы моему! Все, что я люблю, убегает от меня. Прошу сожаленья? нет! Я похож на чумного! Все, что меня любит, то заражается этой болезнью несчастья, которую я принужден называть жизнью!»<sup>3</sup>. Владимир остается один, сходит с ума и умирает – казалось бы, прозаическая обыденность торжествует, и нет никаких оснований сомневаться в ее реальности. Однако это не так: всем ходом повествования Лермонтов показывает, что то, что обычно называется реальностью – старухи с их «рифматизмами и флюсами», молодежь, которой завладело «несносное полотерство, стремление к ничтожеству, пошлое самовыказывание»<sup>4</sup>, дворяне, привыкшие «менять людей на бумажки»<sup>5</sup>, и просто «собрание глупцов и злодеев»<sup>6</sup>, – таковой не яв-

---

<sup>1</sup> Лермонтов М.Ю. Странный человек // Там же. Т. 5. М., 2000. С. 233.

<sup>2</sup> Там же. С. 243.

<sup>3</sup> Там же. С. 285.

<sup>4</sup> Там же. С. 242.

<sup>5</sup> Там же. С. 271.

<sup>6</sup> Там же. С. 247.

ляется. Все это обезличивается, превращается в простой фон, как только о себе заявляет Владимир Арбенин.

Любовь, задающая меру всему сущему и позволяющая человеку жить «в своем мире», связана у Лермонтова с особым, философским пониманием жизни. Не случайно лермонтовские герои, переживающие чувство любви, требуют от своих возлюбленных прежде всего понимания. Так, например, Демон раскрывает Тамаре всю свою душу, рассказывает ей обо всех своих преступлениях и грехах, надеясь на то, что она поймет его, т. е. сможет разделить с ним не только чувство любви, но и думы:

О! если б ты могла понять,  
Какое горькое томленье  
Всю жизнь, века без разделенья  
И наслаждаться и страдать,  
За зло похвал не ожидать,  
Ни за добро вознагражденья;  
Жить для себя, скучать собой  
И этой вечною борьбой  
Без торжества, без примиренья!  
Всегда жалеть и не желать,  
Все знать, все чувствовать, все видеть,  
Стараться все возненавидеть  
И все на свете презирать!..<sup>1</sup>

Обретенное благодаря любви философское понимание жизни кажется сумасшествием. Однако такое сумасшествие, как показывает Лермонтов, является пределом возможного для человека познания. Вот как объясняются причины сумасшествия Владимира Арбенина: «Посмотрите очень близко на картину, и вы ничего не различите, краски сольются перед глазами вашими: так точно люди, которые слишком близко взглянули на жизнь, ничего более не могут в ней разобрать, а если они еще сохраняют в себе что-нибудь от сей жизни, то это одна смутная память о прошедшем. Чувство настоящего и надежда для них не

---

<sup>1</sup> Лермонтов М.Ю. Демон // Там же. Т. 4. М., 2000. С. 249.

существуют. Такое состояние люди называют сумасшествием — и смеются над его жертвами!»<sup>1</sup>. Известно, что «Странный человек» был написан Лермонтовым как вариант «Горя от ума» А. С. Грибоедова, и между Чацким и Арбениным можно провести много параллелей. Чацкий также не нашел отклика своей любви и был объявлен сумасшедшим.

Нельзя не заметить, что в произведениях Лермонтова любовь в наивысшем ее проявлении всегда связана с гибелью. Вот лишь несколько самых показательных примеров.

Джюлио, полюбивший красавицу Лору и добившийся от нее взаимности, сразу же бросил ее и уехал скитаться по миру, а когда понял, что настоящая любовь осталась в прошлом, попытался к Лоре вернуться. Однако возле той беседки, в которой он просил ее руки, теперь была ее могила:

И незабудками испещрена  
Дышала сыростью и мглой она.  
Не ужасом, но пасмурной тоской  
Я был подавлен в миг сей роковой!  
Презренье, гордость в этой тишине  
Старались жалость победить во мне.  
Так вот что я любил!.. Так вот о ком  
Я столько дум питал в уме моем!..<sup>2</sup>

Боярин Орша, обнаружив, что его дочь влюблена в раба Арсения и собирается бежать с ним, запер дочь в комнате, а ключ выбросил в реку. Арсения схватили, повели на суд в монастыре, пытали, однако ему удалось спастись. Спустя время Арсений встретился с Оршей в бою, а когда Орша погиб, решил возвратиться к своей возлюбленной. Он нашел ее в той же комнате, однако она была уже давно истлевшим трупом:

Громаду белую костей  
И желтый череп без очей  
С улыбкой вечной и немой,

---

<sup>1</sup> Лермонтов М.Ю. Странный человек. С. 308.

<sup>2</sup> Лермонтов М.Ю. Джюлио // Там же. Т. 3. С. 90.

Вот что узрел он пред собой.  
Густая, длинная коса,  
Плеч беломраморных краса,  
Рассыпавшись, к сухим костям  
Кой-где прилипнула... и там,  
Где сердце чистое такой  
Любовью билось огневой,  
Давно без пищи уж бродил  
Кровавый червь – жилец могил!<sup>1</sup>

Фернандо, пробравшись в дом отца Соррини, похитившего его возлюбленную Эмилию и собиравшегося завладеть ею, убивает кинжалом Эмилию и приносит в дом к ее отцу Дону Алварцу, который в ужасе запирает Фернандо с трупом Эмилии в комнате. Фернандо играет свадьбу:

... как я велик!  
Пожертвовал собой, своей душой,  
Пожертвовал таким созданием, чтоб  
Освободить Эмилию, хоть вечно  
Я не увижусь с ней!.. один! один!  
Как жил, так и умрешь, Фернандо.  
Зачем же небо довело меня  
До этого? Бог знал заранее все:  
Зачем же он не удержал судьбы?..  
Он не хотел!<sup>2</sup>

Намеренное сближение любви и гибели позволяет Лермонтову отказаться от идеалистически-мистической трактовки любви, которую он считает вульгарной, потому что она предполагает подмену действительных чувств человека религиозно-метафизическими спекуляциями. Основная характерная особенность любви заключается в том, что она ситуативна и преходяща: «вечно любить невозможно»<sup>3</sup>. Однако это не означает, что, как утверждал Соловьев, Лермонтов отрицает существование любви, утверждая «окончательное торжество эгоизма» и способствуя тем

---

<sup>1</sup> Лермонтов М.Ю. Боярин Орша // Там же. Т. 4. С. 41–42.

<sup>2</sup> Лермонтов М.Ю. Испанцы // Там же. Т. 5. С. 132–133.

<sup>3</sup> Лермонтов М.Ю. И скучно и грустно // Там же. Т. 2. С. 122.

самым «душному эротизму» разнузданных страстей. Как раз наоборот: только в результате понимания временности любви можно сохранить ее постоянство. Действительно, постоянной любовь может быть не потому, что она «вечна», т. е. обуславливается созерцанием идеала или высшего блага, а потому, что она будет каждый раз заново актуализироваться здесь и сейчас как соответствующее данному мгновению максимально возможное переживание жизни. Таким образом, постоянство любви будет достигаться благодаря тому, что в каждый момент времени она будет рождаться с новой силой, доказывая свое право на существование. Не трудно убедиться в том, что только такая, живая, т. е. временная и преходящая, любовь является настоящей. Что касается «вечной» любви, то она на поверку оказывается или пустым понятием, или замаскированной ненавистью к человеку, к его действительным чувствам и желаниям.

Особое внимание Лермонтов уделяет разоблачению фальши религиозной интерпретации «вечной» любви, построенной на догматическом утверждении безусловной ценности райского блаженства. С одной стороны, для него очевидно, что «нет рая – нет ада... люди брошенные бесприютные создания»<sup>1</sup>. С другой стороны, любовь, как показывает Лермонтов, вообще нельзя понимать в контексте спасения души, потому что в этом случае любовь редуцируется и искажается, превращаясь в простое средство достижения цели. К тому же, религиозная трактовка любви провозглашает основополагающими ее чертами смирение и отказ от индивидуальности, в то время как подлинная любовь делает человека гордым и позволяет ему создавать свой мир и себя в нем. Не случайно сущность любви раскрывается Лермонтовым при помощи образа Демона.

Печальный Демон, дух изгнания, в прошлом чистый херувим, жаждущий познаний и поэтому наказанный «вечностью и знанием», оказывается почти единственным существом в мире,

---

<sup>1</sup> Лермонтов М.Ю. Menschen und Leidenschaften // Там же. Т. 5. С. 226.



способным любить по-настоящему. Причем эта способность любить не утрачивается Демонем даже тогда, когда он совершает многочисленные злодеяния и поступает вопреки воле Бога. Уже сам этот факт весьма показателен, тем более если учесть, что на земле, где господствует религия любви, никто не умеет любить искренне, без боязни, в результате чего на земле нет ни истинного счастья, ни долговечной красоты, а есть только преступленья, казни и мелкие страсти. Пролетая над Петербургом, Демон не перестает удивляться тому, насколько распространенными являются здесь пороки:

И я кругом глубокий кинул взгляд  
И увидал с невольною отрадой  
Преступный сон под сению палат,  
Корыстный труд пред тощею лампадой,  
И страшных тайн везде печальный ряд;  
Я стал ловить блуждающие звуки,  
Весельный смех — и крик последней муки:  
То ликовал иль мучился порок!  
В молитвах я подслушивал упрек,  
В бреду любви — бесстыдное желанье;  
Везде обман, безумство иль страданье<sup>1</sup>.

Любовь Демона к Тамаре, согласно Лермонтову, представляет собой образец истинной любви. Она всецело преобразила Демона, подарив ему, пускай на время, возможность забвения бессмысленности существования, потому что сама стала смыслом жизни. Следует подчеркнуть, что созданный любовью смысл жизни для Демона куда привлекательнее, чем определенный Богом. Более того, действительное переживание любви сводит на нет действительность религиозного истолкования мира, указывая путь к «новой жизни». Раскрывая свои чувства Тамаре, Демон говорит:

Я все бывшее бросил в прах:  
Мой рай, мой ад в твоих очах<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Лермонтов М.Ю. Сказка для детей // Там же. Т. 4. С. 179.

Эта мысль является лейтмотивом многих произведений Лермонтова. Так, в «Исповеди» молодой отшельник, осужденный на смерть за то, что посмел любить, говорит старцу о том, что его не страшит закон, утвержденный «рукою неба», потому что в его сердце есть другой, не менее святой закон – закон любви. Только этот закон для него «полный властелин» и только он может оправдывать или осуждать его поступки. Вот ключевые слова отшельника, позволяющие сделать вывод о ценности религиозных спекуляций, с одной стороны, и любви, с другой.

Я о спасенье не молюсь,  
Небес и ада не боюсь;  
Пусть вечно мучусь: не беда!  
Ведь с ней не встречусь никогда!..  
И если б рай передо мной  
Открыт был властью неземной,  
Клянусь, я прежде, чем вступил,  
У врат священных бы спросил,  
Найду ли там, среди святых,  
Погибший рай надежд моих...  
Что без нее земля и рай?  
Пустые, звонкие слова,  
Блестящий храм без божества<sup>2</sup>.

Признавая исчерпанность поэтических ресурсов традиционной христианской мифологии, Лермонтов стремится найти новые. С этой целью он приступил к поэтизации природной стихии – источника бесконечного множества возможных смыслов. Природа, с ее необъятностью и непредсказуемостью, а не морально истолкованный мир – вот сфера приложения сил поэта. Особое место в поэзии Лермонтова занимают образы моря и океана, поскольку они позволяют наиболее емко выразить существо новой проблематики. Например, он пытается вообразить себя «синюю волной», чтобы осмыслить мир с точки зрения

---

<sup>1</sup> Лермонтов М.Ю. Демон. С. 248.

<sup>2</sup> Лермонтов М.Ю. Исповедь // Там же. Т. 3. С. 120. Ср.: Лермонтов М.Ю. Боярин Орша. С. 43.

морской пучины, преодолев привычное противопоставление добра и зла, субъекта и объекта, будущего и прошлого, жизни и смерти и т. д. и разрушив «все, чем так гордятся люди». В этом случае, полагает Лермонтов, было бы возможно достичь максимального счастья, которое заключается в восторженном переживании настоящего:

Не страшился б муки ада,  
Раем не был бы прельщен;  
Беспокойство и прохлада  
Были б вечный мой закон;  
Не искал бы я забвенья  
В дальном северном краю;  
Был бы волен от рожденья  
Жить и кончить жизнь мою!<sup>1</sup>

В этой связи нельзя не вспомнить стихотворение «Парус», в котором изображена основная ценность человеческой жизни – «буря». Важно подчеркнуть, что парус «счастья не ищет и не от счастья бежит»<sup>2</sup> и что оказался он в море не для того, чтобы переплыть его, а ради мятежа, бури. Это означает, что Лермонтов, как справедливо заметил В. Ф. Асмус, «полагает все значение существования в действовании, в утверждении и укреплении воли, в борьбе»<sup>3</sup>. В поэме «Мцыри» эта мысль получила наиболее полное выражение. Монастырский пленник, вырвавшись в «чудный мир тревог и битв» и познав «блаженство вольности», пусть ненадолго, но получил возможность «жить». Жизнь на воле противопоставляется Лермонтовым тюремному существованию в монастыре, и прежде всего на том основании, что она действительна, т. е. насыщена действием. Мцыри впервые видит реальный мир, освобожденный от религиозного истолкования. Он сливается с природной стихией, следит «глазами тучи», ловит «рукою молнию» и радуется дружбе «краткой, но

---

<sup>1</sup> Лермонтов М.Ю. «Для чего я не родился...» // Там же. Т. 2. С. 27.

<sup>2</sup> Лермонтов М.Ю. Парус // Там же. Т. 2. С. 30.

<sup>3</sup> Асмус В.Ф. Круг идей Лермонтова // М. Ю. Лермонтов. М., 1941. Кн. I. С. 94.

живой, меж бурным сердцем и грозой». Мцыри ощущает, как дышит «сладость бытия», понимает «природы голоса», которые рассказывают ему «о тайнах неба и земли». Однако, выбившись из сил, он случайно возвращается к монастырю и слышит зловещий колокольный звон:

Казалось, звон тот выходил  
Из сердца – будто кто-нибудь  
Железом ударял мне в грудь<sup>1</sup>.

В предсмертном бреду Мцыри опять погружается в стихию природы: ему кажется, что он лежит на дне глубокой реки, окруженный таинственной мглой, а над ним в вышине бушуют волны и сквозь хрусталь воды пробиваются лучи солнца. Этот «сладкий сон» для Мцыри дороже райского блаженства, и за несколько минут такого сна он бы «рай и вечность променял».

*В. В. Кравченко*

## ПОЭЗИЯ В. С. СОЛОВЬЕВА КАК ОСОБЫЙ РОД ТЕОРЕТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Как отмечали уже современники и последователи Соловьева, поэзия является важнейшей составляющей его философии. Одним из первых эту мысль высказал С. Н. Булгаков, а затем об этом, как уже о самоочевидном факте, писали В. В. Розанов, П. А. Флоренский, А. Ф. Лосев и многие другие. В статье о поэзии Ф. И. Тютчева сам Соловьев утверждал, что истинная философия и поэзия – своего рода близнецы.

Поэзия Соловьева представляет собой опыт интуитивного постижения того, что философ не сумел выразить в дискурсивной форме. Важнейшие направления его философских исканий лежали на пограничье трезвого, рассудочного дискурса и поэтического, или пророческого, прозрения. Стихи Соловьева непо-

---

<sup>1</sup> *Лермонтов М.Ю.* Мцыри // *Лермонтов М.Ю.* Полн. собр. соч. Т. 4. С. 212.

средственно вытекали из его философской системы, подводящей к осмыслению «всеединства», «мирового процесса», «вселенской церкви» и, конечно, «Софии». В. Я. Брюсов, отвечая на рецензию Соловьева, заметил, ссылаясь на известное стихотворение поэта-философа «Зачем слова», что тот сам пишет символические стихи. Начинающему символисту были абсолютно понятны строки Соловьева:

И в этот миг незримого свиданья  
Нездешний свет вновь озарит тебя,  
И тяжкий сон житейского сознанья  
Ты отряхнешь, тоскуя и любя<sup>1</sup>.

Соловьев оставил значительное поэтическое наследие. Большинство стихотворных произведений Соловьева относится к лирике, но в его творчестве мы находим также поэмы (наиболее известная – «Три свидания»), стихотворные пьесы («Белая лилия»), юмористические стихи, пародии, эпиграммы, посвящения и т. д. Поэтика Соловьева может быть вписана в традицию поэтического творчества, представленную сочинениями Ф. Тютчева, А. Фета, А. К. Толстого. Однако в ней есть зачатки новой, специфически символистской образности, например в области цветového эпитета.

Вместе с тем, поэзия Соловьева освещена духовно-личным напряжением, искренностью и подлинностью: это уникальная мистико-философская исповедь. В лирике Соловьева с заклинательной страстностью выразилось стремление человека вырваться из-под власти вещественного и временного бытия, «злой жизни» («мир веществен лишь в обмане»; «все, кружась, исчезает во мгле, неподвижно лишь солнце любви»; ср. также стихотворение «Милый друг, иль ты не видишь...»), запечатлелась жажда беспредельной свободы («только в безмерном отраден покой»), которая была волевым нервом его философии. Особую известность приобрели стихи «софийного» цикла («Вся в лазури

---

<sup>1</sup> Соловьев В.С. «Неподвижно лишь солнце любви...» М., 1990. С. 72.

сегодня явилась...», «У царицы моей есть высокий дворец...», «Под чуждой властью знойной выюги...», «Око вечности», «Das Ewig-Weibliche», поэма «Три свидания» и др.), посвященные мистической возлюбленной Соловьева – «Подруге Вечной». Антитетический, «двумерный» строй этого цикла оказал сильное влияние на поэзию А. А. Блока. В духе своей космогонии Соловьев многообразно варьирует символический пейзаж («Земля-владычица!..», цикл стихотворений о финском озере Сайма), знаменующий борьбу света с тьмой, любование красотой хаотически-стихийного начала в одушевленной природной жизни. Недостаточность поэтических ресурсов Соловьева нередко низводила до уровня рассудочной аллегории его попытки выразить посредством символических образов глубинное переживание «всеединства». Но в целом строй стихов Соловьева с их «восходами», «зорями», «туманами» и «лазурью» передает его отношение к поэтическому слову как к знаку или намеку на тайну («всякое познание держится непознаваемым, всякие слова относятся к несказанному...») – отношение, усвоенное впоследствии русским символизмом. Соловьев высмеивал и пародировал «старших» символистов (главным образом, В. Я. Брюсова) как «декадентов» и «оргиастов» («Русские символисты», 1895). Однако в начале 1900-х гг. символисты (особенно «младшие») признали Соловьева своим учителем и именно сквозь призму его поэзии и личности восприняли его мистическое почитание «вечной женственности» («Стихи о Прекрасной Даме» Блока), космическое представление о «мировой душе» (сборник А. Белого «Золото в лазури»), учение о «теургической» и пророческой миссии художника (Вяч. Иванов) и, наконец, «порубежные» катастрофические предчувствия.

Одной из главных тем поэтического творчества Соловьева является София, в которой философ видит прежде всего Премудрость Божию и «душу мира», восходящую по этапам мирового процесса и способствующую становлению Богочеловечества, одухотворению человеческой телесности. Также в Софии

Соловьев видит единое, целостное человечество в его духовной совокупности.

Термин «София» издавна существовал во многих культурах и широко использовался в русской культуре. Символический же образ Софии скрывает суть оригинальной концепции Соловьева. Как показано в моей монографии «Владимир Соловьев и София», в целостном образе Софии можно раскрыть основные срезы рассмотрения Соловьевым этого символа, а именно: Софию языческую, гностическую, спиритическую, каббалистическую и т. д. Каждый срез в логическом плане определяет соответствующий аспект философского дискурса (историко-философский, рациональный, религиозно-мистический, мистико-философский)<sup>1</sup>.

Основные срезы символа Софии как ее многозначного образа я назвала «масками» Софии, под которыми «небесная Дева» являлась Соловьеву на определенных этапах его творческой эволюции. Иначе говоря, в едином символе Софии можно выделить определенные эмблемы смыслов, а уже за каждой эмблемой определить конкретные софийные значения и знаки, раскрываемые в том или ином историко-философском, религиозном или культурно-национальном аспекте. Понятно, что и трактовка целостного философского символа Софии, и рассмотрение ее «масок»-эмблем и внутренних семантических структур каждой эмблемы базируются на определенной философской позиции и софиологии Соловьева.

В поэзии Соловьева раскрывается религиозно-философский символизм поэтического образа Софии. О своих непосредственных встречах с Небесной Девой Софией Соловьев рассказал в конце жизни, в 1898 г., в программной поэме «Три свидания». В примечании к поэме он написал: «Осенний вечер и глухой лес внушили мне воспроизвести в шутливых стихах самое значительное из того, что до сих пор случилось со мною в жизни.

---

<sup>1</sup> Кравченко В.В. Владимир Соловьев и София. М., 2006. С. 124.

Два дня воспоминания и созвучия неудержимо поднимались в моем сознании, и на третий день была готова эта маленькая автобиография, которая понравилась некоторым поэтам и некоторым дамам»<sup>1</sup>.

Самой удивительной чертой поэзии Соловьева является ее стиливая неоднозначность. Зачастую философ-поэт самые глубокие и важные для него идеи проговаривает в юмористическом ключе с использованием простонародных, бытовых и ироничных выражений. Это странное сочетание теоретически-высокого и обыденно-низменного поражало уже современников поэта. Сложность понимания и тем более перевода, например поэмы «Три свидания», состоит в уникальном сочетании шутливых описаний мелких бытовых подробностей и глубочайших мистических переживаний.

Поэтическое творчество Соловьева невозможно представить без его переводческой деятельности. Известны поэтические переводы Соловьева античных авторов (Платона и Вергилия), а также ренессансных поэтов (Данте, Петрарка). Свободно владея древними языками (древнегреческим, латинским, древнееврейским), русский поэт прекрасно знал и современные языки — французский, немецкий, английский, итальянский, польский и хорватский, потому легко переводил и интерпретировал зарубежных поэтов.

Своим главным учителем в философии и поэзии Соловьев, скорее всего, считал Платона, и перевод его стихотворения («На звезды глядишь ты, звезда моя светлая!») является одним из лучших стихотворений раннего периода его творчества.

Считая немецкий язык наиболее «приспособленным» к философии, Соловьев и в поэзии отдавал дань немецким поэтам. Большая часть поэтических переводов русского философа-поэта отражает его восхищение стихами Г. Гейне, Ф. Шиллера, В. Гете. В сборниках поэзии Соловьева можно обнаружить пе-

---

<sup>1</sup> Соловьев В.С. «Неподвижно лишь солнце любви...». С. 124.



реводы шести стихотворений Гейне. Об одном из них, «Ночном плавании. Из “Романцero”» («Nachtfahrt»), Соловьев писал М. М. Стасюлевичу, что это одно из наименее переводившихся стихотворений Гейне<sup>1</sup>.

Свои переводы Соловьев публиковал в известных журналах – «Вестнике Европы», «Русском обозрении», «Книжках “Недели”» и других. Иногда он брался за те стихи, которые уже до него переводились известными профессиональными переводчиками: Н. И. Гольц-Миллером, Плещеевым, Добролюбовым, Михайловым. Однако в собственных переводах Соловьев всегда подчеркивал ту философскую идею или то особое настроение, которые были так или иначе созвучны его собственным размышлениям и переживаниям. Характерно, что В. В. Розанов, упоминая о наиболее удачных лирических стихах Соловьева, называет «Умные звезды» – стихотворение, которое, по существу, является переводом из Гейне («Die Sterne»).

Одним из важнейших образов – образ Софии-Афродиты – появляется в стихах Соловьева, которые оказываются переводом из Гейне. Не случайно в названии перевода Соловьева появляется фраза «якобы из Гейне»: тем самым подчеркивается, что основная идея и переживание русского философа-поэта-мистика носят глубоко интимный характер. Сравним оригинал Гейне и перевод Соловьева.

Wie die Wellenschaum geborene  
Strahlt mein Lieb im Schonheistsglanz  
Denn sie ist das auser korene.  
Herz, Mein Herz, du vielgeduldiges,  
Grolle nicht ob dem Verrat;  
Trag es, trag es, und entschuldig es,  
Was die holde Torin tat.

*H. Heine*

---

<sup>1</sup> Соловьев В.С. «Неподвижно лишь солнце любви...» М., 1990. С. 269.

*Якобы из Гейне*

Как из пены волн рожденная,  
Вся красой просветлена,  
Ты – невеста обрученная,  
Ты чужому отдана.  
Сердце, сердце всескорбящее,  
Не ропщи ты на обман.  
Все снесешь с любовью вящею,  
Чистокровнейший болван!

*В. С. Соловьев*

Первая строфа – точный русский перевод с немецкого – «Как из пенящихся волн рожденная», и «Невеста чужого человека». Во второй же строфе Соловьев несколько изменяет смысловый контекст оригинала. Так, эпитет «vielgeduldiges» – «многотерпеливый» он заменяет эпитетом «всескорбящий». Третья строка оригинала по-русски должна звучать так: «Все сносишь и прощаешь». Соловьев же дополняет выносливость сердца образом «вящей любви».

Также из немецкой поэзии Соловьев перевел четвертую строфу стихотворения Шиллера «Слова веры» («Die Wörter des Glaubens»), назвав свое стихотворение по первой строке оригинала: «Колеблется воля людей, что волна».

Die Wörter des Glaubens  
Und ein Gott ist, ein heilliger Wille lebt,  
Wie auch der menschliche wanke;  
Hoch uber der Zeit und dem Raumewebt  
Lebendig der hochste Gedanke,  
Und ob alles in ewigem Wechsel Kreist,  
Es beharret im. Wechsel ein ruhiger Geist.

*F. Schiller*

Колеблется воля людей, что волна,  
Но есть неизменная воля святая!  
Превыше времен и пространства – одна  
Красотою сияет идея живая.  
И в бурном волненье один недвижим,  
Дух вечный движет покоем своим.

*В. С. Соловьев*

В 1877 г. именно эти стихи он написал в записную книжку семилетнему Ване Лапшину (впоследствии известному философу И. И. Лапшину) вместе со следующими словами: «Милый Ваня! Так как твой отец хочет, чтобы я написал тебе что-нибудь назидательное, и так как я не знаю, какие будут твои пути в будущем, то я могу указать тебе только такую истину, которая обязательна для всех людей и на всех путях»<sup>1</sup>.

Отрывок из монолога Фауста (Сцена первая. Ночь) Гете Соловьев перевел как стихотворение, назвав его по первой строке «Природа с красоты своей».

Природа с красоты своей  
Покрова снять не позволяет,  
И ты машинами не вынудишь у ней,  
Чего твой дух не угадает.

Насколько удачен перевод Соловьева, мы можем выяснить, сравнив его с переводом Н. Холодковского:

При свете дня покрыта тайна мглой,  
Природа свой покров не снимет перед нами;  
Увы, чего не мог постигнуть ты душой,  
Не объяснить тебе винтом и рычагами!

На наш взгляд, перевод Соловьева, возможно, и более далекий от оригинала по размеру и ритмике, является более емким, поэтическим и афористичным.

Завершая разговор о переводах немецких поэтов, вспомним, что свое программное стихотворение, в котором Соловьев кратко изложил учение о Вечной Женственности, он назвал по-немецки – «Das Ewig Weibliche» (Вечная Женственность). В письме от 13 сентября 1874 г. к своему другу, князю Д. Н. Цертелеву Соловьев писал: «...должен признать и ту печальную истину, что это Ewig-Weibliche, несмотря на свою очевидную несостоятельность, тем не менее, по какой-то фатальной необхо-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 392.

димости, *ziecht uns an* с силой непреодолимою»<sup>1</sup>. Эта игра слов показывает, что Соловьев глубоко и внимательно читал Гете в оригинале и творчески переосмысливал идеи гениального немецкого поэта-философа. В «Фаусте» Гете в финальном стихе песни мистического хора: «*ziecht uns hinan*» – «возносит ввысь». В шуточной фразе Соловьева из письма «*ziecht uns an*» означает «влечет нас к себе».

Можно проследить особенности поэзии Соловьева и в его переводах англоязычных поэтов. В 1875 г. он отправился в Лондон, чтобы работать там в библиотеке Британского музея. Долгое пребывание в Англии и исследования материалов на английском языке не могли не найти отражения в его творчестве. Известны два перевода Соловьева англоязычных поэтов: А. Теннисона и Г. Лонгфелло. В комментарии к изданию сборника Соловьева «Неподвижно лишь солнце любви» (М., 1991) указано, что стихотворение «Все память возвратить готова» представляет собой перевод «Золотой легенды» Лонгфелло, посланный Я. Н. Колубовскому в 1891 г. и впервые напечатанный в «Русском обозрении» в то же время. Но среди произведений Лонгфелло стихотворения с таким названием не встречается – только поэма «Золотая легенда». Очевидно, что речь идет о переводе небольшого фрагмента поэмы в качестве отдельного стихотворения.

Для того, чтобы определить специфику соловьевских переводов с английского, рассмотрим его перевод стихотворения А. Теннисона. Впервые стихотворение «Когда, весь черный и немой» было опубликовано в книге «Путь-дорога: Научно-литературный сборник в пользу общества для вспомоществования нуждающимся переселенцам» (СПб., 1893) под заголовком «Предсмертное стихотворение Теннисона». Об английском названии этого произведения ничего не было сказано. У самого Теннисона нет произведения с таким заглавием. Но по тематике

---

<sup>1</sup> Там же. С. 206.

стихотворение, скорее всего, принадлежит ему. Очевидно, Соловьев переложил следующее сочинение Теннисона:

*Song: A spirit haunts*

A spirit haunts the year's last hours  
Dwelling amid these yellowing bowers.  
To himself he talks.  
For at eventide, listening earnestly,  
At his work you may hear him sob and sigh  
In the walks;  
Earthward he bowseth the heavy stalks  
Of the moldering flowers.  
Over its grave i' the earth so chilly;  
Heavily hangs the hollyhock,  
Heavily hangs the tiger-lily.  
The air is damp, and hush'd, and close  
As a sick man's room when he taketh repose  
An hour before death;  
My very heart faints and my whole soul grieves  
Ath the moist rich smell of the rotting leaves,  
And the breath  
Of the fading edges of box beneath,  
And the year's last rose.  
Heavily hangs the broad sunflower  
Over its grave i' the earth so chilly;  
Heavily hangs the hollyhock,  
Heavily hangs the tiger-lily.  
Heavily hangs the broad sunflower

*В. С. Соловьев*

Когда, весь черный и немой,  
Ты не зови меня домой,  
Безмолвный голос мертвецов!  
О, не зови меня туда,  
Где свет дневной так одинок.  
Вон за звездой зажглась звезда,  
Их путь безбрежен и высок:  
Туда – в сверкающий поток,  
В заветный час последних снов  
Нисходит час желанных снов,  
Влеку меня, безмолвный зов.

Очевидно, что Соловьев не воспроизводит текст дословно, а передает лишь общее настроение и духовный смысл данного стихотворения. Это позднее стихотворение явно перекликается с другим, более известным и знаковым произведением поэта, написанным в последний год своей жизни, в 1900 г. Мы имеем в виду «Les Revenants» (фр. – «Призраки»).

Тайною тропинкою, скорбною и милою,  
Вы к душе пробрались, и – спасибо вам!  
Сладко мне приблизиться памятью унылою  
К смерти занавешенным, тихим берегам.

Таким образом, можно сделать общий вывод о том, что вольные переводы Соловьева с английского, как и с немецкого, являются, по сути, его «переключкой» с другими поэтами, которые испытали сходные переживания и интересовались теми же проблемами, что и русский философ-поэт. Правда, как мы можем отметить, к немецким оригиналам Соловьев все же текстually ближе, нежели к англоязычным.

Однако в целом можно утверждать, что Соловьев никогда не ставил перед собой задачу создать точный, адекватный или эквивалентный перевод. Для него стихосложение было не профессией, а разновидностью постоянной духовной работы, своеобразным освоением интересовавших его текстов. Зачастую перевод оказывался духовным диалогом с единомышленниками, к какому бы времени или народу они ни принадлежали.

*А. И. Бродский*

## ЛЕВ ТОЛСТОЙ: РЕЛИГИОЗНОЕ УЧЕНИЕ И ХУДОЖЕСТВЕННЫЙ МЕТОД

Л. Н. Толстой вошел в историю не только как великий писатель, но и как великий религиозный мыслитель и моралист. В конце 1870-х гг., после пережитого духовного кризиса, он выступил с религиозно-этическим учением, которое изложил в

многочисленных философско-публицистических произведениях: «Исповедь» (1879), «В чем моя вера» (1884), «О жизни» (1887), «Царство Божие внутри вас» (1893), «Христианское учение» (1897), «Путь жизни» (1910) и др. Писатель подверг критике традиционное христианское богословие, сделал свой сводный перевод четырех евангелий и развил собственное понимание христианства, согласно которому евангельское учение является наиболее полным выражением простых нравственных истин, составляющих ядро всех мировых религий.

Этическая теория, представленная в сочинениях Толстого, — уникальное явление не только русской, но и мировой культуры. Ее уникальность заключается, прежде всего, в ее беспрецедентном радикализме. Этика Толстого отвергала все формы общественной жизни, обесценивала любую социальную деятельность, избличала в лицемерии все идеалы культурного развития. Само течение истории было объявлено яснополянским мыслителем результатом недолжного состояния человеческого духа. Можно сказать, что европейскую моралистическую традицию Толстой довел до ее высшего выражения и логического конца.

Разумеется, на взгляды Толстого оказало влияние множество различных учений. Среди них следует упомянуть критику цивилизации Ж.-Ж. Руссо, апологию природы американского мыслителя Г. Торо, моральную философию И. Канта и А. Шопенгауэра, некоторые восточные религии, в частности буддизм. Однако писатель никогда и ничего не заимствовал, а у мыслителей прошлого искал лишь подтверждение идеям, к которым приходил совершенно самостоятельно. К науке и метафизике Толстой относился скептически, считая, что только в нравственной сфере возможно достоверное знание.

Хотя сам Толстой свидетельствует, что в конце 70-х — начале 80-х гг. у него произошел нравственный и религиозный переворот, который не только в корне изменил его личность, но и придал иной характер всей его писательской деятельности, нельзя не заметить, что ряд основных философских идей прохо-

дит через все творчество Толстого. И уже в романе «Война и мир», где мы встречаемся со строго продуманной и развитой философией истории, легко обнаружить основные мотивы будущей проповеди.

В центре внимания писателя – вопрос о роли личности и народных масс в истории и тесно связанные с ним вопросы о причинности и целесообразности исторического действия, о свободе и необходимости. Утверждая идею исторической необходимости, которая выражается как неподвластное никаким историческим личностям и сознательным целям стихийное движение масс, Толстой не устраняет свободы в границах индивидуального действия и целеполагания. Стихийно и бессознательно складывается лишь исторический результат, ибо историческое событие есть равнодействующая разнонаправленных волей, историческая необходимость складывается из бесконечно малых моментов свобод. Ход истории, утверждается в «Войне и мире», «зависит от совпадения многих произволов людей, участвующих в этих событиях»<sup>1</sup>. А в результате он не зависит ни от кого конкретно и не отвечает ничьим интересам.

Современники Толстого часто указывали на логическое противоречие в его философии истории. С одной стороны, писатель говорит о том, что от личности в истории ничего не зависит и все происходит стихийно, само собой. С другой стороны, он морализирует по поводу исторического процесса, говорит об ответственности человека за то, что происходит вокруг него, и ставит в вину тому же Наполеону гибель миллионов людей. Н. К. Михайловский, например, с изумлением отмечал, что в исторической концепции Толстого «приходится осуждать то, что в данную минуту не может не существовать. Как тут быть? Это противоречие известно с очень давних пор, и много умных и глупых, ученых и неученых голов билось над его разрешением»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Толстой Л.Н. Война и мир // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: в 90 т. Т. 11. М.; Л., 1940. С. 219.



ем»<sup>1</sup>. В действительности у Толстого никакого противоречия нет. В истории все действительно происходит стихийно, а люди, становясь звеном в бесконечной цепочке причинно-следственных связей, лишь выполняют роли, предписанные им ходом исторической драмы. Но роли свои люди выбирают сами, они – результат свободно принятых нами решений. А вне этих ролей никакой «исторической драмы» не сложилось бы. И в этом смысле человек несет моральную ответственность за выбранную им роль и все, что с ней связано.

Учение об исторической необходимости и свободе лежит в основе толстовской теории личности. Для Толстого бок о бок существуют как бы два мира: мир *духовный* (свободный) и мир *внешний* (зависимый), *внутренняя жизнь* и жизнь *общественная*, жизнь в безвременной точке и жизнь во времени. «Есть две стороны жизни в каждом человеке, – пишет Толстой в “Войне и мире”. – Жизнь личная, которая тем более свободна, чем отвлеченнее ее интересы, и жизнь стихийная, роевая, где человек неизбежно исполняет предписанные ему законы. Человек сознательно живет для себя, но служит бессознательно орудием для достижения исторических общечеловеческих целей»<sup>2</sup>. Это учение о внешней и внутренней жизни стало основой всего мировоззрения писателя. Причем со временем к внешней жизни он стал относить все формы общественного бытия людей: государство, экономику, культуру, церковь. Здесь нет места свободе и нравственности, каждое событие предопределено предшествующими событиями и каждый поступок есть лишь звено в цепочке безразличных к добру и злу причинно-следственных связей. Поэтому зло из внешней жизни неустранимо. Человек может только вообще отказаться от участия во внешней жизни во имя жизни внутренней. Только здесь он обретает свободу и может жить по законам добра.

---

<sup>1</sup> Михайловский Н.К. Десница и шуйца гр. Л. Н. Толстого // Михайловский Н.К. Литературно-критические статьи. М., 1957. С. 63.

<sup>2</sup> Толстой Л.Н. Война и мир. С. 6.

Из этой концепции истории и личности вытекали необходимость отказаться от противления человека историческим судьбам и требование пойти по пути личного самосовершенствования. Возможно лишь самосовершенствование, или усовершенствование каждого человека в отдельности, но не человечества; надо, чтобы каждый сам искал «вечный нравственный закон», написанный в его душе, коллективный же прогресс невозможен. «Закон прогресса или совершенствования, — писал Толстой в статье “Прогресс и определение образования”, опубликованной еще до романа “Война и мир”, — написан в душе каждого человека и только вследствие заблуждения переносится на историю. Оставаясь личным, этот закон плодотворен и доступен каждому, перенесенный же на историю, он делается праздною болтовней, ведущей к оправданию каждой бессмыслицы и фатализма»<sup>1</sup>. Знаменитый принцип позднейшей толстовской проповеди — непротивление злу насилеи — является частным, хотя и важнейшим моментом проповеди неучастия во внешних делах.

Одним из самых страшных порождений «внешних дел» Толстой считал государство. Государство как бы концентрирует в себе все зло общественной, коллективной жизни. Государство не только творит самые жестокие преступления, но и снимает с человека всякую нравственную ответственность. «Через государственное устройство, в котором, как в сплетенной из прутьев корзине, все концы так спрятаны, что нельзя найти их, ответственность в совершаемых преступлениях так скрывается от людей, что люди, совершая самые ужасные дела, не видят своей ответственности в них... Одни потребовали, другие решили, третьи подтвердили, четвертые предложили, пятые доложили, шестые предписали, седьмые исполнили... Убьют, повесят, засекут женщин, стариков, невинных, и никто не виноват»<sup>2</sup>. Поэтому

---

<sup>1</sup> Толстой Л.Н. Прогресс и определение образования // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: в 90 т. Т. 8. М.; Л., 1936. С. 333.

<sup>2</sup> Толстой Л.Н. Царство Божие внутри вас // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: в 90 т. Т. 28. М.; Л., 1957. С. 157.

согласно позднейшей толстовской проповеди всякое действие, поддерживающее государство, будь то служба в армии или уплата налогов, должна расцениваться как грех.

Почему же люди участвуют в общественной, внешней жизни, которая от них не зависит, не имеет никакого отношения к их подлинным интересам и по сути своей безнравственна? Причину этого Толстой видел в том, что люди живут в плену иллюзий, заблуждений, порождаемых т. н. «общественным мнением». «Положение христианского человечества со своими тюрьмами, каторгами, виселицами, со своими фабриками, скоплениями капиталов, со своими податями, церквями, кабаками, домами терпимости, все растущими вооружениями и миллионами одуренных людей, готовых, как цепные собаки, броситься на тех, на кого их натравят хозяева... есть прежде всего произведение общественного мнения»<sup>1</sup>. Причем к механизмам формирования этого общественного мнения писатель относил практически все проявления человеческой культуры, включая науку, религию и философию, которые, по его мнению, только и делают, что оправдывают недолжное состояние мира и безнравственную жизнь. Толстовская критика культуры в последние годы жизни писателя приобрела беспрецедентный по своему радикализму характер. Согласно Толстому, не нужно ничего: ни науки, ни церкви, ни философии, ни медицины. «Уткнуться в атомы и силы» для него то же самое, что «уткнуться в Иверскую и мощи». Наука, религия и философия являются суевериями, причина которых в том, что «люди без проверки своим разумом принимают за несомненное то, что передается им за таковое другими людьми»<sup>2</sup>. Будучи порождениями общественной жизни, наука, религия и философия имеют целью оправдать ее устройство.

Но вернемся к началам толстовской философии. Следует заметить, что, разделяя жизнь человека на *жизнь внешнюю* и

---

<sup>1</sup> Там же. С. 250

<sup>2</sup> Толстой Л.Н. На каждый день // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: в 90 т. Т. 43. М.; Л., 1929. С. 226.

жизнь внутреннюю, Толстой делал то же, что и Кант, относивший человека к двум мирам: феноменальному и ноуменальному. Не случайно писатель основательно штудировал Канта в период написания «Войны и мира» и называл кенигсбергского мыслителя «великим религиозным учителем». Подобно Канту, Толстой настаивал на невыводимости морали из эмпирической реальности, на ее выключенности из цепи причинно-следственных связей, считая, что это не противоречит идее всеобщей связи явлений, так как человек причастен не только к миру явлений, но и к миру вещей в себе, к миру интеллигибельному. Однако Кант полагал, что феноменальный и ноуменальный миры не могут проникать друг в друга и поэтому морализаторское отношение к истории недопустимо. «Историю человеческого рода в целом можно рассматривать как выполнение тайного плана природы»<sup>1</sup>, который осуществляется помимо нравственных намерений людей. Толстой же не только морализировал по поводу исторического процесса, но искренне верил, что этот процесс можно и должно остановить. Согласно Толстому, евангельские заповеди имеют отношение не только к личной, но и к общественной жизни: в результате некой нравственной революции, которая выразится в отказе от участия в «делах внешних и коллективных», людям удастся прекратить ход истории. Сама история косвенно способствует этому, доводя человеческие страдания до крайнего предела. «Жизнь, продолжая развиваться и усложняться в прежнем направлении, — пишет Толстой, — усиливает противоречия и страдания людей, приводит их к тому последнему пределу, дальше которого идти нельзя»<sup>2</sup>. Но источником установления на земле царства добра и справедливости явится не история, не развитие социальных институтов и общественных учреждений, не культура и образование, а нравственная инициатива, подвижничество отдельных людей.

---

<sup>1</sup> Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане // Кант И. Сочинения: в 6 т. Т. 6. М., 1966. С. 18.

<sup>2</sup> Толстой Л.Н. Царство Божие внутри вас. С.130.

Выходило, что внутренняя жизнь может активно вторгаться во внешнюю и «фатальный ход истории» не так уж фатален. Разумеется, допустить подобное можно, лишь признав внешнюю жизнь чем-то нереальным. И Толстой действительно был склонен считать всю внешнюю жизнь ложью, иллюзией, чем-то вроде покрыва Майи в индийской философии. Кантовский критцизм Толстой переосмыслил в духе иллюзионизма и верил, что стоит только людям отказаться от иллюзий и познать истину, как осуществится то блаженное состояние, которое в евангелиях именуется царством Божиим.

Итак, внешняя, или общественная, жизнь есть иллюзия. Что же тогда представляет собой подлинная, внутренняя жизнь? Прежде всего, это жизнь вне пространства и времени. «Жизнь моя, — пишет Толстой, — проявляется во времени, пространстве. Но это только проявления ее. Сама же жизнь, создаваемая мною, вне времени и пространства... Все пространственно и временное — призрачно»<sup>1</sup>. Находясь вне пространства и времени, внутренняя жизнь является внеиндивидуальной. Внутренняя жизнь есть жизнь вообще, жизнь рода человеческого, и каждый из нас в отдельности есть лишь видимое проявление этой общей жизни. «Удивительно, — записывает Толстой в своем дневнике, — как мы привыкли к иллюзии своей особенности, отдельности от мира. Но когда поймешь эту иллюзию, то удивляешься, как можно не видеть того, что мы не часть целого, а лишь временное и пространственное проявление чего-то невременного и непространственного»<sup>2</sup>.

Такие взгляды на человека соответствовали художественному методу писателя. Историки литературы не раз отмечали, что для художественного метода Толстого характерен отказ от принципа «типажности», т. е. стремления описать различные

---

<sup>1</sup> Толстой Л.Н. О жизни // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: в 90 т. Т. 26. М.; Л., 1936. С. 400.

<sup>2</sup> Толстой Л.Н. Дневник 1897 г. // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: в 90 т. Т. 53. М.; Л., 1953. С. 150.

социальные и психологические типы людей с заданными свойствами, чем обычно занималась литература XIX в. Герои романов Толстого изменчивы, подвижны и не имеют однозначных «опознавательных характеристик». «В дотолстовском романе считалось высшим достижением, если решительно все, что сообщалось о герое, определяло его характер, — отмечала, например, Л. Я. Гинзбург. — Это было лучшей похвалой писателю. Но герой Толстого — больше, чем характер. То есть он действует не только как характер, но и как тот, в ком проявляются, через кого *познаются законы и формы общей жизни*» (курсив мой. — А.Б.)<sup>1</sup>. Свою задачу писатель видел не в том, чтобы описать те или иные типы людей и характеров, а скорее в том, чтобы понять *общие для всех людей законы душевной жизни*.

В этой «подлинной жизни» люди едины не только друг с другом, но и с животными. В своих произведениях Толстой неоднократно описывал переживания животных как совершенно идентичные переживаниям людей. Достаточно вспомнить мерина из «Холстомера» или затравленного волка из «Войны и мира». А писатель Д. С. Мережковский некогда заметил почти текстуальное совпадение описания только что забитой коровы в проповедующей вегетарианство статье «Первая ступень» и описания лежащей на столе железнодорожной казармы мертвой Анны Карениной<sup>2</sup>. В конце концов, принципиального различия между коровой и Анной нет. Есть лишь различные проявления некоего вневременного и внепространственного начала.

Эта вневличная, вневременная и внепространственная *жизнь*, которая являлась главным объектом художественного анализа Толстого, одновременно является и Богом толстовской религии. «Знать Бога и жить — одно и то же. Бог есть жизнь», — такими словами описывает Толстой в «Исповеди» итог своих поисков смысла жизни<sup>3</sup>. Толстой категорически выступал против

---

<sup>1</sup> Гинзбург Л.Я. О психологической прозе. Л., 1971. С. 382.

<sup>2</sup> Мережковский Д.С. Л. Толстой и Достоевский. М., 2000. С. 123.

<sup>3</sup> Толстой Л.Н. Исповедь // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: в 90 т. Т. 23. М.;

какого-либо антропоморфного понимания Бога. Представление о Боге как о некоей особой личности порождает отношение к нему как к некому хозяину, воле которого мы должны повиноваться. В действительности же Бог не есть нечто отличное от нас самих, а является ядром, основой нашего собственного существования. Впрочем, сказанное не означает, что Толстой придерживался пантеизма, для которого характерно отождествление Бога с природой, универсумом или безразличной к добру и злу мировой необходимостью. Бог религии Толстого – это часть универсума, часть любящая, страдающая и желающая только добра.

Именно такое понимание Бога, по мнению Толстого, проповедовал Иисус Христос. Но величайшей ложью является учение о божественной природе самого Христа. Это учение, а также связанные с ним представления о первородном грехе, троице, благодати, таинствах и т. п., придуманы церковью для того, чтобы обосновать свою власть над людьми, чтобы убедить людей, будто они не могут самостоятельно достигнуть того же нравственного совершенства, каким обладал Христос, и нуждаются в посредниках и начальниках. Другой стороной ложного учения о божественности Христа является обрядоверие и идолопоклонство. Говоря о русской церкви, Толстой писал: «Внутреннее народу этих чуждых ему, отжитых и не имеющих уже никакого смысла для людей нашего времени формул византийского духовенства... составляет одну часть деятельности русской церкви; другую часть ее деятельности составляет поддержание идолопоклонства в самом прямом смысле этого слова: почитания святых мощей, икон, принесения им жертв и ожидания от них исполнения желаний»<sup>1</sup>.

В действительности, полагал Толстой, смысл евангельского учения как раз и состоит в том, что люди могут самостоятельно, без всяких посредников, не прибегая ни к каким идолам и ма-

---

Л., 1957. С. 58.

<sup>1</sup> Толстой Л.Н. Царство Божие внутри вас. С. 134.

гии, жить той жизнью, примером которой являлась жизнь *человека* Иисуса Христа. Иисус был человеком и только человеком. Сыном Божиим он называл себя только в том смысле, в каком мы все называем себя детьми Божиими. Но жизнь его представляла собой жизнь в полной слитности с Божеством. И такая жизнь может быть доступна каждому из нас.

В свете подобного понимания Бога по-новому в учении Толстого раскрывается содержание таких категорий христианства, как «вечная жизнь», «царство небесное», «загробное существование». Толстовскую эсхатологию можно с полным основанием отнести к так называемой «презентной», или «актуальной», эсхатологии. В отличие от традиционной, апокалиптической, эсхатологии, «презентная» эсхатология утверждает, что воскресение и суд не предстоят в будущем, а совершаются в каждом верующем *сейчас*, в настоящем: принимающие Христа становятся причастными спасению и вечной жизни, а отвергающие остаются частью враждебного Богу мира. Подобная эсхатология, элементы которой находят уже в евангелии от Иоанна, была весьма характерна для богословия XX в. Нельзя рассчитывать на вхождение в царство Божие после смерти, ибо «после» нашего времени никакого времени нет. Царство Божие находится вне времени, в вечности, и, следовательно, доступно человеку в каждый момент его существования в «реальном настоящем». Согласно Толстому, Христос никогда не утверждал ни личного воскресения, ни бессмертия души. Нашей временной и конечной жизни он противопоставлял не будущее загробное существование, а жизнь общую, связанную с жизнью всего человечества. Кто исполняет заповеди Христа, тот «переносится» в Сына человеческого и таким образом становится вечным, не подлежащим смерти. Бессмертие достигается не в будущем, а в каждый бесконечно малый момент настоящего, и бессмертна не отдельная личность, а мировая жизнь. «В том, что моя личная жизнь погибает, — пишет Толстой, — а жизнь всего мира по воле Отца не погибает, и что одно только слияние с ней дает



возможность спасения, в этом я уже не могу усомниться. Но это так мало в сравнении с возвышенными религиозными верованиями в личную будущую жизнь! Хоть мало, но верно»<sup>1</sup>.

Религия, по мнению Толстого, определяет этику. В 1893 г. он получил письмо от профессора философии Берлинского университета, атеиста Георга фон Гижиджко, который предложил писателю ответить на два вопроса: 1) что он понимает под словом «религия» и 2) считает ли он возможным существование не зависимой от религии морали. Толстой ответил, что религия, по его мнению, это не вера в сверхъестественное, а всякое миропонимание, отвечающее на вопрос: зачем я живу и какое мое отношение к окружающему меня бесконечному миру? И вне такого миропонимания никакой морали не может существовать. В своем ответе немецкому профессору, а также в работе «Царство Божие внутри вас», Толстой выделяет три типа религиозного отношения человека к миру.

Первое отношение, которое Толстой называет «первобытным», так как оно присуще людям, стоящим на самой низкой ступени развития, состоит в том, что человек признает себя самодовлеющим существом, живущим в мире для приобретения в нем наибольшего возможного личного блага, независимо от того, насколько страдает от этого благо других существ. К этике, опирающейся на такой вид отношения к миру, Толстой относит как эпикурейство, где все направлено на получение наивысшего земного блаженства, так и те формы религиозной этики (прежде всего мусульманской и церковно-христианской), которые во главу угла ставят учение о загробном воздаянии, учение об аде и рае. Различие между эпикурейством и «безнравственным учением об аде и рае», по Толстому, незначительное: первое жаждет блаженства на этом свете, второе – на том. И то, и другое миропонимание является эгоистическим. И в этическом плане ате-

---

<sup>1</sup> Толстой Л.Н. В чем моя вера // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: в 90 т. Т. 23. С. 400.

ист, совершающий доброе дело из любви или сострадания к ближнему, всегда выше верующего, совершающего то же самое из страха перед адом.

Второе отношение, которое Толстой называет языческим, состоит в том, что значение жизни признается не в благе одной отдельной личности, а в благе известной совокупности личностей: семьи, рода, народа, государства. Это отношение к жизни проповедовалось Аристотелем, являлось основой древнеримской этики, этики иудаизма, этики Китая и Японии, а также проповедуется современным «государственным христианством». При всем кажущемся отличии от первобытной этики, этика общественная является все тем же эгоизмом, только перенесенным с индивида на группу, к которой этот индивид принадлежит.

Что же представляет собой третье, христианское отношение человека к миру? Современные «коммунисты и позитивисты», говорит Толстой, считают, что третье отношение к миру должно состоять в переносе любви, которую мы испытываем к своей семье или к своему народу, на все человечество. Но возможен ли такой перенос? По мнению Толстого, он невозможен, во-первых, потому, что мы не знаем ни что такое человечество, ни каковы его границы; во-вторых, потому, что для такой любви нет мотивов. Человечество — это фикция. И третья форма этики, форма, которую проповедовал Иисус Христос, заключается не в том, чтобы любить «человечество», а в том, чтобы любить Бога. И служить надо не людям, а только Богу. «Христианская любовь вытекает только из христианского жизнепонимания, по которому смысл жизни состоит в любви и служении Богу... Человек божеского жизнепонимания признает жизнь уже не в своей личности и не в совокупности личностей (в семье, роде, народе, отечестве или государстве), а в источнике вечной, неумирающей жизни — в Боге; и для исполнения воли Бога жертвует и своим личным, и семейным, и общественным благом»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Толстой Л.Н. Царство Божие внутри вас. С. 139.

Каким же образом может человек достичь сознания своей слитности с источником мировой жизни? Какие пути ведут нас к спасению? В первый период своей проповеднической деятельности (до 1890-х гг.) Толстой видел путь к спасению в опрощении, сближении с природой, в физическом труде. Такой жизнью живут русские крестьяне, которые, по мнению писателя, настолько не ощущают себя изолированными индивидами, что даже не боятся смерти (об этом Толстой писал уже в раннем рассказе «Три смерти»). Однако в последние годы своей жизни Толстой отказывается от идеализации природы, земледельческого быта и в особенности от абсолютизации роли труда. Теперь он убеждает своих последователей: «Я думал и думаю, что работа... грех, но что идеал Христа, как и в брачном вопросе, состоит в том, чтобы не жать, не сеять, и что работа как добродетель, le travail как то считается в Европе и у нас трудолюбивыми мужиками, есть величайший и злейший соблазн»<sup>1</sup>. Таким образом, в конце жизни Толстой начинает отвергать не только историю, политику, культуру, но и труд, семью, деторождение, саму природу. Что же тогда представляет собой «христианская жизнь»? Толстой приходит к выводу, что христианский идеал жизни лучше всего обозначить таким понятием, как «нирвана». «Я чувствую, — пишет он, — она (нирвана. — А.Б.) гораздо интереснее, чем жизнь, но я согласен, я ничего не придумую другого, как то, что нирвана — ничто. Я стою только за одно: за религиозное уважение, ужас к этой нирване»<sup>2</sup>.

Итак, нирвана интереснее жизни, хотя она и ничто... Метод рассуждения Толстого можно назвать *отрицательным*, или *апофатическим*. Древнее апофатическое богословие утверждало, что мы можем постигнуть Бога лишь через отрицание, лишь указывая на то, что *не* есть Бог, что *не* является его атрибутом.

---

<sup>1</sup> Толстой Л.Н. Письмо П. И. Бирюкову и Е. И. Попову от 24 августа 1890 г. // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: в 90 т. Т. 65. М.; Л., 1953. С. 148.

<sup>2</sup> Толстой Л.Н. Письмо А. А. Фету от 30 января 1873 г. // Толстой Л.Н. Полн. собр. соч.: в 90 т. Т. 62. М.; Л., 1953. С. 7.

В результате Бог открывается нам как божественный мрак или небытие. Подобная логика характерна и для этических рассуждений Толстого. Согласно Толстому, давая положительное определение добру, мы тем самым кладем предел нашему совершенствованию. Поэтому заповеди Христа – «все отрицательные, и показывают только то, чего на известной степени развития человечества люди могут уже не делать. Заповеди эти суть как бы заметки на бесконечном пути совершенства»<sup>1</sup>. В свое время Н. Ф. Федоров справедливо заметил, что, опираясь на толстовское учение, «можно будет сказать, что не есть добро, в чем нет добра, но нельзя будет сказать, что оно есть, в чем состоит добро. Отрицательно определить добро мы можем, а дать ему положительное определение, по Толстому, нельзя»<sup>2</sup>. Толстой, стремясь последовательно соблюдать принцип автономии морали и не желая отождествлять добро с какими-либо явлениями внешнего мира, приходит к выводу, что добро неопределимо, что нам оно открывается как небытие и что нравственным идеалом для человека должно быть состояние нирваны.

Эти рассуждения подводят к главной проблеме почти всех размышлений писателя – проблеме смерти. Смерть – одна из центральных тем творчества Толстого. Ю. Н. Тынянов даже утверждал, что страх смерти в России выдумали Толстой и Тургенев. Сказано это было, конечно, в шутку. Но нельзя не заметить, что до Толстого никто в России так много не писал об умирании и смерти и никто так не нагнетал ужас перед небытием, как яснополянский мыслитель. Сам Толстой утверждал, что именно мысли о смерти привели его к пониманию абсурдности жизни, бессмысленности всех человеческих устремлений и заставили стать на путь богоискательства. Какого же рода утешение Толстой искал в религии? Ответим на этот вопрос, опираясь на один пример.

---

<sup>1</sup> Толстой Л.Н. Царство божие внутри вас. С. 80.

<sup>2</sup> Федоров Н.Ф. Философия общего дела // Федоров Н.Ф. Сочинения. М., 1982. С. 607–608.

Рассказывают, что в некоторых хосписах с пациентами проводят такую процедуру: с помощью гипноза или наркотиков человека вводят в состояние близкое к состоянию умирания, заставляя его как бы пережить смерть. Будто бы после этой процедуры страх смерти у людей исчезает. Однажды пережив свою смерть, человек больше ее не боится. Вспомним, как умирает Андрей Болконский. «Любовь есть Бог, — размышляет он, — и умереть — значит: мне, частице любви, вернуться к общему и вечному источнику». Эти мысли кажутся ему утешительными. Но это только мысли, только «одностороннее личное, умственное — не было очевидности. И было то же беспокойство и неясность». И вот князь Андрей засыпает и видит сон: он пытается запереть дверь, на которую с другой стороны давит что-то ужасное; усилия оказываются тщетными, и что-то входит, и это что-то есть смерть; князь Андрей умирает — и просыпается. «“Да, это была смерть. Я умер — я проснулся. Да, смерть — пробуждение”, — вдруг просветлело в его душе, и завеса, скрывавшая до сих пор неведомое, была приподнята перед его душевным взором. Он почувствовал как бы освобождение прежде связанной в нем силы и ту странную легкость, которая с тех пор не оставляла его»<sup>1</sup>. Таким образом, чтобы избавиться от страха смерти, необходимо пережить смерть еще при жизни. Этого переживания смерти Толстой искал в религии. И он нашел его в образе жизни, который проповедовал Иисус Христос.

Удалось ли самому писателю достичь своего идеала? В литературе не раз отмечалось, что писательский путь Толстого — это путь постепенного творческого угасания. В начале он отказывается от художественного творчества и пишет лишь проповеди и религиозные трактаты. Эти проповеди год от года становятся все суше, все однозначнее и, что самое удивительное, все косноязычнее. Наконец, завершается творческий путь Толстого созданием такого произведения, как «Круг чтения», которое

---

<sup>1</sup> Толстой Л.Н. Война и мир. С. 63–64.

представляет собой набор цитат из сочинений мудрецов всех времен и народов. Здесь Толстого как личности, как писателя и творца уже нет. Остался один безличный «нравственный закон». «Это бесспорное понижение литературного типа, – писал С. Н. Булгаков, – было для него религиозно-аскетическим подвигом, отсечением соблазняющего члена, жертвой Богу»<sup>1</sup>. Уничтожая себя как творческую личность, Толстой сознательно и последовательно осуществлял свой религиозно-нравственный идеал: он уходил в нирвану, в небытие, умирал еще при жизни, надеясь, что когда придет реальная, физическая смерть, она никого уже не застанет...

Учение Толстого приобрело широкую популярность во всем мире. Общины толстовцев были не только в России, но и в Англии, Болгарии, Индии, США. Огромное влияние проповедь толстого оказала на философию ненасилия М. Ганди. Толстовские идеи и аргументы использовались многими философами и моралистами XX века. Однако следует заметить, что сам писатель относился критически ко всем своим последователям. «Я Толстой, а не толстовец», – неоднократно повторял он. Толстой никогда не считал, что он нашел истину и создал законченное учение. Сомнения и постоянный поиск были неотъемлемыми чертами всего его творчества.

*С. Н. Коробкова*

## РЕАЛИСТИЧЕСКАЯ ЭСТЕТИКА М. М. ФИЛИППОВА

Михаил Михайлович Филиппов (1858–1903), выдающийся ученый-энциклопедист и представитель философии реализма, известен также как писатель и литературный критик. Его статьи, посвященные исследованию творчества русских и зарубеж-

---

<sup>1</sup> Булгаков С.Н. Л. Н. Толстой // О религии Л. Н. Толстого. М., 1912. С. 23.

ных писателей, были изданы в сборниках «Мысли о русской литературе» (1965), «Этюды прошлого» (1963) и «Очерки о западной литературе XVIII–XIX вв.» (1985).

Обращаясь к анализу художественных произведений, Филиппов придерживался принципов реалистической эстетики, разработанной им на основе философии реализма. Одним из важнейших принципов этой эстетики являлось требование создавать художественные произведения на основе скрупулезного изучения действительности, интегрирования сложного круга фактов и явлений жизни. Такой метод постижения и изображения действительности русский ученый называл индукцией. Однако, согласно Филиппову, индукция – это не простая логическая операция, предполагающая движение мысли от единичного к общему, а сложное сочетание различных факторов, в результате которого становится понятной необходимость случайного. Таким образом, любое событие или явление действительности, то, что существует в настоящем, необходимо понимать как явление закономерное, обусловленное специфической комбинацией отдельных фактов, того, что произошло в прошлом.

С этой точки зрения «хорошее» художественное произведение должно показывать, из каких «мелочей» складываются реальный тип героя, его судьба, характер, как тот или иной тип связан с действительностью. Важными становятся чувства, переживания, мысли героя в связи с его социальным окружением, природным ландшафтом, бытовыми условиями и т. п. При этом необходимо, полагает Филиппов, добиваться максимально возможной точности описания реакций и механизмов возникновения чувств, для чего писатели должны изучать психологию и физиологию. Истинно художественное произведение позволяет понять, как определенные обстоятельства с неизбежностью порождают определенный тип личности. Характер творчества обуславливается не вкусовыми предпочтениями того или иного автора, а самой действительностью и требованием адекватного отражения исторических, социальных и жизненных процессов с целью про-

гнозирования ближайшей перспективы общественного и культурного развития. Еще Н. А. Добролюбов, разрабатывая метод «реальной критики», настаивал на необходимости выяснять, насколько правдивым является произведение писателя с точки зрения соответствия изображенных в нем картин реальным фактам действительности, какой взгляд на мир вытекает из предложенной автором концепции, отвечает ли он «существенным», или прогрессивным, тенденциям социального развития. Лишь гармоничное единство таланта писателя с прогрессивным мировоззрением, связь знания с искусством, науки с поэзией придает литературе, полагал Добролюбов, воспитательное и познавательное значение, а ее направлению — «гуманистический» характер<sup>1</sup>. С этим тезисом Филиппов был полностью согласен, и его реалистическая эстетика является во многом развитием метода реальной критики Добролюбова.

Наиболее подходящим жанром для создания истинно художественных произведений Филиппов считал роман и повесть, так как они позволяют показать динамику типа, его историю, проследить возможные варианты развития того или иного события. Об этом ученый писал в работе «Красота и правда в искусстве»<sup>2</sup>. Исторический метод, наряду с индуктивным, он определяет как главный в познании действительности.

В другой работе, рассуждая о процессе научного творчества, Филиппов писал: «Только история науки указывает нам истинное значение добытых результатов... Но дело в том, что между усвоением чужой мысли и научным творчеством лежит громадная пропасть; и только проследив тот путь, который привел к решению уравнений высших степеней, мы поймем, почему именно для этого потребовались целые столетия»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> См.: Замалеев А.Ф., Зоц В.А. Добролюбов. Минск, 1983.

<sup>2</sup> Филиппов М.М. Красота и правда в искусстве // Научное обозрение. 1989. № 11. С. 2006–2027.

<sup>3</sup> Филиппов М.М. Курс математики по Серрэ, Фидлеру, Сальмону, Шлемильху, Дюрежу, А.Мейеру и мн. др. Вып. 1. Одесса, 1881. С. 5.



Здесь, как и в ряде других работ, подчеркивается тот факт, что никакая идея, событие или явление не возникают на пустом месте, а проходят долгий путь эволюции. И только проникнув в суть этой эволюции, выяснив закономерности, мы сможем целенаправленно осуществлять собственное свободное творчество. Тот путь, который прошло человечество в постижении действительности в разнообразных формах, отдельный человек проходит в сокращенном формате через усвоение истории – аналогично тому, как в органической эволюции онтогенез представляет собой сокращенную форму филогенеза.

Внимание к истории, историческим фактам – отличительная особенность художественных произведений Филиппова. История как повествование, рассказ – это не вымысел, а реальность, облеченная в художественно-образную форму. Не случайно в названиях произведений Филиппова можно встретить такие пояснения: «Быль прошлого столетия» (подзаголовок повести «Дворянская честь»), «В основу этого рассказа положен исторический факт» (пояснение к рассказу «Прометей»), «Историческую основу этого события можно найти у многих польских и малороссийских летописцев того времени и у позднейших хроникеров» (пояснение в повести «Остап»). Смысл этих пояснений в том, чтобы указать на связь мыслимого с действительным, продукта сознательной деятельности с реальными фактами. «Никакой образ не может иметь значения, если он не находится в сколько-нибудь определенном соответствии с изображаемым предметом»<sup>1</sup>, – писал Филиппов.

Литературные произведения русского ученого и философа составляют небольшой корпус сочинений<sup>2</sup>. Все они являются художественной демонстрацией «работы ума», выполняя функцию «интеллектуальной прививки», т. е. доносят до читателей философские доминанты писателя, чтобы тем самым способство-

---

<sup>1</sup> Филиппов М.М. Красота и правда в искусстве. С. 2016.

<sup>2</sup> Основные художественные произведения Филиппова: «Прометей» (1883), «Остап» (1887), «Осажденный Севастополь» (1889), «Дворянская честь» (1890).

вать их интеллектуальному развитию. По убеждению Филиппова, интеллектуальное развитие – это отдельная форма эволюции человечества, и только прогрессивное движение в этом направлении открывает перспективы для развития общества, государства, личности и культуры. Не случайно художественные произведения Филиппова носят не только социальный, но и методический характер. Здесь нет высокого слога, абстрактного морализаторства, но зато на конкретных примерах объясняются требования социальной и нравственной жизни. Романы и повести Филиппова бесхитроутны с точки зрения художественных приемов, незамысловаты стилистически, но отличаются содержательностью, последовательностью и ясностью изложения. По мысли Филиппова, правдивое изображение жизни и характера героев должно вызвать у читателя соответствующую эмоциональную реакцию, например сопереживание, и затем инициировать их интеллектуальную активность. А совершенствование интеллекта – это и есть механизм прогресса.

Методичность Филиппова заметна уже в его раннем рассказе «Прометей»<sup>1</sup> (1883 г.), особенно при сопоставлении со статьей «Красота и правда в искусстве» (1898 г.), написанной с целью критики эстетизма Л. Н. Толстого. Исходя из реалистической установки о том, что искусство должно отражать действительность, Филиппов задается вопросом о том, каким образом это происходит, какова корреляция художественного образа и действительности. Как известно, Толстой считал, что при построении образа следует опираться на чувство прекрасного и подбирать такие средства выразительности, чтобы произошел эффект чувственного заражения прекрасным. Мысль Филиппова несколько иная: «Искусство не должно украшать природу... Идеализирование действительности состоит не в том, что искусство должно будто бы изображать одних ангелов и героев, но в

---

<sup>1</sup> *Филиппов М.М.* Прометей // Век. Ежемесячный литературный, ученый политический журнал. Год второй, июль-август, 1883. С. 74–82.

том, чтобы и в самой будничной и пошлой жизни найти моменты, способные возбудить серьезные чувства и мысли»<sup>1</sup>. Красота, воплощенная в идеальной форме, не лимитируется «грубой чувственностью», а включает в себя «нравственные и умственные элементы»<sup>2</sup>.

Художественная правда, согласно Филиппову, достигается благодаря сочетанию ума, чувства и нравственности: «...правдивость искусства не есть точное воспроизведение отношений, встречающихся во внешнем мире. Художественная правда всегда требует некоторой иллюзии, и эта иллюзия должна облагораживать и возвышать действительность... Требование художественной правды неизбежно включает в искусство элементы красоты. Хотя далеко не все, изображенное художником, оказывается прекрасным в действительной жизни, но уже самая необходимость идеализирования действительности требует известной красоты формы... Смысл этой красоты состоит собственно в том, что и в пошляке и в негодяе мы все же видим, благодаря художественному изображению, не чудовищ, каких рисуют в бульварных романах, но людей, хотя бы и падших и выродившихся»<sup>3</sup>. Безобразное по содержанию, но выраженное в прекрасной форме – вот залог должного позитивного воздействия художественного произведения на читателя.

Рассказ Филиппова «Прометей» является примером реализации принципов «художественной правды». В центре сюжета – спор-состязание художника и поэта о том, кто наилучшим образом способен отразить действительность. Драматизм заключается в том, что художник решил писать давно задуманную им картину «Прометей» с натуры. А в качестве натуры выбрал своего раба-педагога, на которого и направил разъяренного коршуна. Таким образом, миф о Прометее материализовался в действительности, и с этой действительности художник написал

---

<sup>1</sup> Филиппов М.М. Красота и правда в искусстве. С. 2018.

<sup>2</sup> Там же. С. 2024.

<sup>3</sup> Там же. С. 2017.

картину. Действительность эта была трагична и ужасна: свирепство коршуна, страдания старика, боль, кровь. Все это воочию наблюдали зрители. Однако художник с помощью кисти сумел изобразить нечто «выше самой действительности» и выиграл состязание: «Все неприятные, возмущающие душу черты действительности были облагорожены; отвратительное сделалось трогательным. Искривленные, искаженные страданием черты лица раба превратились в вдохновенные страданием черты могучего титана, вступившего в борьбу с самим Зевсом. Судорожное сжатие мускулов, которое у старика имело вид слабости и дряхлости, на картине сделалось выражением мощной, несокрушимой энергии. Стоны и страдания несчастного раба превратились в выражение вызывающей угрозы»<sup>1</sup>.

Однако торжество молодого художника было куплено ценой мучительной смерти его педагога. Тем самым у читателя пробуждаются нравственные чувства: прекрасная картина диссонирует с моральной несостоятельностью художника, не увидевшего за лицом раба лица человека, вследствие чего высокая цель была достигнута низкими средствами. Смерть Прометей-старика в действительности становится тем моментом истины, который должен помочь читателю перейти от «работы чувств» к «работе ума», т. е. от эмпирического постижения к рациональному осмыслению действительности, утвердившись на новом, более высоком уровне личностного развития. Эта мысль Филиппова передается в рассказе через образ философа-софиста, который, оценив произошедшее, быть может, впервые, погрузился не в софистические размышления «о пространстве и времени», а в думы о «человеческом достоинстве»<sup>2</sup>.

Итак, мы видим полную согласованность теоретических установок ученого и его художественных произведений. С позиции реалистической эстетики Филиппов критически осмысливает и

---

<sup>1</sup> *Филиппов М.М.* Прометей. С. 82.

<sup>2</sup> Там же.

произведения современных ему писателей. Как литературный критик, он, прежде всего, обращает внимание на нравственно-психологические аспекты творческой работы, выясняя, какой материал дает то или иное произведение для общественного развития, какие вызывает мысли и чувства у читателя, какие поступки в реальной жизни провоцируют те или иные художественные события, какой идеал обозначен в качестве цели и т. д. Художественные образы должны вызывать «добрые чувства и нравственные размышления» – это главное требование Филиппова-критика. Поскольку в реальной жизни нет ни абсолютно прекрасного, ни абсолютно безобразного, то задача художника, полагает Филиппов, заключается в том, чтобы найти меру в изображении добра и зла.

Анализируя художественные произведения русских писателей и подвергая философскому анализу их художественное творчество, Филиппов воссоздает тот образ действительности, который соответствовал тому или иному этапу развития общества, и тем самым обосновывает свою теорию многофакторной эволюции, предполагающей, что 1) «общие условия жизни», отдельные признаки эмпирической действительности формируют определенные типы личности и тип социальных отношений; 2) действия, совершаемые этим типом, обусловлены целым рядом факторов, и анализ этих факторов позволяет определить мотивы тех или иных действий и выявить «высоту» типа в исторической перспективе. Филиппов убежден, что способы постижения действительности отражаются и в художественных произведениях. Реальность есть целостная система, и поэтому методы естествознания, интегрированные в общий эволюционный процесс, находят свое отражение и в сложных формах человеческой деятельности, одной из которых является творчество. В одной из статей Филиппов писал: «В литературе, как и в биологии, есть “пророческие” типы, предвещающие далекое будущее»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Филиппов М.М. Мысли о русской литературе. М., 1965. С. 225.

В сборнике «Мысли о русской литературе» собраны статьи Филиппова о В. Г. Белинском, Н. А. Добролюбове, Н. А. Некрасове, Л. Н. Толстом и М. Горьком, изначально опубликованные в редактируемом им журнале «Научное обозрение».

Говоря о Некрасове, Филиппов подробно анализирует личную жизнь поэта, его этническое происхождение (по линии матери Некрасов – поляк), а также историко-политическую ситуацию того времени. Он убежден, что именно конкретные факты действительной жизни поэта обуславливают его творчество. Не случайно творчество Некрасова является народным, т. е. для народа и о народе: «Нам, позднему поколению, для которого эпоха крепостного права не имеет уже значения лично пережитого, нам, знающим эту эпоху или по преданиям, или по сохранившимся пережиткам, конечно, трудно хотя бы мысленно пережить все то, что выработало на Руси тип “кающегося дворянина”, а Некрасов, несмотря на горемычную нужду своей молодости, был одним из самых ярких представителей этого типа. Зато в наш век нарождающейся крупной промышленности и все более растущего умственного пролетариата нам вполне понятна и близка другая черта личности Некрасова: он сам прошел ступень пролетария, окончательно выработавшую и закалившую его душу, и его участие ко всем обездоленным если не исходило целиком из этого источника, то все же благодаря ему было еще более искренним»<sup>1</sup>. По сути, Филиппов пишет о том, что сейчас обозначается термином «ландшафтное мышление», когда в творчестве писателя находят прямое или косвенное выражение факты его биографии и физического окружения. В трактовке же Филиппова это построение «типа» методом индукции.

Безрадостные картины трудной жизни на Руси убеждали Филиппова, что «Некрасов стоит до известной степени на почве “грубой” действительности»<sup>2</sup>. Он пишет: «По свойству своего

---

<sup>1</sup> Там же. С. 197.

<sup>2</sup> Там же. С.235.

таланта он не мог удаляться дальше известного предела от действительности, а где пытался делать это, терпел крушение»<sup>1</sup>. Поэт стремился внушить любовь к народу, к мужику, призывал бороться с неправдой, с крепостными нравами и привычками, которые не исчезли сразу после отмены крепостного права. Изображение реальности как она есть – так называемый «грубый реализм» – это первая ступень реалистического мировоззрения, и уже здесь есть «гуманизирующее влияние».

В статье «Лев Толстой и его “Воскресенье”» Филиппов назвал Толстого «великим гуманистом», согласившись с ним в том, что «искусство должно заражать людей чувствами единения и любви», будучи «переводом» на язык чувств и любви известной формулы «не противься злу насилеи»<sup>2</sup>. Однако здесь же он высказывается о Толстом и в критическом плане: «...он совершенно оставляет без внимания все сложные, исторически упрочившиеся связи, создающие сферу социальной несвободы... его мораль имеет характер чисто личного усовершенствования идеально-свободного существа... Вся сложность общественных отношений, все гибельные пути, соединяющие между собой людей, – все это представляется Толстому не результатом тысячелетнего естественного роста и развития, но временным искусственным наслоением, которое может быть уничтожено в каждую данную минуту, лишь бы нашлось достаточное количество людей, способных твердо пожелать устранения зла»<sup>3</sup>.

Филиппов считает, что такое «отвлечение от социальности» возможно было только в условиях отсутствия «психологического принуждения», необходимости борьбы за существование. Мыслитель убежденно отстаивает свою идею о корреляции различных форм эволюции, в частности, утверждая, что законы социальной эволюции аналогичны законам биологической эволюции, так как «человек со всеми его социальными неурядицами со-

---

<sup>1</sup> Там же. С.235.

<sup>2</sup> Там же. С. 248.

<sup>3</sup> Там же. С. 251.

ставляет не исключение из природы, а лишь последнее звено в великой цепи живых существ», и только установка на внешне прекрасном скрывает реальность, не позволяет видеть, «что под внешним ликующим видом скрываются часто и голод, и болезнь, и взаимное пожирание, и гибель слабых, не находящих места на жизненном пиру»<sup>1</sup>.

Анализируя «Воскресение» Толстого, Филиппов пишет: «Отрицательные социальные условия, все эти тенета, опутывающие людей, вместо того чтобы содействовать их общению, играют гораздо более важную роль при определении человеческих поступков, нежели особенности, изучаемые физической антропологией»<sup>2</sup>. Художник-реалист как раз и должен показывать отрицательные социальные условия, формирующие отрицательный тип личности, чтобы призвать людей к объединению и изменению условий общественной жизни. «Индивидуальное спасение» невозможно — к такому выводу приходит Филиппов, и лишь перестройка всего общества изменит личность.

Привлекает внимание Филиппова и раннее творчество М. Горького. Подчеркивая «сильную сторону Горького», он приводит слова писателя из рассказа «Коновалов», которые полностью согласуются с его реалистической эстетикой: «Каждый человек, борющийся с жизнью, побежденный ею, страдающий в безжалостном плену ее грязи, более философ, чем сам Шопенгауэр, потому что отвлеченная мысль никогда не выльется в такую образную точную форму, в какую выльется мысль, непосредственно выдавленная из человека страданием»<sup>3</sup>. В героях Горького Филиппову импонируют идея личной ответственности и активная социальная позиция: горьковские бродяги-бунтари — это «не пассивная жертва среды», но каждому из них свойственно мирозерцание его социальной группы, выте-

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же. С. 262.

<sup>3</sup> Там же. С.287.



кающее «из общих условий жизни»<sup>1</sup>. Корреляция между внутренним и внешним, человеком и средой, представлением о реальности и эмпирической действительностью включает два элемента: константность и изменчивость. Социальный тип обладает относительной константностью, а «запутанная сеть отношений, которая называется жизнью»<sup>2</sup>, характеризуется объективной изменчивостью. Сочетание этих элементов порождает дифференциацию общества: «люди расщепляются на слои», что усложняет структуру социума и создает условия для возникновения нового, более прогрессивного типа общественного устройства.

Если Некрасов – певец «мужицкой доли», Толстой – радетель крестьянской жизни, то Горький – автор «босаяцкой философии». Этих писателей, очень разных, объединяет их внимание к низшим слоям общества, где борьба за существование выражена явственнее и тип личности выглядит рельефно. Это позволяет Филиппову более четко показать корреляцию стадии развития общества и уровня развития личности. Именно в этом и заключается цель его реалистической эстетики.

*А. А. Антипов*

## ФИЛОСОФИЯ В ХУДОЖЕСТВЕННОМ МИРЕ ДОСТОЕВСКОГО И ПЛАТОНОВА: ПАРАДОКСЫ ОСМЫСЛЕНИЯ

Высказанная Вадимом Кожинным мысль о том, что «именно литература легла в основу русской культуры в целом, в том числе даже и русской философии», и что «русская культура XIX века была... литературной культурой»<sup>3</sup>, наиболее полно отражает один из дискуссионных вопросов отечественной гуманитарной мысли, в центре которого – проблема тотальной зави-

---

<sup>1</sup> Там же. С.299.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> *Кожин В.В.* О русском национальном сознании. М., 2002. С. 132.

симости русской философии от русской литературы. Чтобы показать спорность данного утверждения, необходимо последовательно ответить на два вопроса: в чем сила философичности русской литературы, позволившей ей отчасти затенить отечественную философию, и какова реальная роль русской философии по отношению к литературе, помимо «закрепленной» роли последователя и апологета.

Для ответа на первый вопрос обратимся к творчеству двух наиболее востребованных философией авторов – Достоевскому и Платонову. Уникальность созданных ими художественных миров заключается не только в том, что они воплощают множество философских теорий, а в том, что художественным гением заставляют теорию жить по законам коллапсирующего мира их произведений и «уклонной» формы сознания их героев, показывают изнанку теории, доводят ее до предела, говоря словами Раскольникова, «до последствий», порой до нуля, и смотрят – что будет дальше.

Уникальный, квазигерменевтический<sup>1</sup> художественный мир Достоевского и Платонова был бы невозможен без философской атмосферы тех эпох, в которых они жили и которые питали их произведения, так как ни автор «великого пятикнижия», ни автор «Котлована» и «Чевенгура» собственных философских теорий не создали, а высказанные ими в публицистике идеи находятся в очень слабом соответствии с духом их творчества. Поэтому справедливо говорить о том, что философия, в том числе русская философия, была первичной по отношению к ее художественному осмыслению писателями.

Если говорить о воплощении Достоевским философского духа своей эпохи, то на поверхности лежит развенчание идей прагматизма и утилитаризма, одним словом, «разумного эгоизма», а также радикализма, и близость идеям почвенников и славянофилов.

---

<sup>1</sup> Бжоза Г. Достоевский. Просторы движущегося сознания. Познань, 1992.

Утилитарные герои Достоевского намеренно деэстетизированы. В свете общего пренебрежения автора к портретным деталям бакенбарды в виде котлет Лужина оказываются исходной знаковой характеристикой образа, которую развивает кафтанная теория и венчает скандальная история с подлогом. Изначально приговждает автор и *говяжьего* утилитариста Ракитина как «семинариста-карьериста». В этом же ряду – суетливый и неуничтожимый радикал Петруша Верховенский из «Бесов», в образе которого деэстетизировано *величие* революционного радикализма.

Таким же зримым является и художественно воплощенное Достоевским почвенничество: герои, навсегда отрезавшие себя от «почвы», обречены на гибель (Свидригайлов, Ставрогин), и, напротив, тем, кто на пути к осознанию почвы, писатель дает шанс (Раскольников), а наиболее ярким примером торжества почвеннических идей является «детский финал»<sup>1</sup> «Братьев Карамазовых», который, видимо, в ряду других сцен позволил Л. Гроссману увидеть в последнем романе исконную тягу Достоевского к русской деревне<sup>2</sup>.

Но очевидно, что Достоевский – не писатель зримого. Его творчество никогда не оказало бы такого влияния прежде всего на экзистенциально-атеистические настроения XX столетия, если бы на страницах его романов торжествовал синтез почвеннических идей, а не «безгласная пустота, где добро подсекается злом, зло – добром...»<sup>3</sup>. И если обратиться именно к эстетической стороне преломления Достоевским философских умонастроений его эпохи, то очевидной становится симпатия автора как раз к радикализму. Причем не к радикализму, следствием которого станет общество «разумного эгоизма», а к самой идее

---

<sup>1</sup> Карякин Ю.Ф. Достоевский и канун ХХI в. М., 1989. С. 626.

<sup>2</sup> Гроссман Л. Достоевский. М., 1965. С. 564.

<sup>3</sup> Вересаев В.В. Живая жизнь. О Достоевском и Л. Толстом. Аполлон и Дионис (о Ницше). М., 1991. С. 182.

«Карфаген должен быть уничтожен» — без стремления нарисовать четкие контуры того, что последует за этим разрушением.

Достоевский никогда не мог наделить силой художественно-психологического убеждения героев, которые несут христианские и почвеннические идеи. Ни Соня Мармеладова, ни старец Зосима, ни Алеша Карамазов, ни другие *почвеннические* образы не стали центростремительными фигурами его романов. В центре — фигуры идеологов, радикалов и разрушителей по сути, прежде всего Раскольникова и Ивана Карамазова.

Художественная архитектура каждого романа Достоевского всецело подчинена тому, чтобы, с одной стороны, раскрыть сверхобраз, а с другой, не деэстетизировать его. Сodomная атмосфера, царящая в мире, где живут Раскольников, Ставрогин, Иван Карамазов, на контрасте подчеркивает возвышенный характер образов, которые намеренно выводятся за пределы быта (Раскольников), демонизируются (Ставрогин), лишаются внешности (Иван Карамазов), а все персонажи вокруг них берут на себя необходимость быть земными, завистливыми, злыми, суетливыми, комичными, даже являясь положительными героями. Образ идеолога подобен совершенной платоновской идее, которая порождает несовершенные копии. И если Лужин с кафтанным эгоизмом противен, а Лебезятников, говорящий о фаланстерах, смешон, то теория Раскольникова, отражениями которой являются взгляды вышеназванных «двойников», кажется правдоподобной и привлекательной, так как сама центростремительная система образов романа свидетельствует о реальном разделении мира на избранных и материал, а также о *доверии* и невольном *восхищении* избранными. Та же картина в «Бесах» и «Братьях Карамазовых», где пошлость теории вбирают Верховенский, Ракин, Смердяков, *позволяя* теории блистать в свете идеологов.

Вышесказанное наводит на следующее предположение: поздний Достоевский мог уже не принимать идеи Петрашевского, Белинского, Чернышевского, но личности этих идеологов не

могли не вызывать у него уважения и даже восхищения. Поэтому Лебезятников и Петр Верховенский – явно не пародии на образы лидеров русского радикализма. Это пародии на образы их адептов, «бесов». Но сами образы воспринимались Достоевским именно сверхтипично, что нашло отражение в художественной *непорочности* сверхтипов.

Наиболее ярким выражением симпатии Достоевского к радикализму является глава последнего романа «Бунт» (вопреки неубедительной главе «Русский инок», что признавалось самим создателем). Писатель не призывает здесь открыто к огню и мечу, но картины детских страданий, нагнетающие отчаяние, при осознании невозможности предотвратить произошедшее<sup>1</sup>, подводят не к идее почвеннического единения насильников и жертв, а к «Расстрелять!» и необходимости именно радикального изменения вопиюще несправедливого, жестокого мира.

Речь идет не о том, что Достоевский видел будущий мир таким же, как представители радикального западничества и утопического социализма, а о близости осознания того, что существующий мир должен быть подвергнут коренным изменениям. И автор «Идиота» не дает нам возможности считать, что эти изменения могут проходить постепенно, последовательно высмеивая либералов на страницах своих романов (Верховенского-старшего, Кармазина и других). Его склонность к революционным изменениям (что совершенно не обязательно означает кровопролитие) и симпатия к некоторым радикалам очевидна. Это убедительно доказывает И. Волгин: по его мнению, в продолжении истории Карамазовых Достоевский хотел сделать Алешу революционером<sup>2</sup>. Поэтому при нарастающей сегодня упрощенной христианизации творчества Достоевского и попыток подвести под его наследие почвенническую основу справедливо признать, что писатель не создал ни одного убедительного образа почвен-

---

<sup>1</sup> Роднянская И.Б. Художник в поисках истины («Братья Карамазовы» как завет Достоевского). М., 1989. С. 221.

<sup>2</sup> Волгин И. Поселений год Достоевского. М., 2010.

ника и *непротивленца*, напротив, показывая в образах идеологов величие духовного и интеллектуального радикализма, которым обладали Спешнев, Белинский, Чернышевский и другие мыслители эпохи, окружавшие Достоевского и провоцировавшие его художественный гений величием своих фигур.

И если сравнивать воплощение текстами Достоевского философских традиций западной и отечественной философии, то очевидно, что западная философия в большей мере нашла отражение либо в архитектонике его произведений (например, идеализм Платона, о чем пишет Ф. Степун<sup>1</sup>), либо на уровне отдельных мотивов теорий, в образах «двойников» (наполеонизм, фурьеризм, анархический индивидуализм Штирнера и другие<sup>2</sup>), но глубинная метапсихологическая борьба, которая и делает идеологов сверхтипами, — это отражение подлинного трагизма русской мысли XIX в., где за во многом публицистической полемикой между сторонниками западного пути и *русской общины* скрыт искренний глубинный патриотизм и сознательный путь страдания.

Теперь попытаемся посмотреть на связь творчества Достоевского с отечественной философией с другой стороны.

Помимо материала, который давала Достоевскому отечественная мысль для художественного воплощения, именно русским философам Достоевский обязан признанием своего гения. На примере творчества Достоевского явственна одна из характерных и не всегда по достоинству оцениваемых черт русской философии — способность к аутентичной автору интерпретации. И, если мы возьмем за основу один из ведущих тезисов герменевтики Шлейермахера, согласно которому только гениальный интерпретатор может понять гениального автора<sup>3</sup>, то следует кон-

---

<sup>1</sup>Степун Ф. Миросозерцание Достоевского. URL: [http://www.odinblago.ru/stepoun\\_vstrechi/2](http://www.odinblago.ru/stepoun_vstrechi/2).

<sup>2</sup>Белопольский В.Н. Достоевский и философская мысль его эпохи. Ростов-на-Дону, 1987.

<sup>3</sup>Шлейермахер Ф. Герменевтика. URL: [http://www.bim-bad.ru/biblioteka/article\\_full.php?aid=293](http://www.bim-bad.ru/biblioteka/article_full.php?aid=293).

статировать, что именно русские философы открыли миру гений Достоевского.

Приведем несколько наиболее ярких примеров. В. Соловьев, защищая Достоевского от обвинений в «розовом христианстве» (К. Леонтьев), указал на понимание Достоевским христианства не с догматической, а с подлинно мистической и сверхчеловеческой точки зрения, подчеркнув убежденность автора в апокалиптическом характере перерождения человека и человечества в новой земной реальности<sup>1</sup>. Л. Шестов показал подлинный трагизм творчества Достоевского, заключающийся в том числе в отвержении обыденности и принятии художником всех ужасов действительности вопреки тому, чтобы рисовать картины гармонии<sup>2</sup>. Д. Мережковский вывел гениальную формулу классического сопоставления Достоевского и Толстого: «от телесного Л. Толстой идет к душевному, от внешнего – к внутреннему. Не меньшей ясности облика телесного достигает обратным путем Достоевский: от внутреннего идет он к внешнему, от душевного – к телесному, от сознательного, человеческого – к стихийно-животному. У Л. Толстого мы слышим, потому что видим; у Достоевского мы видим, потому что слышим»<sup>3</sup>. Н. Бердяев, как один из наиболее глубоких и последовательных интерпретаторов Достоевского, подчеркивал особый антропоцентризм Достоевского, всеохватывающую концепцию человека во всех его романах, причем непосредственно связанную с личностью писателя: «Все герои Достоевского – он сам, различная сторона его собственного духа»<sup>4</sup>.

Русская мысль создала те ключи к пониманию Достоевского, которые открывают «фантастический реализм» как вечно текущую формулу мировидения самого писателя, где на тонкой

---

<sup>1</sup> Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского. URL: <http://www.ilibrary.ru/text/63/index.html>.

<sup>2</sup> Шестов Л. Достоевский и Ницше (философия трагедии). URL: <http://nietzsche.ru/look/century/dostoevski>.

<sup>3</sup> Мережковский Д.С. Л. Толстой и Достоевский. М., 2000. С. 144.

<sup>4</sup> Бердяев Н.А. О русских классиках. М., 1993. С. 56.

границы между тягой к предельному неблагообразию, танатосу, атеизму *нуля* и *карамазовской* верой в возрождение разворачивается экзистенция *слишком широкого* человека.

Русская философия по-своему, отлично от русской и мировой литературы, воплотила антропоцентризм Достоевского. Если литература в основном развила идею болезненной природы человека, абсурдности мира, экзистенциальной *стены*, что наиболее явственно в русской прозе первой трети XX в. (Л. Андреев, Б. Пильняк, А. Ремизов, Ф. Соллогуб и др.) и творчестве Кафки, Сартра, Камю и многих других апологетов и последователей формулы «Если Бога нет...», то русская философия увидела в мире Достоевского, помимо мрака, подлинную любовь к человеку.

Для Шестова эта любовь выражается в развенчании обывательщины и подрыве утилитарно-рациональных основ общества: Достоевский показал невозможность и нежелание человека жить в *хрустальном замке*, вывел его оттуда и открыл путь *беспочвенности* как истинный путь иррационального Человека трагедии. Бердяев, создавая философию свободы и творчества, несомненно, ориентировался на сверхтипов Достоевского. Их тоска по гармонии при нежелании заплатить за нее ужасами неблагообразного мира, этот великий внутренний разрыв нашел отражение в мысли о том, что «человек нуждается в Боге, но и Бог нуждается в человеке. В этом – тайна Христова, тайна Богочеловека»<sup>1</sup>. Совершая преступления, герои намеренно приковывают себя к этому миру, но их страдание, муки совести, грандиозная трагедия, которая разворачивается в сердце и раскалывает разум, является попыткой найти *сверхвыход* и обрести *сверхпуть*. А первейшим примером понятия теургии, как «творчества с Богом, творчества божественного в мире, продолжения творения Бога»<sup>2</sup>, являлся для Бердяева именно Достоевский. При

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 261.

<sup>2</sup> Там же. С. 255.



откровенном взгляде на мир автор «Бесов» не стремится к его морализаторской оценке, социальному нигилизму (за что Бердяев осуждал Толстого<sup>1</sup>), а демонстрирует «небывалое отношение к человеку и его судьбе», и именно «в этом нужно искать его пафос, единственность его творческого типа»<sup>2</sup>.

Мы привели только два примера, но в целом можно утверждать, что так же, как Достоевский понимал глубинный полемичный характер русской мысли, русская философия видела в творчестве Достоевского не только экзистенциальную *тошноту* и стремление выявить глубины зла, но и *пафос человека*, свободного от утилитарно-обывательских оков и рационального препарирования.

Вслед за Достоевским главным продолжателем традиции *особенного* художественного воплощения философского духа эпохи стал А. Платонов.

Как и Достоевский, Платонов стремится творчески осмыслить и *испытать*, говоря бахтинским термином, *увенчать/развенчать* наиболее острые, полемичные идеи своей эпохи, которые в первой трети XX в. были прежде всего связаны с преобразованием мира силой научной мысли, что ярко отразилось в философии космизма. Но если Достоевский, воплощая, приращивая и испытывая идею, все же сохраняет ее метафизический статус, не погружая в инобытие, то Платонов, напротив, натурализует идею, заставляет идею жить и развиваться в теле неблагообразного мира, что создает атмосферу «философии бешенства» (И. Бродский).

Жизнеспособность теории для Платонова – это сила ее действенности по отношению к обитаемой и крайне несчастной, не обустроенной земле. Этому испытанию была последовательно подвергнута теория супраморализма Н. Федорова в «Чевенгура». Главный герой «Чевенгура» последовательно проходит все

---

<sup>1</sup>Бердяев Н.А. Мирозерцание Достоевского. URL: [http://www.odinblago.ru/filosofiya/berdyayev/berdyayev\\_mirosozerc\\_dosto](http://www.odinblago.ru/filosofiya/berdyayev/berdyayev_mirosozerc_dosto).

<sup>2</sup>Бердяев Н.А. О русских классиках. С. 55.

этапы становления на пути к «общему делу»: *космическая любовь к умершему отцу*, отношение к мертвым как к живым и стремление к опредмечиванию с окружающим миром как осознание того, что «в организме с его чувствующими и двигательными нервами, связанными в мозговом узлу, дан образец для управления всею Вселенной»<sup>1</sup>, и, наконец, деятельностное желание сделать жизнь в Чевенгуре *душевной* и воскресить отца. Но в итоге вместо «сердечного братолюбия» мы видим картину буквального душегубства, подчинение сил *слепой природы* обрачивается хаосом бездействия, Чевенгур уничтожается внешней силой, а сам герой *уходит к отцу*, так и не сумев *вернуть его сердце*. *Общее дело* оказывается невозможным в условиях классовой борьбы, а, главное, естественного течения жизни. То, что кажется привлекательным на уровне *мета-*, в процессе *опредмечивания* превращается в хаос и пустоту. Голодная смерть чевенгурского ребенка, рытье могил вместо создания семей, смерть Копенкина и Александра Дванова становятся чередой событий, показывающих невозможность обернуть законы природы вспять — сделать то, к чему призывал Федоров.

Несмотря на вышесказанное, нельзя говорить о том, что Платонов целенаправленно развенчал «общее дело» в «Чевенгуре»: мы видим именно сложный процесс опредмечивания философской теории, ее праксиологию. Не теория оказывается неприглядной — неприглядна и *еще* непригодна действительность, к которой ее пытаются приспособить. Тот факт, что Платонов высоко ценил философию Федорова, отражен в образе главного героя: Александр Дванов еще более сверхтипичен и эстетически непоколебим, нежели идеологи Достоевского. Он находится в эпицентре всеобщего распада, но сохраняет положительную целостность, будучи движимым именно федоровской идеей. И его *метафизический*, выведенный за рамки естественного воспри-

---

<sup>1</sup> Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. М., 1995. С. 389.

ятия уход к отцу является свидетельством не развенчания, а преждевременности контекста для торжества супраморализма.

Супраморализм невозможен без первичной социальной гармонии – именно это показывает Платонов, опосредуя идею реальности, но при этом не утрачивая веру в ее действительность.

Космическое мироощущение героев Платонова сближает его творчество и с идеями Циолковского: философия их поступков близка по содержанию основным положениям «Суда космоса». А. Дванов, Копенкин, Воцев – именно *кочевники*, путь, которым они идут, – мученический, а сама земля – «жертвенная планета»<sup>1</sup>. «Скорбь на земной звезде»<sup>2</sup>, о которой говорят герои Платонова, определяет их стремление вернуться «к происхождению чувств», по сути – к *панпсихизму*, «чувствительности всей Вселенной»<sup>3</sup>. Есть и практические совпадения с космическим проектом Циолковского: один из героев «Чевенгура» ест землю, частично иллюстрируя тем самым мысль философа о необходимости замены всей органической пищи (заносащей в организм неразумные бактерии) на неорганическую; а уничтожение кулачества в Чевенгуре можно рассматривать как «уничтожение... размножения несовершенных», «что есть добро, так как мы избавляем мир от страданий»<sup>4</sup>. Правда, у Платонова речь идет о классовом несовершенстве, жестокое устранение которого не приносит ожидаемого коммунизма, а лишь усиливает картину трагедии *бесцельного* пути.

В целом Платонов солидарен с русскими космистами в том, что «человек – соучастник вселенной»<sup>5</sup>, но нельзя не признать, что, в отличие от внеземных проектов Федорова и Циолковского, которые по сути *списывают* в своих проектах землю как место обитания человека, мысли и действия платоновских стран-

---

<sup>1</sup> Циолковский К.Э. Суд космоса. М., 1993. С. 10–11.

<sup>2</sup> Платонов А. Котлован. СПб., 2005. С. 569.

<sup>3</sup> Там же. С. 14–15.

<sup>4</sup> Циолковский К.Э. Космическая философия. М., 2001. С. 344.

<sup>5</sup> Платонов А.П. Государственный житель. М., 1988. С. 540–541.

ников устремлены прежде всего к земле и ее преобразованию. Любые проекты бессмысленны, пока на земле умирают дети и в человеке *стоит тоска*. Похороны девочки Насти в основании котлована – наверное, самый яркий пример *преждевременности космических* проектов.

Надежды на общественную гармонию рушатся и в процессе художественного осмысления Платоновым *философии техники*.

Герой рассказа «Происхождение мастера» Захар Павлович как homo faber проходит все этапы человека техники: его *деревянный* мир, созданный на лоне природы, разрушает паровозный гудок. Он вступает в машинный мир, желая «навсегда удержаться в нем»<sup>1</sup>, начинает чувствовать душу машин, воспринимать их как людей.

Особую роль в становлении героя как мастера играет его наставник: «Ты возьми птиц! Это прелесть, но после них ничего не остается – потому что они не работают!.. Где у них угол опережения своей жизни? Нету и быть не может... А у человека есть машины! Понял? Человек – начало для всякого механизма, а птицы – сами себе конец»<sup>2</sup>. Его понимание машины как превышения человеком меры самого себя очень близко положениям западной философии техники<sup>3</sup>, но отличается в одном ключевом пункте: наставник воспринимает технику как единичное художественное произведение, наделенное душой и продолжающее жить по собственным законам.

Вопреки событийной логике рассказа Захар Павлович не смог ни достичь мудрости мастера, ни обрести гармоничное

---

<sup>1</sup> Платонов А.П. Цветок на земле. Повести, рассказы, сказки, статьи. М., 1983. С. 40.

<sup>2</sup> Там же. С. 56.

<sup>3</sup> Ср., напр., высказывание Ортеги-и-Гассета: «Техника – это производство избыточного» (*Ортега-и-Гассет Х. Размышления о технике*. URL: [http://www.gumer.info/bogoslov\\_Buks/Philos/gas\\_raz/02.php](http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Philos/gas_raz/02.php)) или Энгельмейера: «Человек – микроскопическое колесико в гигантском часовом механизме вселенной. Но это колесико, необходимое для того, чтобы двигались огромные стрелки времени» (цит. по: *Емельянов Б.В., Петрович Г.П.* Петр Энгельмейер: философия техники и творчества. Екатеринбург, 2004. С. 78).

единство с машиной, которая, соединяясь с человеком, по словам Бердяева, хоть и опустошает душу, но «вызывает сильную реакцию духа» и «делает человека космиургом»<sup>1</sup>.

Сильную реакцию духа героя вызвала не техника, а действительность. Его разочарование в техническом прогрессе наступает тогда, когда он, встретив мальчика-сироту как *жизненный* символ времени, осознал, что «время — это движение горя и такой же ощутительный предмет, как любое вещество, хотя бы и негодное в отделку», техника не может обратить это время вспять и, более того, подчинена ему. Поэтому в смысловой развязке рассказа Захар Павлович «усомнился в драгоценности машин и изделий выше любого человека»<sup>2</sup>.

Вместе с тем, «Чевенгур», «Котлован», «Происхождение мастера», как и другие произведения Платонова, не являются антиутопиями. Сам стиль платоновских произведений — это апология утопии, апология, которой писатель не мог позволить восторжествовать в сюжете, так как вслед за Достоевским принимал действительность со всем ее неблагообразием.

Подведем итог. Пример сложного диалога Достоевского и Платонова с русской философией показывает, что литературоцентричность русской философии — это не диктат по отношению к ней русской литературы, а сложный диалог, в центре которого — проблема человеческой экзистенции в специфическом контексте национального бытия. Русская философия и русская литература одновременно и последовательно обогащали друг друга материалом для осмысления, выступая в роли и источника, и инобытийной зеркальной плоскости, где тождественные вопросы решались разными методологическими путями. И там, где философия могла себе позволить быть идеалистической и утопической, литература не имела права игнорировать действительность. Поэтому русская мысль в большей мере стремилась от неблаго-

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Человек и машина (Проблема социологии и метафизика техники) // Путь. 1933. № 38. С. 25.

<sup>2</sup> Платонов А.П. Цветок на земле. С. 62–63.

образия и тьмы к свету, к исходу, а русская литература *вынужденно* шла от «ясности к темноте... к чистой муке существования и чистому воспроизведению бессмыслицы жизни»<sup>1</sup>.

*К. А. Баршт*

## АЛЬБЕРТ ЛИХТЕНБЕРГ («МУСОРНЫЙ ВЕТЕР» А. ПЛАТОНОВА) В СПОРЕ С РЕНЕ ДЕКАРТОМ

Одна из сюжетных линий повести А. Платонова «Мусорный ветер» – концептуальное противостояние философии Р. Декарта, которое выражено словами и действиями главного героя этого произведения. С произведениями Декарта Платонов мог познакомиться по одному из тех многочисленных изданий его трудов, которые вышли к 1933 г., началу работы над повестью<sup>2</sup>, кроме того, учитывая большой интерес, который проявлял в это время Платонов к истории и концептуальной базе естественных наук, он мог знакомиться с теоремами Декарта по вышедшим к этому моменту исследованиям творчества философа<sup>3</sup>. Наличие

---

<sup>1</sup> Рансьер Ж. Эстетическое бессознательное. СПб.; М., 2004. С. 40.

<sup>2</sup> См.: *Декарт Р.* Рассуждение о методе, дабы хорошо направлять свой разум и отыскивать научные истины / Пер. и пояснения Н. А. Любимова, засл. проф. Московского университета. С подробным изложением учений Декарта о мире и человеке. СПб., 1885; *Размышления Декарта о философии, в коих доказывается существование Бога и отличие души от тела* / Пер. с латинского С. М. Харьков, 1899; *Декарт Р.* Метафизические размышления / Пер. В. М. Нежежиной. Под ред. и со статьей проф. А. И. Введенского. СПб., 1901; *Декарт Р.* Размышление о первой философии. СПб., 1903; *Декарт Р.* Сочинения / Пер. Н. Н. Сретенского с предисловием проф. И. И. Ягодинского. Т. 1. Казань, 1914; *Декарт Р.* Рассуждение о методе для руководства разума и отыскания истины в науках / Пер. и предисл. Г. Тымянского. М., 1925; *Декарт Р.* Космогония / Пер., предисл. и вступ. ст. С. Ф. Васильева. Баку, 1930.

<sup>3</sup> *Фулбе А.* Декарт / Пер. с фр. А. П. Татариновой, ред. проф. Н. Я. Грот. М., 1894; *Паперна Г.А.* Декарт, его жизнь, научная и философская деятельность. Биографический очерк. СПб., 1895; *Умов Н.А.* Значение Декарта в истории физических наук. М., 1896; *Фишер К.* Декарт, его жизнь, сочинения и учение / Пер. с нем. под ред. Н. Н. Полилова. СПб., 1906; *Марков И.* Декартово онтологическое доказательство существования Бога. Сергиев Посад, 1914; *Введенский А.И.* Декарт и окказионализм. Берлин; СПб.; М., 1922.

ряда монографий о философском творчестве Декарта избавляет нас от необходимости анализировать его концепции<sup>1</sup>, в настоящей статье они берутся в качестве хорошо известных и не требующих специальных оговорок.

Центральный пункт идеологии Платонова, в том числе и «Мусорного ветра», сосредоточен в концепте «вещество существования», или «вещество жизни», обозначающего, согласно мнению писателя, живую саморазвивающуюся материю Космоса, в одной из высших точек своего саморазвития принимающую форму человеческого мозга, органа, принадлежащего не столько самому человеку, сколько Космосу в целом. Его особенность и онтологическое оправдание заключаются в способности вырабатывать энергию мысли, по мнению Платонова, одного из ценных видов энергетического наполнения Космоса. Эта специфическая энергия бытия, продуцируемая сознанием человека, должна, согласно предположению писателя, оказать действенное сопротивление нарастающему давлению энтропии на Мироздание, спасти человека и все остальное «вещество жизни» от неминуемой гибели. Платонов исходил из того, что время и связанная с ним смертность человека являются прямым результатом воздействия мировой энтропии, которая накапливает в «веществе жизни» отрицание его бытия. Остановить течение времени, определяемое мировой энтропией, можно только остановив энергетическое падение Вселенной и преодолев апокалипсис, который обещает нам второй закон термодинамики. Платонов думал, что, возможно, один из фрагментов «вещества», способных к выработке количества энергии, превышающего то, что он потребляет для своего жизнеобеспечения, это человеческое сознание, действующее в режиме творческого мышления. Заметим,

---

<sup>1</sup> См., напр.: *Асмус В.Ф.* Декарт. М., 1956; *Ляткер Я.А.* Декарт. М., 1975; *Матвеевская Г.П.* Рене Декарт, 1596–1650. М., 1976; Бессмертие философских идей Декарта (Материалы международной конференции, посвященной 400-летию со дня рождения Рене Декарта) / Отв. Ред. Н. В. Мотрошилова. М., 1997; *Храмов Ю.А.* Декарт Рене (Descartes Rene) // Физики. Биографический справочник. Изд. 2-е. М., 1983. С. 100.

что речь идет именно о сознании и оправдании онтологии человека, телесность как таковая интересовала писателя значительно меньше, точнее — не интересовала вовсе, вне вопроса о том, что такое сознание и мысль.

Логика здесь следующая. Если существование человека не оправдывается его космическим предназначением и он лишь нечто случайное и «дополнительное» по отношению к природе, то неизбежно возникает парадигма «разумного животного», обладающего сознанием в виде инструмента бытового самосохранения. Если признать, что человек важен для Вселенной и возник согласно внутренней необходимости судьбы мирового «вещества», то возникает предположение, что сознание человека вовсе не противостоит всему остальному миру, отделенному от него стеной по оси «мое—чужое», но оказывается существенной и, возможно, спасительной для него частью. Согласно этой идее, сознание, как часть и реальная функция мирового «вещества жизни», первично, а телесная форма человека, как производное от конкретного вещественно-энергетического состояния «вещества», вторично и полностью от него зависит; поэтому в условиях нарастающего энергетического апокалипсиса, описание которого составляет основную часть повести «Мусорный ветер», тело человека может деградировать в полном соответствии с катастрофическим обветшанием «вещества» одновременно с быстрым развитием качества и уровня его сознания.

Спор героя повести Альберта Лихтенберга с Декартом на страницах «Мусорного ветра» дополняет эту концепцию, сформированную Платоновым еще в статьях 1920-х гг. Выброшенный на помойку как ненужный мусор, Лихтенберг обращается к Гитлеру с саркастической репликой: «Великий Адольф! Ты забыл Декарта: когда ему запретили действовать, он от испуга стал мыслить и в ужасе признал себя существующим»<sup>1</sup>. В этой

---

<sup>1</sup> Платонов А.П. Мусорный ветер // Платонов А.П. Повести, рассказы. Из писем. Воронеж, 1982. С. 303.



формуле платоновского «физика космических пространств» заключен смысл, связанный с корневым пунктом идеологии и поэтики Платонова.

В «Мусорном ветре» Платонов концентрирует свое внимание на том, что в рамках Новой истории вместо нормального взаимодействия по осям вещество—энергия и энтропия—негэнтропия начинают действовать странные условности и принципы, «телега ставится впереди лошади»: тело, по мнению Платонова, аппарат, обслуживающий функцию сознания, становится важнее мысли, которая оказывается чем-то маргинальным, необязательным для человека. Эта ситуация выражает гибельность существующего порядка: «Гитлер не мыслит... Альфред Розенберг мыслит лишь бессмысленное, папа римский не думал никогда, но они существуют ведь!»<sup>1</sup>. Претензии героя повести Платонова связаны с тем, что исключение из мирового процесса мысли, которая и есть то, ради чего человек порожден Космосом, оказывается губительным для всего «вещества жизни», разумеется, в том числе и для его персональной телесности. В «Записной книжке» Платонов подчеркивает: творческая мысль имеет безусловное онтологическое значение для Мироздания, ибо только ее высокий энергетический потенциал, не расхищаемый или не убиваемый в человеке, способствует сохранению жизни: «Чем живет человек: он что-нибудь думает, т. е. имеет тайную идею, иногда несогласную ни с чем официальным»<sup>2</sup>. «Вещество», составляющее тело человека, по Платонову, так же нельзя отделить от мирового «вещества существования», как и обновляющуюся мысль человека — от энергетического запаса всей Вселенной. В повести Платонова описывается эта дилемма: мысль становится последним островком бытия человека в «мусорной истории» человечества; попытки «цивилизации» погубить мысль и одновременно сохранить «существование» могут обратить те-

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Платонов А.П. Записные книжки. Материалы к биографии. М., 2000. С. 113.

лесного человека в животное, тем не менее, сохраняя в его сознании оазис истинно человеческого — его мысль и форму ее реализации, «положительно-приемлющее отношение», любовь.

Согласно правилам художественного кода Платонова, мыслящее существо не является итогом дарвиновской «эволюции», «происхождения человека от обезьяны», а возникает как форма интенсивной концентрации энергии Мироздания на каком-то участке Континуума, за счет чего «вещество» обретает черты, обусловленные качеством и количеством накопленной энергии. Так, в частности, образуется человеческое тело, которое есть лишь биологическая платформа для расположения в нем главного, человеческого мозга, способного генерировать энергию. Поскольку у Платонова нет жесткого водораздела между живым и мертвым, то нет и разделения между сознательным и бессознательным существом, переход из одного в другое совершается в «веществе существования» легко и естественно. Уже, казалось бы, готовые формы живого могут меняться и трансформироваться, редуцироваться или наполняться, отвечая потребностям энергетического наполнения той или иной части «вещества». Во многих произведениях писателя мы видим описание того, как «сознательная сила» приходит к человеку, когда он перестает работать руками («действовать»), как она переходит в его голову, отнимаясь от рук. Айдым в «Джане» перестает думать, когда работает: она «делала домашнюю работу почти без сознания, отвлеченная от всего окружающего своим сосредоточенным сердцем»<sup>1</sup>. Этот процесс описан во многих произведениях писателя, например в рассказе «Маркун»: «Все замерло в нем, будто он только родился и ничего не понимал, он в первый раз не думал, никакая мысль не вела его»<sup>2</sup>. Остановив процесс вкладывания в «вещество» Земли своей энергии мысли-любви, Чик-

---

<sup>1</sup> Платонов А.П. Джан // Платонов А.П. Государственный житель. Минск, 1990. С. 477.

<sup>2</sup> Платонов А.П. Маркун // Платонов А.П. Собр. соч.: в 3 т. Т. 3. М., 1985. С. 30.

лин («Котлован») «сразу начал думать, потому что его жизни некуда было деваться, раз исход ее в землю прекратился»<sup>1</sup>. Мысль о существовании «себя» появляется в сознании героя Платонова только тогда, когда он отвлекается от главного своего космического дела — сосредоточенности на делании добра другому, деятельному воплощению мысли-любви.

Особая «пустота» сознания, которая присутствует в мыслительном процессе героев Платонова, имеет свое объяснение в рамках этой концепции жизни человека как прямого и обратного слияния с «веществом мироздания». Герои «Котлована» трудятся с характерной «пустотой» в голове, но эта «пустота» есть явление особой формы мудрости.

Логика здесь следующая: постичь — значит остановиться, постигнутая жизнь — смерть, следовательно, «знать» отменяет «узнавать» так же, как «знание» означает отсутствие мысли: мысль — проявленная энергия, безмыслие — готовность к принятию нового, своего рода потенциал. Описание знака «безмыслия», иногда владеющего героями-философами Платонова, можно найти в рассуждении о рыбе, которое мы обнаруживаем в «Чевенгуре»: «Захар Павлович знал одного человека, рыбака с озера Мутево, который многих расспрашивал о смерти и тосковал от своего любопытства; этот рыбак больше всего любил рыбу не как пищу, а как особое существо, наверное знающее тайну смерти. Он показывал глаза мертвых рыб Захару Павловичу и говорил: “Гляди — премудрость! Рыба между жизнью и смертью стоит, оттого она и немая и глядит без выражения; телок ведь и тот думает, а рыба нет — она все уже знает”»<sup>2</sup>. Если мысль — форма энергии, а любая энергия может обратиться в вещество, согласно электрологической гипотезе Платонова, то поиск ответа на вопрос о смысле жизни может обратиться в

---

<sup>1</sup> Платонов А.П. Котлован // Платонов А.П. Повести и рассказы. 1928–1934. М., 1988. С. 143.

<sup>2</sup> Платонов А.П. Чевенгур. М., 1988. С. 27.

«опустошение сознания» для принятия в себя непосредственной энергии-мысли живой материи «вещества».

В связи с этим можно предположить, что словосочетание «ошибка Декарта» Платонов мог встретить в получившей большую популярность книге Дж. К. Максвелла «Материя и движение» (русский перевод: М., 1924). В главе 16, которая так и называется: «Ошибка Декарта», Максвелл пишет: «...расстояние между одним предметом и другим не зависит от какой-либо материальной вещи между ними, как это, по-видимому, утверждает Декарт, когда он говорит... что если удалить из полого сосуда то, что там находится, без того, чтобы что-либо заняло его место, то стенки сосуда оказались бы в соприкосновении, так как между ними ничего нет. Это утверждение основано на том догмате Декарта, что протяженность в длину, ширину и глубину, составляющая определение пространства, есть единственное существенное свойство материи... Смешивая, таким образом, свойства материи со свойствами пространства, он и приходит к логическому заключению, что если бы можно было совершенно удалить материю из сосуда, то внутри сосуда пространства больше не существовало бы»<sup>1</sup>.

Однако, согласно Максвеллу, который был приверженцем «теории эфира», и Платонову, согласному с этой концепцией, «пустота» имеет относительный и позитивно-продуктивный характер, являясь базовой ситуацией для творчества и возникновения нового. В романе «Чевенгур» содержится описание процесса рождения энергетического поля, которое составляет «вещество» человеческого тела: «Сколько он ни читал и ни думал, всегда у него внутри оставалось какое-то порожнее место — та пустота, сквозь которую тревожным ветром проходит неописанный и нерассказанный мир. В семнадцать лет Дванов еще не имел брони над сердцем — ни веры в Бога, ни другого умственного покоя; он не давал чужого имени открывающейся перед

---

<sup>1</sup> Максвелл Дж. К. Материя и движение. М., 1924. С. 8–9.

ним безымянной жизни... Саша почувствовал холод в себе, как от настоящего ветра, дующего в просторную тьму позади него, а впереди, откуда рождался ветер, было что-то прозрачное, легкое и огромное – горы живого воздуха, который нужно превратить в свое дыхание и сердцебиение. От этого предчувствия заранее захватывало грудь, и пустота внутри тела еще более разжималась, готовая к захвату будущей жизни»<sup>1</sup>.

Поэтому искусство, по Платонову, – это даже не процесс создания «произведений искусства», но особый тип взаимоотношения человека и Мира. В нем участвуют Космос и человек, который есть часть «вещества» и одновременно его особая, творческая часть, относительно свободная, которая может контролировать прикосновение природы к себе, облагораживать эти соприкосновения частей «вещества» и управлять этим процессом. Еще в 1920 г., определяя внутреннюю сущность приложения творческой энергии человека к миру, как бы отзываясь на известную идею А. Бергсона о «протекании жизни через материю»<sup>2</sup>, он писал: «Искусство, вообще говоря, есть процесс прохождения сил природы через существо человека»<sup>3</sup>. В процессе этого прохождения важно иметь максимальную потенциальную емкость сознания; в талантливом человеке есть возможность отказа от себя ради другого и готовность к принятию нового, которая выражается в специфической «пустоте» его сознания. Эта черта отмечена Платоновым как ценная черта таланта Шаляпина: «Шаляпин не имел своего голоса: он входил в характер роли и пел по ее существу. Странно, но необходимо, что в мире существуют “пустоты” для вмещения всего без субъективных помех»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Платонов А.П. Чевенгур. С. 71.

<sup>2</sup> «Сознание пробегает через материю, теряется в ней и в ней же себя находит, делится и восстанавливается» (Бергсон А. Творческая эволюция. М., 2006. С. 186).

<sup>3</sup> Платонов А.П. К начинающим пролетарским поэтам и писателям // Платонов А.П. Чутье правды. М., 1990. С. 40.

<sup>4</sup> Платонов А.П. Записные книжки. С. 145.

Для Платонова и его героя мысль и ее вещество принципиально неразделимы; сознание и телесная «материя» на равных включаются в категорию «человеческое существование». Помимо «Мусорного ветра», эта мысль подчеркивается в «Чевенгуре»: «Захар Павлович... увидел, что время – это движение горя и такой же ощутительный предмет, как любое вещество, хотя бы и негодное в отделку»<sup>1</sup>. Homo sapiens не просто животное тело, наделенное сознанием, а единое во всех своих ипостасях существо-вещество-мысль, функция которого состоит в выработке конечного продукта – мысли, окрашенной любовью, направленной на другого и преобразующей пространство. Взаимосвязь всех явлений в Мироздании, возможность прямого и обратного переходов энергии в вещество, по Платонову, – это основа для прямого участия человека в жизни Мироздания и корневая характеристика качества присутствия в нем. Деятельность человека, не привносящая в Мироздание энергетический позитив, приводит его к смерти. В «Чевенгуре» у «бобыля», который не делает никаких изменений в окружающем его «веществе», только «передвигалось удивление с одной вещи на другую, но в сознание ничего не превращалось»<sup>2</sup>. Напротив, преобразующую мир энергию мысли-любви вырабатывают Москва Честнова («Счастливая Москва»), Вермо («Ювенильное море»), Чиклин («Котлован») и другие герои-философы Платонова.

Как биологическое существо, человек обеспечивается необходимой ему энергетической подпиткой, часто извлекаемой из бедного и скудного ресурса, что и является, по Платонову, приметным знаком энергетического достоинства. Умирание физиологического «Я» у Платонова парадоксальным образом соответствует подъему интеллектуально-духовных сил человека, которые опровергают не только идеологию фашизма, но и Декарта, утверждающего отдельность мысли человека от окружающей его

---

<sup>1</sup> Платонов А.П. Чевенгур. С. 59.

<sup>2</sup> Там же. С. 25.

Вселенной. Силы самого Лихтенберга в момент полного напряжения его мысли оказываются не замкнутыми в кругу его самосознания, но вырываются наружу и подключаются к онтологическим ресурсам Вселенной. Герой Платонова перестает «мыслить по Декарту», но начинает ощущать своим телом все вещество Мироздания, тем самым обретая новый онтологический статус, преодолевающий ограниченную телесность *homo sapiens*.

По Платонову, онтологическая необходимость человека определяется уровнем интенсивности его мысли, так же как сопротивление энтропии прямо зависит от качества и количества накопленной им энергии. Это понимает Самбикин в «Счастливой Москве», который «почувствовал свое тоскующее, опустевшее сердце – ему надо было опять действовать, чтобы приобрести задачу для размышления и угомонить неясный и алчущий, советливый вопль в душе... Нынче он действовал недостаточно, разум в голове не мог устать и хотел еще работать, отвергая сон»<sup>1</sup>. Онтологической основой человека, вопреки Декарту, оказывается не его индивидуальное существование, оправданное мыслью о себе, но мысль как явление универсальной мировой энергии, лишь в случае простаивания человека в его позитивном делании обращающаяся в мысль о себе. Главным репрезентантом человека становится творческая мысль, а не физиология и анатомия, которые отодвигаются у Платонова на роль простого формального отражения энергетического состояния среды. В повести Платонова «мусорному ветру» энтропии, который веет в Новой истории человечества, противостоит самоценное и прямо выражающее себя в мысли «вещество» сознания Лихтенберга, необходимо связанное с телом Космоса и лишь случайным образом – с его телом. Поэтому «мысль о другом» у Платонова *первична* относительно «мысли о себе», составляя базовую идею для универсальной формулы существования «вещества жизни»,

---

<sup>1</sup> Платонов А.П. Счастливая Москва // Счастливая Москва. Повести, рассказы, лирика. М., 1999. С. 28.

оправдывающей и собственную онтологию, и космическое предназначение человека.

Картезианская концепция «мыслью, следовательно, существующую» опровергается в «Мусорном ветре» реальностью энергии чистого сознания, реализованного в мозге Лихтенберга, телесно убитого фашистами, но неуничтожимого именно потому, что неуничтожимо само «вещество жизни», естественной и необходимой формой которого он является. И после травм, несовместимых с жизнью, сознание Лихтенберга продолжает функционировать в соответствии с законом сохранения энергии, примененным к мозгу Лихтенберга как органу Вселенной, которая продолжает в нем нуждаться. Идея же о существовании, которое обеспечивается простой мыслью человека о себе, вызывает у Лихтенберга приступ сарказма: «Декарт дурак!»<sup>1</sup>; по его логике, «мысль» и «существование» в трактовке французского философа оказались парадоксальным образом по разные стороны единого Бытия. По мнению героя повести Платонова, Декарт не прав потому, что космическое оправдание человека вовсе не в том, что он «мыслит», но в том, что он «существует» как часть Целого, что и предполагает мысль как функцию этого Целого. Мысль оказывается не условием существования, а ее формой: в результате направленности на иное, находящееся вне телесного существа носителя мысли, обеспечивается обращение мысли в деятельную любовь, энергетически ценный прибавок к реальности. Ошибка Декарта, по мнению героя Платонова, заключается в том, что человек представлен здесь как самодостаточное, изолированное от Мироздания телесно и энергетически существо, опирающееся исключительно на свою мысль в вещественно-энергетическом вакууме. Отрицательный опыт такого рода имеют и другие герои-философы Платонова, например в «Счастливой Москве», когда Москва Честнова писала оголяющее эти парадоксы сочинение о том, как ее «учат уму»: «ум в голове,

---

<sup>1</sup> Платонов А.П. Мусорный ветер. С. 303.



снаружи ничего нет»<sup>1</sup>. Реплика, дающая ключ к пониманию этой фразы персонажа Платонова, содержится в записной книжке писателя: «Очень важно! Все искусство заключено в том, чтобы выйти за пределы собственной головы, наполненной жалким, жидким, усталым веществом. Субъективная жизнь – в объекте, в другом человеке. В этом вся тайна»<sup>2</sup>.

Суверенное бытие Декарта входит в противоречие с всеобщим и универсальным бытием Платонова: косная мертвая материя Декарта, противостоящая живой мысли самосознания, неприемлема для героя «Мусорного ветра», самосознание которого есть часть самосознания Вселенной, а тело – Целое «вещества жизни». Дуализм Декарта, проявляющийся в парадоксах жесткого водораздела между духом и телом, оказался предметом резкого возражения со стороны Альберта Лихтенберга, который остро ощущает себя прямым воплощением «самодельной», обладающей живой инициативой материи-энергии, «вещества существования». Можно сказать, что Лихтенберг здесь отчасти присоединяется к критике Декарта со стороны Спинозы, у которого в его концепции единой субстанции, имманентной причины всего и вся, где во взаимодействии находятся духовное и телесное, видны черты той антропологии, к которой пришел вместе со своим героем Платонов.

По Декарту, внутренняя жизнь человека скрыта от посторонних, неведома и недоступна для открытия, о ней можно догадываться и судить только косвенно. Однако, по мнению Платонова (Лихтенберга), человек, напротив, открыт в своем внутреннем существе всей жизни Мироздания; не только мысли и действия, но и тело человека – непосредственное выражение его существа, подобно тому, как ландшафт Земли – это физиономия планеты. Мыслящее существо вовсе не итог дарвиновской «эволюции», образовавшееся за счет «происхождения человека от

---

<sup>1</sup> Платонов А.П. Счастливая Москва. С. 8.

<sup>2</sup> Платонов А.П. Записные книжки. С. 101–102.

обезьяны»: оно возникает как закономерный итог интенсивной концентрации энергии Мироздания на каком-то участке Континуума, за счет чего «вещество» обретает черты, прямо диктуемые ему качеством и количеством накопленной в данном случае «энергии». Так, в частности, образуется человеческое тело, которое есть лишь биологическая платформа для расположения в нем главного, человеческого сознания, способного генерировать и распределять энергию. Поскольку у Платонова нет жесткого водораздела между живым и мертвым, то нет и разделения между сознательным и бессознательным существами, переход из одного в другое совершается в «веществе существования» легко и естественно. Уже, казалось бы, готовые формы живого могут меняться и трансформироваться, редуцироваться или наполняться, отвечая потребностям энергетического наполнения той или иной части «вещества».

Если мысли и действия человека отражают качество его связи с Космосом как Целым, то его тело отражает уровень энергетического здоровья окружающего его «вещества жизни». В силу невероятной отзывчивости духа и тела платоновского праведника это отражение принимает наглядные формы, резкие и отчетливые. Из-за возрастающего давления энтропии (накопленного цивилизацией «мусорного ветра») тело праведника теряет обычную форму и обретает черты экзотического животного: «По телу его... пошла сплошная темная зараза, похожая на волчанку, а поверх ее выросла густая шерсть и все покрыла»<sup>1</sup>; глубокий энергетический упадок, окружающий тело, обеспечивает его деградацию: «его тело уже истрачено»<sup>2</sup>. Такого же типа преобразование в направлении от человека к животному мы видим в «Котловане», где «медведь-кузнец» являет собой новую форму жизни в условиях глубокого энергетического кризиса; это существо, способное выжить в новых условиях. Мутацией сво-

---

<sup>1</sup> Платонов А.П. Мусорный ветер. С. 303.

<sup>2</sup> Там же. С. 304.

его тела Лихтенберг указывает на то, куда теперь повернул Континуум, достигнув высшей точки в своем развитии 16 июля 1933 года. Дальнейший путь деградации лучших представителей homo sapiens, способных к пластическому отражению энергетической реальности, — к «курам» и простейшим червям. На реальное осуществление этого пути намекают и сами нацисты, заключившие Лихтенберга в концлагерь, однако «на работу не посылали, потому что он мог лишь ползти по земле»<sup>1</sup>. Шерсть, покрывающая тела социально и морально унижаемых героев «Мусорного ветра» — Лихтенберга и собаки как «бывшего человека», которая приходит к нему на помойку, — обозначение перспектив их будущего преобразования в Нового Адама, но с обратным знаком, своего рода обозначение ложного пути истории человечества, в который насильственно загнан цивилизационный «мусор истории», потерявший правильные ориентиры homo sapiens. Второе свойство, которое обретает платоновский праведник, на телесном уровне отражающий бедственное состояние окружающего его «вещества жизни», — это утрата способности ощущать себя биологическим организмом, вплоть до полной потери чувствительности к боли. Другой платоновский энергетический праведник, Александр Дванов («Чевенгур»), «себя самого, как самостоятельный твердый предмет... не создал — он всегда воображал что-нибудь чувством, и это вытесняло из него представление о самом себе»<sup>2</sup>.

В пределах сакрального «вещества жизни» не существует никакого нечистого или недостойного вещества. Включая помойку, на которую бросают фашисты истерзанное тело Лихтенберга, ничего другого на «замусоренной» энтропией Земле фактически не осталось. «Лихтенберг зарылся в теплую сырость житейских отходов, съел что-то невидимое и мягкое, а затем снова уснул, согрившись среди тления дешевого вещества»<sup>3</sup>. Состоя-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 306.

<sup>2</sup> Платонов А.П. Чевенгур. С. 66.

<sup>3</sup> Платонов А.П. Мусорный ветер. С. 303.

ние физически уничтоженного и неуничтожимого энергетически Лихтенберга – это высшая форма бытия, которое характеризуется состоянием полного энергетико-вещественного растворения в Мироздании: он живет и мыслит, извлекая из «вещества жизни» остатки энергии, «равнодушно вкушая то, что входит в тело и переваривается там»<sup>1</sup>. Материалы и пища, которые предлагаются Вселенной человеку, онтологически равны между собой: любое вещество священо, и поэтому, записывает Платонов в своей книжке, «пища, как она ни была бедна и однообразна по виду, она была создана светом солнца, весенним ветром пустыни, горной водой арыков»<sup>2</sup>.

Следует отметить, что и в других произведениях мотив материально-энергетического вращивания организма в окружающую среду осмыслялся Платоновым как единственно правильная форма взаимоотношения живого существа с «веществом жизни». В записной книжке писателя содержится запись: «Дерево въело себе в тело огромные камни, окружило их корой, освоило и выросло дальше. Так надо каждому – взять попутные мешающие камни и увлечь с собою в рост»<sup>3</sup>. Тело Лихтенберга как энергетического праведника обращается в идеальный экологический инструмент, утилизируя «мусор» и «прах» цивилизации, беря на себя функцию исправления истраченного на неправедном пути человечества ценного живого «вещества существования», взятого на низшем градусе его энергетического состояния, с целью его облагораживания и возрождения, обращения его в продукт, обладающий самой высокой энергетической ценностью, – человеческую мысль. В этом заключается специфическое хриstopодобие героя Платонова: если Христос принял на себя грехи человечества, чтобы освободить от них людей, задыхающихся в моральных нечистотах, то Лихтенберг принимает на себя веществ-

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Платонов А.П. Записные книжки. С. 142.

<sup>3</sup> Там же. С. 140.

венные нечистоты человеческого сообщества, освобождая человечество от губительных последствий «мусорного ветра».

Этот мотив встречается и в других произведениях писателя. В «Чевенгуре» описывается деятельность Фуфаева в сфере обработки утиля, «праха» цивилизации: «Сам Фуфаев был человеком свирепого лица, когда смотреть на него издали, а вблизи имел мирные воображающие глаза. Его большая голова ясно показывала какую-то первородную силу молчаливого ума, тоскующего в своем черепе. Несмотря на свои забытые военные подвиги, закрепленные лишь в списках расформированных штабов, Фуфаев обожал сельское хозяйство и вообще тихий производительный труд. Теперь он заведовал губутилем и по своей должности обязан был постоянно что-нибудь выдумывать; это оказалось ему на руку: последним его мероприятием было учреждение губернской сети навозных баз, откуда безлошадной бедноте выдавался по ордерам навоз для удобрения угодий. На достигнутых успехах он не останавливался и с утра объезжал город на своей пролетке, глядя на улицы, заходя на задние дворы и расспрашивая встречных нищих, чтобы открыть еще какой-нибудь хлам для государственной утилизации»<sup>1</sup>.

Вывод, к которому приходит Лихтенберг в споре с Декартом, полностью согласуется с тем, к чему приходит Шмаков, герой «Города Градова». В этой повести Платонов высказывается против того, чтобы считать достоверными только научные концепции: «мир официально никем не учрежден и, стало быть, юридически не существует. А если бы и был учрежден и имел устав и удостоверение, то и этим документам верить нельзя, так как они выдаются на основании заявления, а заявление подписывается “подателем сего”, а какая может быть вера последнему? Кто удостоверит самого “подателя”, прежде чем он подаст заявление о себе?»<sup>2</sup>. Помимо известной логической загадки о

---

<sup>1</sup> Платонов А.П. Чевенгур. С. 183.

<sup>2</sup> Платонов А.П. Город Градов // Платонов А.П. Повести, рассказы. Из писем. С. 216.

том, что было раньше: курица или яйцо, эта дилемма намекает на принципиальную невозможность решения вопроса о смысле человеческого существования на основании только научных данных, так как вопрос этот явно выходит за пределы возможностей научного знания. Речь здесь идет, разумеется, не только о тяжелых интеллектуальных потугах ревнивого бюрократа. Ведь если свидетельством существования чего-либо оказывается не оно само, а что либо другое («мысль» оправдывает «бытие»), то выстраивается длинная лесенка причинно-следственной связи, ведущая в никуда, к «дурной бесконечности», потому что формально-логической связи противостоит самоценное «вещество-энергия», отрицая которое, человек падает в западню парадокса – логический круг, из которого нет выхода.

Спор с Декартом, затеянный Лихтенбергом в «Мусорном ветре», опирался на убежденность Платонова в невозможности логического, причинно-следственного оправдания жизни человека по модели «я существую, потому что... вот почему». Мысль эта многократно выражалась многими философами, например В. Розановым: «Двоякого рода может быть жизнь человека: бессознательная и сознательная. Под первую я разумею жизнь, которая управляется причинами; под вторую – жизнь, которая управляется целью»<sup>1</sup>. Герои Платонова отрицают жизнь, которая управляется причинами, и утверждают «сознательную», предполагающую, как пишет Розанов, ряд препятствий, стоящих перед человеком и требующих преодоления. Согласно Розанову, существуют два вида целей жизни человека: «частичные», сводящие человека к какой-то части бытия и заведомо обрекающие его на мировоззренческую неполноту (например, «производственные» или «профессиональные»); «принудительные» цели, навязанные человеку извне его сознания (например, религиозным учением) и определяющие, «чему он должен покорно сле-

---

<sup>1</sup> Розанов В.В. Цель человеческой жизни // Смысл жизни в русской философии. СПб., 1995. С. 165.

довать»<sup>1</sup>. Истинной же целью жизни человека может быть лишь та, что непосредственно вытекает из его положения как космического существа, и вывод, к которому приходит Розанов, полностью согласуется с тем, к чему приходят герои-философы Платонова: «...между всеми идеями, в различные эпохи руководившими человека, есть одна... Мы разумеем идею, что человеческое существование не заключает в себе какого-либо иного смысла, кроме как устройство его собственных судеб на земле»<sup>2</sup>. Розанов настаивает, что эта мысль прямо вытекает из самого факта человеческого существования и «есть следствие свободного отвлечения, которое произвела мысль человека, наблюдая мириады единичных целей его и подмечая в них общее, ради чего все они избирались как цели... это есть одновременно высшая абстракция практической жизни и вместе — отделение этой жизни от каких-либо супранатуральных связей, какие ранее человек имел». Идея сочетания человека с Землей представляется Розанову наиболее естественной для постановки антропологического вопроса, «она остается истинною одна, когда много других каких-то идей, прежде равных ей по значению, оказались ложными»<sup>3</sup>. Эта «практическая деятельность человека», состоящая в преодолении стены, отделяющей мир от человека, осуществляется за счет приведения в соответствие «внешнего» и «внутреннего» по отношению к человеку. При этом органическая связь человека и общества невозможна («общество есть агрегат, а не организм»<sup>4</sup>), однако возможна органическая связь между человеком и Миром. Как и у Платонова, человек у Розанова противопоставлен обществу, готовому принять его в роли функции, и устремлен к Миру, который требует от него трудового, практического и познавательного усилия для преодоления этой «преграды». Все несчастья человека, включая зло,

---

<sup>1</sup> Там же. С. 166–167.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же. С. 168.

<sup>4</sup> Там же. С. 205.

смерть и ложь, есть «отклонения его от первоначальной нормы»<sup>1</sup>. Отсюда же, в унисон логике Лихтенберга в его споре с Декартом, возникает и розановское «оправдание человека»: в человеке, как части Вселенной, имманентно заключено некое «зерно», посевом и прорастанием которого оказывается его практическая деятельность на земле, освященная «священным законом своего человеческого назначения»<sup>2</sup>.

Трудно выделить в качестве основной какую-либо одну из названных трех претензий героя повести «Мусорный ветер» Альберта Лихтенберга к Рене Декарту – парадоксальность дуалистического разделения материи и сознания, связанное с теорией эфира принципиальное отсутствие «пустоты» в мире, неприемлемость оправдания существования человека, основанного на онтологии «себя», – возможно, что Альберт Лихтенберг, неблагоприятно отзываясь о французском философе, имел в виду все три названных направления мысли. Возможно, к ним прибавятся и иные пункты расхождения между концепцией «вещества существования» Андрея Платонова и философией Рене Декарта; можно предположить, что их еще найдется немало.

*А. С. Прыгун*

## КОНТЕКСТЫ И СМЫСЛЫ АВТОРСКОЙ И РОК-ПЕСНИ

Предметом данной статьи будет являться «авторская песенность» – «обширный класс сценических художественных форм, конституированных как синтез художественной литературы и музыки и предполагающих авторское устное (вокальное) исполнение»<sup>3</sup>, то эстетическое поле, которое было сформировано авторской (бардовской) песнью и рок-песнью в 1960-е гг. Для

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Там же. С. 205, 207.

<sup>3</sup> Свиридов С.В. Авторская песенность: Основные понятия и термины. Задания. Библиография: Методич. пособие к спецкурсу. Калининград, 2006. С. 4.



авторской песенности является значимым качественная сторона фонического материала: работа голоса, непрерывное, безостаточное воплощение текста в звучащую речь.

Что происходит, когда авторы – поэты-музыканты – «читают» со сцены свои стихи? Автор переходит в иное измерение, его чтение становится настолько независимым от пространственно-временного континуума, сложноорганизованным, что начинает выполнять смыслообразующую роль; в результате происходит своеобразный *сдвиг поэзии*, т. е. трансформация артефакта из текстовой в устную форму: произнесение (звукозапись), трансформируясь, отправляется нам в виде письма, как «письмо звуком»<sup>1</sup>. Выступающий перед публикой поэт-музыкант – это звучащий голос, акустический феномен, наполненный художественно-выразительным смыслом. Звучащая речь поэта-музыканта ведет стихотворение, «но не туда, куда автору хотелось бы, а туда, где она обретает себя, обретает плоть, высекая искру звучащего смысла»<sup>2</sup>.

*Авторская (бардовская) песня:*

*Булат Окуджава, Новелла Матвеева, Владимир Высоцкий*

Поэзия Булата Окуджавы – подлинная, запоминающаяся, волнующая, творчески независимая, маргинальная и имеющая свой авторский почерк.

Корни поэзии Окуджавы таинственны, у него нет связи с ушедшими поэтами, хотя где-то слышится Заболоцкий, где-то Павел Васильев, иногда Марина Цветаева. Окуджава мог бессознательно обращаться к прошлому ради нахождения артикулированного «архе-письма». Хотя исполнение Окуджавы остается непревзойденным, неповторимым, его песни все-таки можно было свободно петь как профессионально, так и за дружеским столом, в турпоходе и т. д. И здесь выявляется важный

---

<sup>1</sup> Библихин В. В. Грамматика поэзии. Новое русское слово. СПб., 2009. С. 125.

<sup>2</sup> Кулаков В. Поэзия как факт. URL: <http://aptechka.agava.ru/statyi/knigi/kulakov15.html>

момент: песня Окуджавы никак не была привязана к исполнителю. Почему? Видимо, из-за голоса, из-за бессознательно-преднамеренного воспроизведения «архе-письма».

«Звучащее письмо» Окуджавы предельно словесно, но оно предполагает расчленение потока речи на слова, а не на звуки и буквы. Его «письмо» явно имеет способность артикуляции, оно не расщепляет в языке все, что стремится быть неразрывным, и не сочленяет в нем все разорванное, поэтому его письмо ближе к «архе-письму». Так как фоноцентризм не поглотил письмо полностью и у нас есть возможность интерпретации, его смысл «не продиктован». Возможно, именно поэтому Окуджава и стал чемпионом по количеству цитат, ушедших в повседневную речь, где дистанция между автором и слушателем в акте сотворчества дает место интерпретации.

«Архе-письмо» Окуджавы не достигает адресата, так как на долю адресата выпадает быть, как минимум, и слушателем, и читателем, и исполнителем. «Я» у Окуджавы есть всякое «Я», это один из бесчисленных голосов в спешащей городской толпе. Перебравшись в мир следов и различий, адресат начинает испытывать ностальгию по покинутому миру наличия. Отсутствие лирического героя у Окуджавы, а также героя-одиночки, противопоставленного толпе, несет в себе размытое «Я». Это является преднамеренной, целенаправленной и принципиально неромантической установкой, первым признаком вычищения себя из своего «Я» и стремлением к горизонту отсутствия.

Голос Новеллы Матвеевой, как и голос Булата Окуджавы, дарит ностальгию по какому-то иному миру, где подлинное еще не было разрушено или подточено вторжением «голоса-логоса». Можно предположить, что голоса Окуджавы и Новеллы выражают ностальгию не по тем временам, которым предшествовали грезы и надежды, а по временам, связанным с «письмом» и расслоением единогодушного народа, некогда объединенного сокровенным Голосом (не голосом-логосом).

Стоит заметить, что для Окуджавы гитарные аккорды не играли важной роли. Известно даже, что в начале своей песенной карьеры он пел все написанное, впоследствии отбрасывая музыку. Это гитарное сопровождение не имело для него приоритетной значимости текста перед музыкой, а значит, можно предположить, что его авторская песня не окончательно следует «лого-, фоноцентрической автономности». В похожей манере работает поэзия Новеллы Матвеевой. Ее феноменальный голос дает слушателю всячески интерпретировать ее «образ», ее голос не то старушки, не то девочки, голос неналичия, пропитанный ностальгической интонацией, как школьная пропись, воспроизводит ушедшее. Тем самым ее голос исчезает за горизонтом действительности и воспроизводит «архе-письмо», в котором «лого-фоноцентризм» остается бессилён. Улыбка-усмешка Новеллы Матвеевой и примитив Булата Окуджавы, их прозаизация, имитация домашней речи заранее несут в себе голосовое исполнение текста – артикулированного «архе-письма»; все это также является «орудием» против -центризма. Их «голоса» отсутствуют, их как бы нет, их образы не явно выражены, что нельзя сказать про Владимира Высоцкого.

Владимир Высоцкий, Александр Галич, Юлий Ким – авторы куда более виртуозные и разнообразные – дают слушателю почувствовать себя бродячим артистом, летчиком, самолетом, балаганной куклой – кем угодно в их театре тысячи ролей. В авторской песне Высоцкого присутствует яркая авторность, подтверждением тому может служить то, что в компаниях Высоцкого пели гораздо реже, его песни не предназначались для чужого исполнения. Это доказали посмертные альбомы-трибьюты, где его перепевали профессиональные исполнители, пародируя его пафосную, декламационную манеру пения.

«Высоцкий воспринял и такую примету авангардной модели творческого поведения, как акцентированная маскулинность ли-

рического “Я”»<sup>1</sup>. Голос Высоцкого – это «голос присутствия», бытия. Вокальная доминанта Высоцкого – это системное свойство его идиолекта: форсированность пения, частотность «л» повышена у Высоцкого практически всегда. Фоника поэта, будучи помещена в фокус оригинального культурологического метода, предложенного Г. Гачевым, предлагает гипотезу о том, что «гендерной доминантой творчества Высоцкого является комплекс мужского превосходства»<sup>2</sup>. Наиболее акцентируемые фонемы в «высоцком» звукоряде – сонорные, по мнению Г. Гачева, суть «звуки пола» и личности. В особенности это относится к звуку «р»: «“Р” – мужская ипостась личностного начала: твердость, огненность, быстрыми всплывками и мелким суетливым биением дрожит»<sup>3</sup>. Владимир Высоцкий сам говорил о том, как трудно постижение истины и изречение поэтического слова; возможно, в этом и причина того, что его вокальность текста опирается не на свободный голос (на гласные), а на форсированные сонанты (голос, одолевающий преграду).

Опровержению может подвергнуться тезис о том, что Высоцкий своим исполнением выполнял «заказ голоса-логоса» («фаллоцентризма»), так как работа его голоса – это, в некотором роде, попытка вырваться из «границ», попытка освободиться от когтей -центризма. Отсюда какое-то бессознательное форсирование сонант, борьба с гласными и будто бы вытеснение (выделение и давление) их из речи. Возможно, Высоцкий – это в своем роде «зачаток» рок-музыки, потому что у него в голосе уже появляется разрушительная сила. И насилие, и разорванность, и расчлененность, и нанесение раны – вкуче это действие «архе-письма», которое оказывается в опасности потеряться, но его «следы» все-таки остаются.

---

<sup>1</sup> Крылова Н.В. К проблеме поэтической фоники В. Высоцкого // Синтез в русской и мировой художественной культуре. Материалы Третьей научно-практической конференции. М., 2003. С. 140.

<sup>2</sup> Гачев Г. Национальные образы мира: курс лекций. М., 1998. С. 373.

<sup>3</sup> Крылова И.В. «Комплекс Гамлета». Гендерный аспект феномена Высоцкого // Мир Высоцкого: Альманах. 2002. Вып. V.

*Рок-песня: Саша Башлачев, Янка Дягилева*

При упоминании имени Саши Башлачева (СашБаш) вспоминаются некоторые мысли Жака Деррида относительно голоса. Деррида с детства и даже в период своего преподавания не переставал учиться говорить низким голосом, он хотел говорить ниже, чтобы низкий тон его голоса свидетельствовал о сдержанности того, что сдержано с трудом, как он говорил, «что с большим трудом удержано непрочным шлюзом, едва ли способным предотвратить катастрофу. Худшее может случиться в любой момент». Он боялся своего голоса, считал, что это и не был его голос, он его отвергал, ненавидел. И всегда трепетал перед тем, что могло быть сказано им из-за интонации. При этом неосознанно, против воли стремился он навязать другим или самому себе, как Другому, другой голосовой тон.

Кажется, Башлачев оказался в похожей ситуации, ибо его нужно сначала услышать и только потом прочитать, чтобы снова услышать, уже не читая. Игра с ритмическим сбиванием, подчинение артикуляции музыке, подчинение текста ритму – это игра ради всего по принципу «проигравший выигрывает».

Слышать Сашу Башлачева непереносимо страшно, физически мучительно. Но именно голос становится здесь проводником к чему-то «до слова», к бесформенной и зыбкой основе языка, к «архе-письму». Этот голос призывает отправиться туда, куда опасно следовать и куда приходится идти против своей воли – в область, где рациональное, телесное и чувственное еще не разделены. Его странный, переливающийся внутри себя язык открывает свое «присутствие» через страдания, ликования тела, борьбы с буквами, «лого-буква-центризмами».

Итак, Башлачев-поэт раскрывается в полную силу только через Башлачева-исполнителя. Однако эта особенность не имеет ничего общего с привычным песенным жанром, когда исполнение пытается заретушировать поэтические изъяны. Тексты Башлачева, несомненно, нуждаются в «письме», поскольку по-

ток его образов невозможно уловить на слух. Башлачев безусловно имел дело с «архе-письмом», вернее, бессознательно предвидел, искал и в неистовой борьбе воспроизводил его.

Стихотворения Башлачева противятся чтению про себя, по-настоящему поражая именно в сопровождении с голосом автора, который продолжает беззвучно звучать в записанных словах. Сколько раз я не пробовала читать его, все заканчивалось тем, что я вдруг пробуждалась от собственного звучащего голоса.

В одной из расшифровок песен Jimi Hendrix'a в напечатанном под нотной линейкой тексте указано: «щелчок языком», «выдох», «удар». Очевидно, что автор включает эти компоненты в поэтический текст песни. Мы не исключаем возможности, что тексты Башлачева также были наполнены такими невербальными элементами. Разумеется, в напечатанном виде они имеют очень мало смысла и зачастую не отражаются в записи «поэтического текста», но на самом деле они обладают большой разрушительной силой.

Гитарные аккорды музыки Саша Башлачева, задающие мелодическую тему и повторяющиеся n-ное число раз, преобразуются в шум, являющийся источником порождения новых смыслов и недоразумений. Так как рок-музыке «присуща установка на те формы восприятия, которые не поддаются языковому выражению и не могут быть названы»<sup>1</sup>, то, помимо гитарных аккордов, важность музыкальных экспериментов сводилась в основном в направлении ухудшения звука<sup>2</sup>, затруднения его восприятия и превращения в шум. Искусственно создаваемый шум, пропущенный сквозь призмы повторов и намеков на вариации, становится полноправной фразой, которая, намного превосходя речь в плане чувственности и амбивалентности, аналогична фразе вербальной в тональном и ритмическом отношениях.

---

<sup>1</sup> Бобринская Е. Концептуализм. М., 1993. С. 12.

<sup>2</sup> «Плохое качество звука – для нас это вопрос принципиальный. Повторю еще раз: рок для нас – это не музыка, это идея. Такова наша творческая эстетика» (Летов Е. Я не верю в анархию. М., 1997. С. 49).

Но вернемся к голосу. Магия надломленного голоса Саши Башлачева, его исполнительская манера, примитивные аккорды и надломленное пение подрывают действительность таким образом, что какая-либо интерпретация услышанного представляется ненужным бременем. Любые определения, толкования, аналогии кажутся поддельными и неистинными.

«Архе-письмо» Саши Башлачева воплощает сам принцип различия (различАния) «архе-следов»: насечек, борозд, графических артикуляций и ориентировок на их самождественность. Нам к ним не пробиться, они глубоки и сильны, но именно благодаря им, благодаря их опространствованию и отстоянию во времени мы можем отказаться принимать за единственную реальность ту, которую непрерывно отливает «логос-голос», и услышать само бытие. Никогда не известно, дойдет ли анонимное «архе-письмо» Саши Башлачева до адресата. Мы, находясь в позиции зависимости от смысла, ищем ту интерпретацию, которую пытаемся перевести из «архе-письма» на понятный нам «язык», но это получается, мягко сказать, неважно, потому что письмо, отправляясь и возвращаясь, не дойдя до адресата, ставит и нас в позицию анонимности.

Кажется, что Башлачев почувствовал и осознал трагическое взаимоотношение природы слова и бытия. Такое драматическое жонглирование жизнью и смертью, наличием и отсутствием посредством голоса одновременно дает словам жизнь и отбирает ее у них. Оттого часто слышится несамодостаточность бытия и в то же время его самодостаточность и самождественность. Именно «архе-след» есть отступление на такие позиции, с которых можно видеть как наличие, так и отсутствие. Такое представление этого позволяет нам утверждать, что мы находимся на правильном уровне «архе-», в который Саша Башлачев нас стремительно погружает. Откуда возникла эта странная раздвоенность бытия? Можно предположить, что он так не хотел, но не мог иначе. Внутренняя слабость Башлачева способна обраться невероятной мощью прорасти сквозь собственную

невозможность, обнажать голос. Постоянная рана, которую себе наносит Башлачев, спровоцирована его же собственной тягой к интерпретации бытия, эта рана переносится и на нас, слушателей. «Поэтическая речь всегда заканчивается в некоей нанесенной ране»<sup>1</sup>.

Вывернутые наизнанку пословицы, глумливые частушки и колыбельные о смерти – все это для Башлачева стало вопросом жизни и смерти, прямым продолжением физически ощутимой боли. Потребность в проговаривании записанных слов несла в себе неприятие любых попыток разграничения искусства и жизни: «Песню надо жить, песню нельзя петь, песню нужно обязательно прожить». Его интересовал не шелест страниц поэтических антологий, а забрызгивание гитары кровью. Известно, что в день перед смертью на квартирнике он играл на гитаре, буквально стирая пальцы в кровь.

Сложность голоса Башлачева выражается в том, что, на первый взгляд, кажется очевидным. Его «архе-письмо», которое он пытается донести, целиком проникнуто игровым отношением к содержанию произведения. Башлачев объясняет мир в том его облике, который являет собой бесконечную знаковую интерпретацию, или то, что Жак Деррида называет «игрой знака и игрой в знаке», но таким образом, что эта бесконечная игра знаков, закрывающая собой Бытие, есть принципиально несказанное.

Башлачев не мыслил на уровне игры цитатами, вернее, цитирование здесь обращалось, скорее, к самому «языку», чем к конкретным авторам и произведениям. Башлачева завораживала возможность дальнейшей переплавки словоформ. Он расшатывал словоосновы, его интересовала их внутренняя форма, он говорил: «Я на уровне синтаксиса как-то уже перестал мыслить, я мыслю (если это можно так назвать) на уровне морфологии: корней, суффиксов, приставок... Это только так кажется, что

---

<sup>1</sup> Деррида Ж. Письмо и различие. М., 2007. С. 107.



существует контекст слов, на самом деле речь идет о контексте корней». Аллитерации и омофоны у Башлачева – это не случайная игра созвучиями, а иступленное чередование не укладывающихся в голове смыслов, глоссолалия, или безумие, выбалтывающее свои галлюцинации. Это бешеное бегство в слово становится особенно заметным в поздних текстах, которые отразили окончательный уход внутрь языка. Анастасия Рахлина, подруга Саши Башлачева, рассказывала, что перед смертью он написал тексты, которые так никому и не показал, тетрадь не сохранилась: «Те новые формы, про которые он говорил, там были нащупаны, найдены. Было какое-то движение в направлении прорыва. Почему он этим не воспользовался, я не знаю...».

Башлачев ощущает необходимость проговаривать тот первоначальный яростный шепот, под нескончаемый аккомпанемент которого обречены мыслить люди. Его выступления – это и есть момент проговаривания, высказывания живого слова и в то же время это постоянное недоверие к его фиксации в письме или в аудиозаписи, недоверие к словесной реальности, которая способна лгать и которая не способна ни помочь, ни спасти.

Большинство текстов Башлачева вызывает ощущение сложной сопринадлежности «голоса» и невысказываемого, они указывают на странную незавершенность слова: проговаривая, они одновременно умалчивают. Возможно, многократное перечитывание стихотворений «На жизнь поэтов», «Поезд», «Имя имен» или «Когда мы вместе» лишь усугубляет уверенность в том, что смыслы этих текстов невозможно исчерпать до конца, они всегда будут сохранять разрывы, ожидающие заполнения. Этот процесс умалчивания бесконечен, он обязателен и по природе ему свойственно дерзание, нарушение покоя скрытого, тайного. Умолкая, стихи вновь начинают ощущать необходимость в проговаривании. Благодаря «звуковому письму» Башлачева мы находимся в поле интерпретации, его магнеопатический голос позволяет нам в нем находиться. «Архе-письмо» Башлачева – это риск, одновременно потеря и спасение слова, оплакивание

потерянного голоса «слезами черными, как след чернил»<sup>1</sup>, вынужденное доверие к произносимым словам, которое заключает в себе обреченность опираться на знаки для контакта с бытием.

Также стоит отметить, что в голосе Саши Башлачева есть нечто, что роднит его с голосом Булата Окуджавы и даже Новеллы Матвеевой. Их голоса – это вся та же ностальгия по не сохранившейся фольклорной эпохе, когда было доверие к произносимому слову.

Как и Саша Башлачев, Янка Дягилева жила и писала по интуиции, и поэтому, рождая образы, она как бы провоцировала напряжение своего поля, бесстрашно играла с ним. Нельзя, наверное, назвать ее песни песнями: детские считалки, слова-перевертыши, белый стих, жесткий ритм, оригинальные принципы работы со словом, которые становятся особым видом звукового материала, обретая новые фонические свойства. Ведя бой на «архе-зоне», Янка, как и Башлачев, предложила собственный знак, несущийся как можно ближе к бытию, одновременно противопоставляющий его же «наличность».

В рамках той картины мира, которую авторы – поэты-музыканты – выпевают посредством своего голоса, нет ничего наличного, полного, доступного, самодостаточного, того «здесь и теперь». Их «голос-отсутствие» неминуемо перерастает в «голос-подлинность» наподобие метафизического круговорота, в котором тождество и различие, «наличие» и «отсутствие»; «архе-письмо» так и не доходит до адресата-слушателя. Так или иначе, слушая поэтов-музыкантов, мы остаемся перед неизведанным.

Песня – это действительно драма, это взаимодействие музыки и текста. Их раздельность и слитность, унисон и диссонанс отражают неизбежный внутренний конфликт самого песенного «архе-письма», несущего «отсутствующее наличие», а за ним «архе-различие» («различАние») и «архе-следы».

---

<sup>1</sup> Там же. С. 118.

Авторы-песенники, барды, рок-музыканты осознают невозможность непосредственного высказывания. Отсюда недоверие к слову и поиск несводимых к языку форм выражения<sup>1</sup>. Стремясь к «архе-письму», преодолевая «архе-следы», автор – поэт-музыкант – бессознательно входит во взаимоотношения со своей собственной смертью, в борьбу, которая являлась основой жизни для Саши Башлачева, Янки Дягилевой, Владимира Высоцкого, Виктора Цоя, Егора Летова, которую они прекратили путем ухода из нее.

И все же «голос» почти никогда не может уловить то, что выходит за пределы разума: углубляясь в бездну, он ощущает опасность в любой момент быть поглощенным этой пустотной полнотой, но именно этот повторяющийся риск становится для автора – поэта-музыканта – основой и едва ли не единственной отрадой его существования. И человек обрекает себя на поиски подлинной жизни за пределами непосредственно данного ему опыта, знаковых «лого-систем».

---

<sup>1</sup> «Скуден язык. Нищ. Жалок, наг и убог. Все это создано – все слова, понятия, системы – сам язык – для болтовни, для игры в бисер в лучшем случае... Слова недостойны НАСТОЯЩЕГО языка. Через них можно задать как бы вектор, образ, указочку. Но ведь это все... не самодостаточно. Все это – костыли. Дырочки. Веровочки... Я всегда испытывал крайнее неудобство, когда пытался посредством речи выразить что-либо» (Летов Е. Я не верю в анархию. С. 49).

*А. В. Малинов*

## ПОЭТИЧЕСКАЯ ИСТОРИСОФИЯ А. С. ХОМЯКОВА<sup>1</sup>

Поэтическое наследие Алексея Степановича Хомякова (1804–1860) не велико по объему: всего около сотни стихотворений. В жизни поэта были периоды, когда в течение нескольких лет он вообще не писал стихов. Современники высоко ценили поэзию Хомякова, считая его одним из лучших последователей А. С. Пушкина, который, к слову, высоко отзывался о поэтическом даровании Хомякова. Однако поэзия была лишь одной из сторон богато одаренной природы Хомякова. Многосторонность его деятельности поражает: поэт, драматург, живописец, философ, историк, богослов, публицист, изобретатель, архитектор, медик, рачительный сельский хозяин... Не случайно современники сравнивали Хомякова с М. В. Ломоносовым по многогранности его талантов и ставили в один ряд с другим национальным гением – Пушкиным. А Н. А. Бердяев проводил параллель между Хомяковым и И. В. Гете. При этом даже те, кто не были согласны с взглядами Хомякова, очень высоко оценивали его нравственные качества, считая его в этом отношении человеком безупречным.

Необычайная одаренность, личное обаяние, нравственный авторитет и жизненная активность сделали из Хомякова лидера движения славянофилов – движения не политического, а литературного и философского, пришедшегося на 40–50-е годы XIX в. Участие в славянофильском кружке постепенно оттени-

---

<sup>1</sup> Монография подготовлена при поддержке гранта РГНФ (№12-03-12020).

ло и оттеснило другие грани творчества Хомякова. Его поэзия стала рассматриваться прежде всего как выражение и пропаганда его славянофильских убеждений. Такой взгляд на поэзию Хомякова верен лишь отчасти. Во многом он был спровоцирован полемикой между славянофилами и западниками и впервые в резкой форме высказан в 1844 г. В. Г. Белинским в статье «Русская литература в 1844 г.». Статью Белинского нельзя считать объективным анализом и беспристрастным критическим разбором поэзии славянофила. Она как раз пристрастна и не лишена односторонности. Оценки и выводы Белинского – это часть споров западников со славянофилами, достигших максимальной остроты как раз в 1844 г., после чего эти два течения русской мысли окончательно разошлись. Не последнюю роль в этом разрыве сыграла именно непримиримая и радикальная позиция Белинского, целенаправленно шедшего на конфронтацию со славянофилами. Поводом же к разрыву послужила поэзия, а именно стихотворение шурина Хомякова Н. М. Языкова «К ненашим».

При жизни Хомякова был опубликован только один сборник стихов, подготовленный его племянником Д. А. Валуевым в 1844 г. и вызвавший резкую критику Белинского, утверждавшего, что Хомяков лишен поэтических способностей. Хомяков, по признанию М. Н. Лонгинова, издавшего сборник стихов поэта в 1861 г., никогда не заботился о своей поэтической славе, и к новому изданию стихов у него «как-то не лежало сердце»<sup>1</sup>. Следующее, более полное издание стихотворений Хомякова вышло в 1861 г., через полгода после его смерти. Впоследствии эта подборка стихов переиздавалась еще несколько раз (в 1868, 1881 и 1888 гг.).

На поэтическое творчество Хомякова живо откликались современники, которые близко его знали и находились под обаянием его личности. К. С. Аксаков в статье «Письма о современной литературе. Письмо 1-ое. Литература предыдущей

---

<sup>1</sup> Лонгинов М.Н. Стихотворения А. С. Хомякова // *Хомяков А.С. Стихотворения*. М., 2005. С. 459.

эпохи» (статья не была закончена; впервые опубликована в сборнике «Проблемы реализма» (Вологда, 1978)), К. А. Коссович в статье «Несколько слов в память А. С. Хомякова» (Русская беседа. 1860. № 2), А. Ф. Гильфердинг в статье «А. С. Хомяков» (Санкт-Петербургские ведомости. 1860. № 216. 7 октября), которые были откликами на смерть Хомякова, дали общую характеристику его личности и поэтического творчества, отметив значение Хомякова для русской мысли и культуры. Идейное содержание поэтического наследия Хомякова постарался раскрыть историк литературы, один из последователей славянофильства О. Ф. Миллер в статье «Стихотворения Хомякова со стороны руководящих мыслей», опубликованной в журнале «Заря» (1869. № 7). Он, в частности, называл Хомякова поэтом-гражданином, указывая на особое понимание личности у русского поэта, связывавшего *я* с *мы*. Все первые исследователи поэтического творчества Хомякова (помимо упомянутых, К. А. Полевой, О. И. Сенковский, М. Н. Лонгинов, А. П. Милюков, В. В. Чуйко) останавливались на основных темах его поэзии: идее славянского единства, роли России, критике исторического пути Запада, гордости, подвига и др.

Философское изучение поэзии Хомякова начинается со статей В. Н. Кораблева «А. С. Хомяков (1804–1904)» (Известия Петербургского славянского благотворительного общества. 1904. № 7) и Э. Л. Радлова «О поэзии А. С. Хомякова» (Сергею Федоровичу Платонову ученики, друзья и почитатели. СПб., 1911). Кораблев вписывал поэзию Хомякова в движение романтизма, в том числе и выросшей из него немецкой философии. Это позволяло не просто перечислить основные темы поэтического творчества Хомякова, но и показать их связь между собой и с философскими поисками эпохи. Радлов, помимо выявления философских сюжетов поэзии Хомякова (война, подвиг, гордость, личность, вдохновение, смирение, историческая задача России и др.), рассмотрел и оценил стихи Хомякова сквозь философию и поэзию В. С. Соловьева.

В 1912 г. вышла книга Бердяева «Алексей Степанович Хомяков», в которой популярный философ касался и поэтическо-

го творчества Хомякова. На фоне ярких и не всегда непротиворечивых характеристик личности и философии лидера славянофилов Бердяев признавал отсутствие интимности и лиризма в его стихах. Патриотический подъем Первой мировой войны побудил поэта М. А. Кузмина обратиться к стихам Хомякова в статье «Аналогия и провидение? (О А. С. Хомякове как поэте)» (Аполлон. 1914. № 6/7). Высоко оценивая историософские идеи и гражданственность поэтического творчества Хомякова, он, тем не менее, отмечал однообразность и риторический пафос его поэзии.

Большинство последующих исследований о Хомякове и славянофилах было посвящено их философскому наследию. Литературное, в том числе и поэтическое, творчество славянофилов рассматривалось в сборниках «Литературные взгляды и творчество славянофилов. 1830–1850-е годы» (М., 1978) и «Славянофильство и современность» (СПб., 1994), а также в монографиях В. И. Кулешова «Славянофилы и русская литература» (М., 1976), В. П. Попова «Славянофилы и русские писатели» (Тогун, 1988), М. Ю. Карушевой «Славянофильская драма» (Архангельск, 1995). Новый этап в изучении поэтического наследия Хомякова связан с работами Б. Ф. Егорова<sup>1</sup> и В. А. Кошелева<sup>2</sup>, им же принадлежат наиболее полные и научные издания стихов поэта-славянофила и его философских работ.

Программным документом славянофильства стало выступление Хомякова с докладом «О старом и новом» зимой 1839 г. в Москве на одной из сред у И. В. Киреевского. Из споров, вызванных докладом Хомякова, и сложился славянофильский кружок. Сюжеты и образы, отсылающие к старине, не являются доминирующими в поэзии Хомякова. Его поэзия не ограничивается только обращением к старине.

---

<sup>1</sup> Егоров Б.Ф. От Хомякова до Лотмана. М., 2003.

<sup>2</sup> Кошелев В.А. Эстетические и литературные воззрения русских славянофилов (1840–1850-е годы). Л., 1984; Кошелев В.А. Алексей Степанович Хомяков, жизнеописание в документах, рассуждениях и разысканиях. М., 2000; Кошелев В.А. Парадоксы Хомякова. Заметки и наблюдения. М., 2004.

Прямым образом тема старины присутствует, конечно, в произведениях, написанных на сюжеты из русской истории: неоконченная поэма «Вадим» (нач. 1820-х гг.), трагедии «Ермак» (1825–1826) и «Дмитрий Самозванец» (1833). Стилизацию под былинный распев представляет собой стихотворение «Русская песня» (1830-е гг.).

Образы прошлого, старины в поэзии Хомякова многогранны и противоречивы. С одной стороны, это область неизвестности, тьмы («в древние, в неизвестны, темны лета»), забвения («тихий ток воды забвенья»), сторона смерти («жилище дедовских костей»), обмана («преданья, веков исчезнувших обман»). С другой стороны, старина указывает на фрагменты некоего изначального смысла, идеи, ценности («следы времен минувших», «заветы древности седой»), которые могут быть восстановлены, воспроизведены в настоящем. Так, древность ассоциируется прежде всего с эпохой величия, веселья и славы:

О прежних веселья минувшего днях  
.....  
О славных, давно улетевших веках.  
(«К арфе», пер. пол. 1820-х гг.)

Величием наполнен образ языческой Греции, который Хомяков воскрешает в своих стихах в связи с войной за независимость Греции в 1821 г. Героическое прошлое Эллады, о котором напоминает поэт, должно придать дополнительные силы восставшим, поднять их боевой дух. Кроме того, греческое восстание воспроизводит давнюю историософскую антитезу борьбы Запада с Востоком, цивилизации с варварством. С историософской точки зрения победа греков гарантирована их культурным превосходством, их былым величием. Идеи, подвиги, достижения старины не умирают, они пребывают в настоящем как залог будущих успехов и побед. Отсюда так важно для Хомякова сбережение старины, ее славных дел и культурных достижений. Взывая к исторической памяти греков в 1821 г., он двадцать лет спустя будет столь же ревностно стремиться сохранить и воскресить родную русскую старину.



Так! все великое в Элладу призывает!

.....  
Где жили сильные, досель их виден след:  
В Элладе каждый холм есть памятник побед.  
В ней славой прежних лет природа вся полна.  
(«Послание к Веневитиновым», нач. 1820-х гг.)

Стоит отметить, что Хомяков почти не упоминает о Греции как об истоке русского православия. Для него Греция остается родиной Античности, а не страной угнетаемых единоверцев. Греция принадлежит культурному миру Запада, а не христианскому Востоку, и помогать ей следует в первую очередь как прародине классической древности.

Однако положительный смысл прошлого может быть локализован и в дружеском общении, столь ценным славянофилами:

В честь прежних лет,  
Святых бесед  
И дружбы нашей.  
(«При прощаниях», 1828)

Известно, что славянофильский кружок сложился в конце 1830-х годов в качестве формы свободного философского общения, объединяющей не только единомышленников, но и друзей и даже родственников. Славянофилы впервые в русской культуре в столь полной форме воспроизвели изначальный тип философствования как размышления вслух, беседы, сопровождающей дружеское застолье. Философия была для славянофилов способом свободного времяпрепровождения, обеспеченного досуга. Себя славянофилы позиционировали как свободных, досужных мыслителей, которые никому не служат и для которых философия является не только поиском истины, но и способом достичь удовольствие от общения. Ценность и прелесть старины Хомяков сопоставляет со славянофильскими беседами и салонными философскими спорами. В ценностно-смысловом отношении эти беседы не уступают лучшим образцам старины.

Олицетворением старины для Хомякова являются спартанский царь Леонид и древнерусский сказитель Боян, с которыми отождествляет себя поэт:

И, новый Леонид Эллады возрожденной,  
Я буду жить в веках и памяти вселенной,  
Я гряну как Перун!  
(«Послание к Веневитиновым»)

Здесь молодой Хомяков вновь обращается к языческой древности, сравнивая себя с легендарным спартанским царем и ставя в один ряд греческую Античность и славяно-русское язычество. Древнерусская старина – такой же героический и славный период, как и греческая история. Олицетворением ее выступает былинный сказитель Боян. «Арфа Бояна» («К арфе») – это не просто символ старины. В руках поэта она способна смысловым образом вернуть забытые события («Я пел бы старину и битвы древних дней»). Не случайно стихотворение «К арфе» Хомяков заканчивает призывом: «О арфа, со древа ко мне опустись». Арфа дает возможность восстановить связь настоящего с прошлым, возобновить традицию и огласить смыслом прошлого современность.

Другой символ старины – клинок, символ былой славы и воинской доблести. Беречь клинок означает помнить старину и стремиться удержать или воспроизвести в настоящем главное, что ассоциируется с прошлым – военные победы.

Но тяжкий меч, в ножнах забытый  
Рукой слабеющих племен,  
Давно лежит полусокрытый  
Под едкой ржавчиной времен  
И ждет, чтоб грянул голос брани,  
Булата звонкого призыв,  
Чтоб вновь воскрес в могущей длани  
Его губительный порыв.  
(«Клинок», 1830)

Конечно, это «тяжкий меч», но он может быть востребован в настоящем. Возвращение к прошлому, оживление старины возможно через войну, поскольку война привносит в нашу жизнь подвиг, геройство, т. е. те положительные качества, ко-

торыми наполнена старина. Война в поэтическом воображении Хомякова обретает исключительно позитивное значение. Она наполняет смыслом современность и одновременно согласует этот смысл с прошедшим. Можно сказать, что война смысловым образом связывает и как бы уравнивает современность с древними веками.

Романтическое восприятие войны характерно прежде всего для ранних стихотворений Хомякова. В более поздних стихах этого нет. Возможно, участие Хомякова в одной из русско-турецких войн, да и накопившийся с годами жизненный опыт несколько остудили восторженное отношение к войне. Впрочем, едва ли Хомяков даже впоследствии кардинально пересмотрел свой взгляд на «веселые кровавые бои» («При прощаниях»), когда еще юношей рвался в бой за освобождение Греции:

О други! как мой дух пылает бранной славой,  
Я сердцем и душой среди войны кровавой,  
Свирепых варваров непримиримый враг.

.....  
Одно мой немлет слух, одно в моих очах:  
Лишь стоны, смерть и кровь, ужасный вид сраженья  
И гибель эллинов средь праведного мщенья.  
(«Послание к Веневитиновым»)

Война соединяет подвиг, геройство и веселье, но она же способна пресечь стирающий события и значения ход времени. Через подвиг, возможность которого предоставляет война, осуществляется прорыв в вечность, выпадение из обезличивающего временного потока. Война, таким образом, обладает не только силой физического уничтожения, но является силой времяупорной. Подвиг на войне, в равной мере как и творчество, противостоит разрушающему потоку времени, преодолевает время и благодаря этому сохраняет смысл, наполняет жизнь смыслом.

Но счастливей стократ, кто с бодрю душою  
За родину летел в кровавый бой  
И лучезарною браздою  
Рассек времен туман густой.

(«Вадим»)

В одном из последних и лучших своих стихотворений «Подвиг есть и в сраженьи» (1859) Хомяков вновь вернулся к столь важной для него теме подвига. Стихотворение это было навеяно воспоминаниями о покойной жене Екатерине Михайловне (урожденной Языковой). Теперь Хомяков понимает подвиг гораздо шире, и прежде всего как подвиг духовный – подвиг смирения, любви и молитвы.

Подвиг есть и в сраженьи,  
Подвиг есть и в борьбе;  
Высший подвиг в терпении,  
Любви и мольбе.  
Если сердце заныло  
Перед злобой людской  
Иль насилье схватило  
Тебя цепью стальной;  
Если скорби земные  
Жалом в душу впились, –  
С верой бодрой и смелой  
Ты за подвиг берись.  
Есть у подвига крылья,  
И взлетишь ты на них  
Без труда, без усилья  
Выше мраков земных,  
Выше крыши темницы,  
Выше злобы слепой,  
Выше воплей и криков  
Гордой черни людской.

Топос старины связан в поэзии Хомякова не только с древней Грецией, но и с Ладогой («К арфе»), Новгородом («Новоград»), Киевом («Киев»). Старина способна проникать в новизну, прошлое, локализуясь в настоящем, в конце концов, так сказать, разъедавая настоящее, она опрокидывает славу и силу, на месте которых остается «опустенье и развалины». Таков Новгород в стихотворении «Новоград» (нач. 1820-х гг.), указывающий в своем названии на новизну, но являющийся воплощением старины:

Средь опустенья и развалин,  
Над быстрой волховской струей  
Лежит он мрачен и печален,  
К земле прикикнув головой.  
Обнажены власы седые;

Совлечены с могучих плеч  
Доспехи грозные, стальные,  
И сокрушен булатный меч;  
Широкий щит, разбитый в брани,  
Вдали лежит среди полей,  
И на бросавшей молнии длани  
Гремит бесславие цепей.  
Тебя ли зрю, любимец славы?  
Веков минувших мощный сын,  
Племен властитель величавый,  
России древний исполин?

Если Новгород в поэзии Хомякова еще оживляют отблески былого величия, хотя тень забвения и мрак исторического небытия уже готовы окончательно поглотить его, то образ Киева одновременно проще и лаконичнее. Он отсылает к военной славе и принятию христианства:

Старый Киев над Днепром  
.....  
Русской славы колыбель  
.....  
Руси чистая купель.  
(«Киев», 1839)

Здесь звучит еще один мотив, связывающий старину с периодом детства народа, т. е. переносащий на историю метафору возраста. Впрочем, Хомяков не злоупотребляет аналогиями между народами, государством, с одной стороны, и живыми организмами, с другой. Методология органицизма не получает развития ни в его поэзии, ни в его философских трудах. Лишь следующее поколение славянофилов (Н. Я. Данилевский, К. Н. Бестужев-Рюмин, К. Н. Леонтьев), не без знакомства с позитивизмом, будет обращаться в своих работах к эвристическим находкам биологических метафор.

Силой, обращающей новое к старому, переводящей настоящее в прошлое, является время. Хомяков говорит о холодных и тяжелых руках времени, намекая на связь времени со смертью, с небытием:

Под времени рукой тяжелой  
(«Ермак»)

Ужели холодными время руками

Навеки прервало свой сладостный глас?  
(«К арфе»)

Время – стихия тварного бытия. Ход времени совпадает с пульсом жизни, но время же устанавливает границы самой жизни и всего сущего: то, что существует имеет начало и конец во времени. Это позволяет говорить о жизни как о смысловой целостности, имеющей завершение во времени и в этой своей конечности обретающей смысл своего существования. Не имея окончания, жизнь была бы бессмысленной чередой событий, повторяющихся фактов, однообразием дублирующих друг друга форм. Время теснейшим образом связано со смертью, поскольку смерть – это временной момент завершения жизни:

Песчинка за песчинкой, день за днем  
Скользит без шума, в вечность упадая.  
И так-то год пройдет, и жизнь сама  
Уйдет от нас неслышными шагами.  
(«Ермак»)

В ранних стихотворениях Хомякова встречается романтизация смерти, когда молодой герой готов пожертвовать собой и тем самым не только физически, но и смысловым образом завершить свой земной путь. Связь времени со смертью кажется очевидной. Смерть, отмеряя время жизни, придает ей смысловую завершенность. Смерть – предел смысла, но она сама лишена смысла, она принадлежит тому пространству хаоса, который окружает жизнь. Но в качестве границы бытия и небытия смерть подвергается осмыслению, культурной ассимиляции. Ее образы наполняют произведения искусства и литературы, визуализируются в обрядах и ритуалах, входят в содержание различных жизненных практик. Постепенно негативное восприятие смерти стирается, ею может измеряться и само качество жизни. Так, для Хомякова своевременная и даже ранняя смерть позволяет говорить о счастливо прожитой жизни.

Счастлив, кто, избранный богами и судьбой,  
Не зная старости туманных хладных дней,  
Сошел в безмолвный дом теней,  
Простившись с радостью и жизнью молодою.  
(«Вадим»)

Срок жизни, отмеренный судьбой, ставит знак равенства между ранней смертью и жизнью *до конца*, смертью в глубокой старости. Старость здесь – не столько характеристика возраста, сколько показатель истончения смысла и тем самым иссякания самой жизни. Стариком можно быть в любом возрасте. Старость может быть и безвременной:

Без воли и надежд, безвременный старик.  
(«Просьба», 1828)

Смерть неизбежна и с этой точки зрения не имеет принципиального значения срок ухода из жизни. Главное здесь – сохранение смысла; уйти до того, как жизнь утратит смысл. Впрочем, смерть уравнивает всех: и тех, чья жизнь, казалось бы, была полна смысла, и тех, кто прожил, казалось бы, нелепую жизнь. Неизбежность смерти опять же отрывает ее от небытия, переводя в разряд судьбоносных событий, а, значит, смысловых состояний. В качестве рокового события, смерть встраивается в ряд других важнейших моментов жизни. Смерть – событие, хронологически завершающее череду прочих жизненных происшествий, от которых она отличается лишь тем, что служит пределом всякого смысла.

Нет нужды: и предел один, нам всем сужденный,  
Быть жертвой грозного властителя теней.  
        Так: гроб всех смертных ожидает,  
И поздно, рано ли – наш жребий выпадает  
        Из урны роковой.  
И презирающий моленья и стенанья  
        Айдеса страж седой  
Нас повлечет чрез Стикс на вечное изгнание.  
(«К Деллию», пер. пол. 1820-х гг.)

Одной из аллегорий смерти в стихах Хомякова выступает сон. Сон – временная смерть, выпадение из цепи жизненных событий. Но сон может быть и переходом к смерти, т. е. той границей, которая отделяет жизнь от небытия. Во сне слышится дыхание небытия:

Подумать страшно. Сон лукав!  
.....  
Что, если чувство бытия

И страсти бурное волнение,  
И мыслей гордое паренье  
В единый миг утрачу я?  
(«На сон грядущий», 1831)

Сновидческая материя смерти сближает ее с иллюзией, фантазией, фатаморганой (хотя, конечно, не превращает в только иллюзию), так же как танатоподобная природа сна приводит к его пониманию в качестве пограничного состояния. Сон для Хомякова выступает границей как между жизнью и смертью, так и в целом между различными временными периодами. Последнее стихотворение Хомякова так и называется: «Спи!» (1859). В нем поэт не только проводит параллель между сном и смертью, но и рассматривает возрасты человеческой жизни по аналогии с временами года, циклом природного бытия.

Время, таким образом, представляется Хомякову как диалектический процесс перетекания от небытия к бытию, от бытия к небытию. Жизнь отдельного человека или даже народа и государства имеют во времени предел своего земного существования, но сама жизнь как процесс бесконечна:

И века проходят,  
И века рождаются, –  
Вечное боренье,  
Пламенная жизнь.  
(«Молодость», 1827)

Цикл человеческой жизни (последовательная смена периодов-возрастов), вегетативный цикл природы задают восприятие времени как такого же циклического процесса смены жизни и смерти. Меняется лишь внешнее обличье, но сам процесс – вечен. Ход времени вполне естественен, независим от человека и в этом отношении сродни природе, что позволяет Хомякову уподобить течение времени переменам в природе:

Но ах! быстрее облаков,  
И струй, и вешних ветерков  
Мелькают дни за днями.  
(«Вадим»)



Смена времен года («Сын времени свершил свой ход»), вегетативные процессы в природе, чередование возрастов человеческой жизни, – все это следы движения времени, перелистающие страницы событий, движущихся от настоящего к прошлому. С точки зрения человеческой жизни такое прошлое становится историей. Точнее, только то прошлое, которое имеет смысл, сохраняет смысл – есть история. История – один из основных предметов философского интереса Хомякова. Не случайно наиболее значительный вклад Хомяков внес именно в историософию. Историософским настроением пропитаны его поэтические рассуждения о России и славянстве.

В истории и через историю в нашу жизнь вносится привкус непостоянства, бренности всего земного, недолговечности власти, славы, богатства. История – перманентное движение, аннигилирующее ценности настоящего, девальвирующее настоящее, опрокидывающее значения и смыслы современности. Хомяков рисует в стихах череду исторических перемен, оставляющих лишь «горькую усмешку»:

Так неисчетны над землею  
Промчались смертных племена;  
Восстали, ринулись державы,  
Народы сгибли без следов  
И горькая усмешка славы  
Одна осталась от веков.  
(«Старость», 1827)

Века прошли, и племена другие  
Покрыли край, где прах певца лежал.  
(«Сон», 1828)

История – луч света в царстве небытия, но все, с чем она имеет дело – только прах, тлен, пыль земная. Историк не дана полнота человеческого бытия. Все, с чем он имеет дело, обладает сомнительной подлинностью, нуждается в проверке, критике, интерпретации. Действительность истории требует дополнительного удостоверения, исходящего от смысла настоящего. Не случайно, все, с чем сталкивается историк, – это не наблюдаемая реальность, а только смысл. Единственным средством сохранения прошлого не в его фактической, а смысловой

реальности является память. Историей становится то, что достойно упоминания, о чем стоит вспомнить. Прежде всего – это личности и события, с которыми связаны величие и слава:

Нет, ты не умрешь, потомством не забытый;  
Нет, память о тебе пойдет из рода в род,  
К дальнейшим временам, с бессмертною хвалою.  
(«Ермак»)

Память, конечно, не возвращает старину; она лишь воспроизводит смысл прошлого и тем самым как бы удваивает реальность. Живя настоящим, мы способны переживать те смыслы, которые были актуальны в прошлом. Таким образом, мы по смыслу оказываемся связаны с прошлым, а старина смысловым образом присутствует в настоящем:

Волшебной силой вспоминанья;  
Я буду жизнью жить двойной.  
(«К В. К<иреевскому>», 1827)

В отличие от повседневной жизни, прошлое исполнено смыслом. Все случайное и временное ушло; память сохранила лишь то, что имеет смысл, значение для настоящего. В смысловом отношении прошлое и старина превосходят настоящее и новизну. Прошлое в сравнении с настоящим обладает смысловой избыточностью, ведь прошлое – это только смысл. Настоящее же, напротив, наполнено частными, преходящими, окказиональными, часто нелепыми моментами, в нем встречаются смысловые провалы и экзистенциальные пустоты. Однако сознание бренного земного бытия и скоротечности жизни ставит под сомнение абсолютность тех смыслов, которые достались нам от прошлого. По большому счету, все содержание старины – это лишь иллюзия смысловой полноты. Не случайно прошлое также может быть заражено тоской, как и обыденная жизнь:

И все душа невольно тосковала,  
И снова грусть былое воскрешала,  
И мысль моя носилась в прежних днях.  
(«Сонет», 1830)

Хомяков довольно однообразно характеризует современность. «Наш век есть век чугунный», – пишет он («При прощаньях»). Или в другом месте: «В век наш роковой» («Разговор», 1831). В стихотворении «Разговор» полнее всего представлено мнение Хомякова о том времени, в котором ему довелось жить. И если старина мыслиться им как воплощение веселья, силы и величия, то современность гораздо прозаичнее – это господство рационалистического мировоззрения и эгоистических страстей:

И эгоизм, как червь голодный,  
Съедает наш печальный век.  
Угасло пламя вдохновенья, увял поэзии венец  
Пред хладным утром размышленья,  
Пред строгой сухостью сердец.  
.....  
Круг истин скучен нам и тесен.  
(«Разговор»)

Рациональное мышление приводит к преобладанию утилитарной точки зрения, к господству исчисляющего, прагматического взгляда на мир. В общественной жизни это проявляется в социальном атомизме – источнике эгоистических стремлений. Хомяков спокойно, без лишнего критического пафоса, как будто сам поддавшись очарованию калькулирующего разума, перечисляет те дела, которым отдают предпочтение его современники, которые составляют содержание «чугунного века». Однако не вызывает сомнения негативное отношение поэта к столь откровенному и упрощенному прагматизму. Все учение Хомякова и сама его жизнь являются протестом против господства обыденности и посредственности, против вымывания из жизни трансцендентного начала и жаждущей этого начала веры. Упрощение жизни приводит и к духовному опрощению, преобладанию количественных характеристик над качественными, вещи над человеком. Одномерной экзистенции своего века Хомяков противопоставляет чувство причастности Абсолюту, постигаемому через веру.

Науки верные расчеты;  
Глупцами движимый народ;

Властолюбивцев темный ход;  
Купцовмышленные заботы.  
(«Разговор»)

Такой воспринимает Хомяков современность. Но главный грех «чугунного века» – в подавлении творческого начала, в ослабевании силы вдохновения. Мир погружается в суету мелочных политических интриг, коммерческих расчетов и господства самодовольной посредственности. Поэту в таком мире нет места, отсюда поэтический взор Хомякова обращен к прошлому, в котором он видит утрачиваемую в современности силу творчества, подвига, самопожертвования, геройства, а также к России, воплощающей ценность альтруистический любви, правды и религиозной веры, проявляющейся в покаянии и смирении.

Творчество сближает со стариной выход за пределы постылой «суеты земли бесплодной» («Вдохновение», 1831) и «шумаденного бытия» («Видение», 1840). И если архаический рывок обращает нас к миру древности, к стоящему на грани небытия ветхому существованию, но наполненному силой смысла, то творчество раскрывает новый мир:

И новый мир сей к жизни рвется,  
Стремится к звукам, просит слов.  
(«Два часа», 1831)

И вольною мечтой свой новый мир творить,  
И среди роскошного творенья  
Другою, дивной жизнью жить.  
(«На сон грядущий», 1831)

Для Хомякова творчество (в равной мере как поэтическое, так и смелость самостоятельного мышления) противостоит обыденности, «житейским волнениям», «привычным волнениям». Мысль сама по себе не новая. Мир повседневной жизни для Хомякова – это «мрак дольней суеты» («Жаворонок, орел и поэт», 1833), «житейская борьба», «суета земная», «смутный быт людей» («Элегия», 1835), «терн помыслов земных» («Вдохновение», 1831), «клубок роскоши ленивой» («Благо-

честивому меценату», 1858), «беспечная лень» («К\*\*\*», 1832).  
Лень – главный соблазн, угрожающий поэту:

И если раз, в беспечной лени,  
Ничтожность мира полюбив,  
Ты свяжешь цепью наслаждений  
Души бунтующий порыв.  
(«Вдохновение»)

То, хочется дополнить за поэта, утратишь божественный дар творчества. Странно, но самого Хомякова в лени упрекал Бердяев. Конечно, Хомяков вел барский образ жизни, но эта жизнь давала столь необходимый для философии и творчества досуг. Социальное положение предоставляло Хомякову свободу, без которой не возможны ни философия, ни творчество. Многообразная деятельность Хомякова – лучшее опровержение его лени.

Только творчество способно примирить поэта с действительностью. Оглашение мира смыслом, которым наделен поэт, проводит к смысловому преобразованию реальности, как творению нового мира. Впрочем, этот новый или грядущий мир рисуется Хомякову в крайне обобщенных, даже смутных чертах:

И к жизни звучной и свободной.  
(«Думы», 1831)

Что означает звучная жизнь? Это жизнь и окружающий мир, озвученные человеком, наделенные смыслом.

Наравне с творчеством обыденной жизни в поэзии Хомякова противостоит природа, но не в качестве царства смысла или нового мира, а как существование, лишённое искусственных и условных ограничений, которыми наполнена жизнь людей в обществе. Любопытно, что образ родной природы часто ассоциируется у Хомякова со степью. Его восхищает «степей кочующая воля». Романтический идеал природы как естественной жизни представлен в стихотворении «Степи» (1828):

Там не просек ее межами  
Людей бессмысленный закон;  
Людей безумными трудами

Там Божий мир не искажен;  
Но смертных ждет святая доля:  
Труды, здоровье, покой,  
Беспечный мир, восторг живой,  
Степей кочующая воля.

Хомяков, как известно, был страстным охотником, прекрасно разбирался в охотничьих собаках и тонкостях псовой охоты. По словам Бердяева, Хомяков «в погоне за зайцами разрешает свою тоску»<sup>1</sup>. Охота в степи означает не только сближение с природой и ощущение органического единства с окружающим миром. Издревле загонная охота служила для тренировок воинских навыков. Хомяков воспринимает охоту в качестве отзвука столь высоко ценимого им воинского дела. В то же время в природе поэт ищет источник вдохновения, черпает материал и образы для творчества. Именно в этом состоит близость природы и творчества, а не в уподоблении сочиненного естественному. Мир социальный – мир безумный, но ведь природа еще менее осмыслена, чем общество.

Поэтический взгляд преображает саму природу; так же как память делает прошлое историей, поэзия превращает природу в одушевленное существование. Поэзия – душа природы. От поэтического прикосновения природа оживает, начинает дышать всей полнотой человеческого духа. Не случайно Хомяков видит в явлениях природы то же диалектическое взаимопроникновение противоположностей, какое он находит в человеке:

Заря! Тебе подобны мы!  
Смешенье пламени и хлада,  
Смещение небес и ада,  
Слияние лучей и тьмы.  
(«Заря», 1825)

Творчество и природа противопоставляются Хомяковым повседневному существованию, опирающемуся на рассудочные устои человеческого общества, погрязшему в мелочных заботах, жажде славы, поисках наживы. Олицетворением этого

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Алексей Степанович Хомяков // Хомяков А.С. Стихотворения. М., 2005. С. 532.

пошлого бытия для Хомякова является Запад – мир лжи, корысти и мещанского прозябания. Впрочем, Хомяков понимает и принимает все те достижения, которые дали западноевропейская наука и философия – «страна святых чудес». Но это все в прошлом. Поэт разочарован историческим итогом, к которому пришел западный мир. Он мертвеет и погружается во мрак. Современное состояние Запада вызывает у Хомякова аналогию с временами года – это зима:

Давно увядшие цветы существованья  
.....  
И с памятью утрат и прежних наслаждений.  
(«Зима», 1830)

Европейские страны рождают у Хомякова различные ассоциации. Так, Италия – «страна чудес / И пламенных искусств, и радужных небес», Швейцария – «убежище свободы», а Франция – роскоши («Зима»). Полнее всего отношение Хомякова к европейскому западу высказано в двух стихотворениях: «Мечта» (1835) и «Остров» (1836), написанных в период созревания его славянофильских идей. Хомяков признает исчерпанность западноевропейского пути социального и культурного развития, хотя и восхищается его историей и прежними достижениями. Запад воплотил в своей истории многие лучшие стороны человеческой культуры: мудрость науки и философии, веру и любовь, величие воинских подвигов и творческого вдохновения. Поэт готов преклониться перед этими достижениями, но осознает, что они остались в прошлом. На смену им надвигается сумрак исторического небытия.

#### Мечта

О, грустно, грустно мне! Ложится тьма густая  
На дальнем Западе, стране святых чудес:  
Светила прежние бледнеют, догорая,  
И звезды лучшие срываются с небес.  
А как прекрасен был тот Запад величавый!  
Как долго целый мир, колена приклонив  
И чудно озарен его высокой славой,  
Пред ним безмолвствовал, смирен и молчалив.  
Там солнце мудрости встречали наши очи,  
Кометы бурных сеч бродили в высоте,

И тихо, как луна, царица летней ночи,  
Сияла там любовь в невинной красоте.  
Там в ярких радугах сливались вдохновенья,  
И веры огонь живой потоки света лил!..  
О! никогда земля от первых дней творенья  
Не зрела над собой столь пламенных светил!  
Но горе! век прошел, и мертвенным покровом  
Задернут Запад весь. Там будет мрак глубок...  
Услышь же глас судьбы, воспрянь в сияньи новом,  
Проснися, дремлющий Восток!

Славянофилы и в первую голову Хомяков, как известно, были людьми по-европейски широко образованными, хорошо знали и любили европейскую культуру, не редко выезжали за границу и публиковали там свои произведения. В стихах, посвященных Европе, выражено не личное отношение Хомякова к западной истории и культуре, а его историософские прозрения. Здесь Хомяков предстает уже не только поэтом, но и пророком. Финальный призыв к Востоку лишь подтверждает профетический смысл стихотворения, которое обращено к будущему.

К Востоку Хомяков взывал и в некоторых других своих произведениях, видя в нем альтернативу погружающемуся во тьму Западу. Востоку здесь, естественно, приписываются характеристики света. Восток остается для поэта источником религиозной истины и свободы, освещающий исторический путь человечества:

Чтоб страданьями – свободы  
Покупалась благодать;  
Чтоб готовились народы  
Зову истины внимать;  
Чтобы глас ее пророка  
Мог проникнуть в дух людей,  
Как глубоко луч с Востока  
Греет влажный тук полей  
(«Помнишь, по стезе нагорной», 1859)

Какой Восток имеет здесь в виду поэт, он не уточняет. Очевидно, что Восток для него понятие не географическое, а культурно-историческое. С Востоком для Хомякова связана метафора света, так же как с Западом – метафора мрака. Историо-



софское восприятие Хомякова предельно контрастно, оно не осложнено оттенками и полутонами. Но такова, скорее всего, общая метафорическая и даже аксиологическая природа его поэзии и его мышления в целом. Хомяков мыслит крайностями; его мышление диалектично, оно не предполагает непреодолимой пропасти между Востоком и Западом. Восток идет на смену Западу, а, значит, является наследником и продолжателем его лучших традиций и результатов. Не случайно, призыв Хомякова обращен к Востоку.

Схожим призывом заканчивается еще одно стихотворение – «Остров», но здесь призыв обращен уже к России:

Дочь любимая природы,  
Благодатная земля!  
Как кипят твои народы,  
Как цветут твои поля!  
Как державно над волною  
Ходит твой широкий флаг!  
Как кроваво над землею  
Меч горит в твоих руках!  
Как светло венец науки  
Блещет над твоей главой!  
Как высоки песен звуки,  
Миру брошенных тобой!  
Вся объята блеском злата,  
Мыслью вся озарена,  
Ты счастлива, ты богата,  
Ты роскошна, ты сильна.  
И далекие державы,  
Робко взор стремя к тебе,  
Ждут, какие вновь уставы  
Ты предпишешь их судьбе.  
Но за то, что ты лукава,  
Но зато, что ты горда,  
Что тебе мирская слава  
Выше Божьего суда;  
Но за то, что Церковь Божью  
Святотатственной рукой  
Приковала ты к подножью  
Власти суетной, земной...  
Для тебя, морей царица,  
День придет – и близок он –  
Блеск твой, злато, багряница –  
Все пройдет, минет как сон:  
Гром в руках твоих остынет,

Перестанет меч сверкать,  
И сынов твоих покинет  
Мысли ясной благодать.  
И забыв твой флаг державный,  
Вновь свободна и грозна,  
Заиграет своенравно  
Моря шумная волна.  
И другой стране смиренной,  
Полной веры и чудес,  
Бог отдаст судьбу вселенной,  
Гром земли и глас небес.

«Пышный» и «чудный» остров – Англия. Хомяков рисует величие британской империи, но пророчит ей крах. Хомяков пишет об этом в пору расцвета британской колониальной империи, до падения которой обстаетея больше века. Реальные признаки упадка и ослабления еще никак себя не проявили, напротив, империя находится на пике могущества, ее ждет экстенсивный рост, победа в двух мировых войнах, удушение германской гегемонии в Европе и навязывание англо-саксонских параметров мирового порядка. С материальной стороны английское доминирование кажется бесспорным, но историософский взгляд Хомякова прозревает ее духовные изъяны: ложь, гордыню, безверие.

В чем причина падения Запада? Не в утрате силы или появлении более могущественного соперника, а в утрате правды: в господстве лжи, гордыне, властолюбии, безверии. Запад гибнет от своих пороков. Бог от него отвернулся. Таков приговор славянофильского Иеремии.

Предрекаемый Хомяковым итог западного мира есть следствие длительного исторического развития Европы, впавшей в ересь суемудрия, обрекающей ее на духовное бесплодие. Место живой веры в Европе заступила книжная мудрость, олицетворяющая старость культуры:

Школ воспитанник седой  
Гордый мудростию книжной.  
(«Широка, необозрима», 1858).

Рассудочное мышление, распатывая традиционные устои жизни, лишь усиливает чувство беспокойства и без того охва-

тившего современную цивилизацию. Бестолковая суета, наполняющая жизнь современного человека, приходит на смену эсхатологическим ожиданиям. Если эсхатология еще оставляла человеку возможность опоры в трансцендентном, и в этом был его шанс на спасение, то западная цивилизация оставляет человека один на один с аннигилирующей логикой абсурда. Жизнь, основанная на голом разуме, жизнь, лишенная веры, мало плодотворна. Не случайно, европейская культура, несмотря на внешний успех, оказывается в ее нынешнем виде безрезультативной, источник ее творческого развития иссяк. По словам Хомякова, разум:

Целый мир кругом хранит,  
А от душ неугомонных  
Ваш тревожный мир не спит:  
Бродит, ищет, речь заводит  
С тем, с другим, все прока нет!  
(«Жаль мне вас, людей бессонных», 1853)

Западный разум – вечно бодрствующий трансцендентальный субъект, воспринимающий мир сквозь оптику априорных форм в качестве своего собственного порождения. Именно специфика новоевропейского типа мышления приводит западный мир к господству лжи. Когда на уровне проявлений разума, его *cogitatum* восприятие реальной вещи неотличимо от сновидения или фантазии, то и весь мир такого субъекта не только не отличим от сна, но и ложь неотличима от истины.

Критика Запада и признание исчерпанности пройденного Европой культурно-исторического пути, не означают у Хомякова однозначной идеализации России. Да, Россия противоплагается им Западу. Но какая Россия? О. Ф. Миллер в свое время верно заметил, что критика поэта направлена на Россию реальную, а его поэтические прозрения и призывы обращены к России грядущей.

Образ России нередко раскрывается Хомяковым через описание родной природы. Особенно это заметно в ранних стихах, например в «Послании в другу» (1822). Часто привлекает его степь, он с любовью пишет «про нашу степь, про звонкие мете-

ли» («Две песни», 1831), его пленяет «Отчизны дикая краса» («Иностранка», 1832).

Антитезой степи как родного пространства выступает пустыня – безжизненный край. Таков для Хомякова Петербург:

гранитная пустыня  
Гордится мертвой красотой.  
(«В альбом С.Н. Карамзиной»<sup>2</sup>, 1832)

Развернутое историсофское прочтение России дано Хомяковым в двух стихотворениях: «России» (1854) и «Ключ» (1835). Образ родника изъясняется им в таких выражениях, как «фонтан живой», «веры ясная святыня», «поэта чистая отрада». Все эти характеристики лесного источника Хомяков переносит на Россию. Однако, если ключ хранит свою чистоту «в глуши, в тени древесной», то задача России другая: утолить страждущие от духовной жажды народы, излить заключенную в роднике благодать, соединяя в любви и свободе разноязыкие племена.

В твоей груди, моя Россия,  
Есть также тихий, светлый ключ;  
Он также воды льет живые,  
Сокрыт, безвестен, но могуч.  
Не возмутят людские страсти  
Его кристальной глубины,  
Как прежде холод чуждой власти  
Не заковал его волны.  
И он течет неиссякаем,  
Как тайна жизни невидим,  
И чист, и миру чужд, и знаем  
Лишь Богу, да Его святым.  
Но водоема в тесной чаще  
Не вечно будет заключен.  
Нет, с каждым днем живей и краше  
И глубже будет литься он.  
И верю я: тот час настанет,  
Река свой край перебежит,  
На небо голубое взглянет  
И небо все в себе вместит.  
Смотрите, как широко воды  
Зеленым долом разлились,  
Как к берегу чуждые народы  
С духовной жаждой собрались!  
Смотрите! мчатся через волны

С богатством мыслей корабли,  
Любимцы неба, силы полны,  
Плодотворители земли.  
И солнце яркими огнями  
С лазурной светит вышины,  
И осиян весь мир лучами  
Любви, святыни, тишины.  
(«Ключ», 1835)

В стихотворении «Ключ» описание природы проецируется на страну, которая предстает развернутой метафорой природного источника. Хомяков отводит России роль духовного наставника, объединяющего творческие начала человечества и обнимающего народы силой «любви, святыни, тишины».

Несовпадение реальной и чаемой России хорошо показано Хомяковым в стихотворении «России» (1854). Он вскрывает противоречие между действительным состоянием страны, описание которой поэт предельно критически заостряет, и тем призванием, той исторической задачей, которая стоит перед Россией.

#### России

Тебя призвал на брань святую,  
Тебя Господь наш полюбил,  
Тебе дал силу роковую,  
Да сокрушишь ты волю злую  
Слепых, безумных, буйных сил.  
Вставай, страна моя родная,  
За братьев! Бог тебя зовет  
Чрез волны гневного Дуная,  
Туда, где, землю огибая,  
Шумят струи Эгейских вод.  
Но помни: быть орудьем Бога  
Земным созданиям тяжело.  
Своих рабов он судит строго,  
А на тебя, увы! как много  
Грехов ужасных налегло!  
В судах черна неправдой черной  
И игом рабства клеймена;  
Безбожной лести, лжи тлетворной,  
И лени мертвой и позорной,  
И всякой мерзости полна!  
О, недостойная избранья,  
Ты избрана! Скорей омой  
Себя водою покаянья,

Да гром двойного наказанья  
Не грянет над твоей главой!  
С душой коленопреклоненной,  
С главой, лежащею в пыли,  
Молись молитвою смиренной  
И раны совести растленной  
Елеем плача исцели!  
И встань потом, верна призванью,  
И бросься в пыл кровавых сеч!  
Борись за братьев крепкой бранью,  
Держи стяг Божий крепкой дланью,  
Рази мечом – то Божий меч!

Патриотический настрой стихотворения казалось бы нивелируется беспощадной критикой социальных грехов России, обличением царящей в ней неправды. Осуждение российской действительности нужно Хомякову, чтобы по контрасту подчеркнуть величие ее предназначения, а также для того, чтобы показать, что Бог на стороне того, в ком правда, а не мирская сила. Борясь с собственной несправедливостью, ложью, рабством, ленью, Россия приближается к решению предназначенной ей задачи. Преображение России необходимо для исполнения ее исторического предназначения, которое в стихотворении «России» Хомяковым только намечено («За братьев!»). Главное же для Хомякова – тот путь, который должна пройти Россия, чтобы встать вровень стоящей перед ней задачи, чтобы быть достойной своего призвания. Это путь покаяния и смирения:

Но в силе трезвенной смиренья  
И обновленной чистоты  
На дело грозного служенья  
В кровавый бой предстанешь ты.  
(«Раскаявшейся России», 1854)

За все, за всякие страданья,  
За всякий погранный закон,  
За темны отцов деянья,  
За темный грех своих времен,  
За все беды родного края,  
Пред Богом благости и сил  
Молитесь, плача и рыдая,  
Чтоб Он простил, чтоб Он простил!  
(«Исповедь», 1844)

В раннем стихотворении «Послание Веневитиновым» Хомяков еще возлагает надежду на военную силу России, способную помочь восставшим грекам:

русский меч стальной,  
Спаситель слабых царств, надежда, страх вселенной.  
(«Послание Веневитиновым»)

Позднее он говорит уже о силе духовной. Для России такой силой будет вера, правда, свобода и любовь. Поэт убежден, что победа в борьбе дается народу по вере его:

И не меч, не штык трехгранный,  
А в венце полных звезд –  
Усмиритель бури бранной –  
Наша сила, Русский крест!  
(«<На перенесение наполеонова праха>», 1840)

Значение веры как реальной силы Хомяков подчеркивал в стихотворении «Мы род избранный, – говорили» (1851). Однако сила веры не переходит буквально в силу мирскую. Реальная сила и власть над миром принадлежит не людям. Вера лишь свидетельствует о верности избранного пути, о его совпадении с предначертанным ходом событий. Собственно говоря, вера нужна не для приобретения власти на земле, а для укрепления и распространения самой веры, для того, чтобы привести к Богу человечество. В этом же смысл истории как богочеловеческого процесса – возвращение человечества и всего тварного бытия к абсолютному началу.

Но с теми Бог, в ком Божья сила,  
Животворящая струя  
Живую душу пробудила  
Во всех изгибах бытия;  
Он с тем, кто гордости лукавой  
В слова смиренья не радил,  
Людскою не хвалился славой,  
Себя кумиром не творил;  
Он с тем, кто духа и свободы  
Ему возносит фимиами;  
Он с тем, кто все зовет народы  
В духовный мир, в Господень храм.  
(«Мы род избранный, – говорили»)

Еще одним оружием России, убежден Хомяков, должна стать правда как средство борьбы с ложью и клеветой – стихиями социально-государственного устройства мира Запада. Изобличая ложь, Россия словом способна добиваться победы, но слово правды, настаивает Хомяков, – это божественное слово:

И ты – когда на битву с ложью  
Восстанет правда душ святых –  
Не налагай на правду Божью  
Гнилую тягость лат земных.  
Доспех Саула ей окова,  
Саулов тягостен шолом;  
Ее оружие – Божье слово,  
А Божье слово – Божий гром!  
(«Давид», 1844)

Хомяков не случайно упоминает ветхозаветного Саула – первого царя Израиля. Поражение иудеев и смерть Саула в битве с филистимлянами были следствием утраты Саулом веры, так что он «стал мал в глазах Господа». Вместо веры в Бога Саул перед битвой идет к колдунье. Хомяков обращается к этому сюжету, чтобы показать, что борьба с ложью – это духовная брань, основным средством которой должна служить свобода слова, от стеснения которой так страдали славянофилы. У стихотворения есть и вполне конкретный повод: преследование митрополитом Филаретом старообрядцев полицейскими мерами, против чего выступали славянофилы.

Вера и правда необходимы России для проведения в жизнь двух других начал: любви к людям (братской любви) и свободы. Ближайшим образом, полагал Хомяков, это должно вылиться в помощь южным и западным славянам, лишенным своей государственности и находящимся под иноземным владычеством. В стихотворении «Раскаявшейся России» он призывал:

Иди! тебя зовут народы!  
И, совершив свой бранный пир,  
Даруй им дар святой свободы,  
Дай мысли жизнь, дай жизни мир!



В стихотворении «Парус поднят; ветра полный», написанном по поводу выхода славянофильской газеты «Парус», Хомяков уже говорит о возможном собирании славянских народов, объединяющихся вокруг России на принципах правды и любви:

Парус Русский!.. Через волны  
Уж корабль несется сам.  
И готов всех братьев челны  
Прицепить к крутым бокам.  
Поднят флаг: на флаге виден  
Правды суд и мир любви.  
Мчись, корабль: твой путь завиден...  
Господи, благослови!  
(«Парус поднят; ветра полный», 1858)

Впрочем, в ранних произведениях Хомяков допускал возможность политического сближения народов. В трагедии «Дмитрий Самозванец» он вкладывает эту мысль в уста Дмитрия:

И Русь моя других держав главою,  
И русский царь глава других Царей!  
(«Дмитрий Самозванец»)

Правда, это, можно сказать, единственный призыв поэта, подразумевающий политическое преобладание русского народа в славянском мире. Соблазн государственного господства Хомяков быстро преодолел. Объединение славян, полагал он, возможно только добровольно и только на началах правды, свободы и любви.

Панславистские мотивы чаще других привлекали внимание исследователей в лирике Хомякова. Мысль о славянском единстве лежит, так сказать, на поверхности идейного содержания некоторых его поэтических произведений. Она же непосредственно стыкуется со всей системой мирозерцания славянофильского кружка, хотя, в раннем славянофильстве панславистские мечтания не были особенно распространены. Не они двигали мыслью славянофилов и подталкивали их к действию. Главное сводилось к требованию самостоятельного мышления (самобытного любомудрия) и выработке социо-культур-

ных начал русской жизни исходя из самой русской жизни и ее истории, а не из европейских заимствований.

В стихах Хомякова, обращенных к славянам, самое пространное слово – братья, подчеркивающее не только племенное родство славянских народов, но и основной принцип славянского единства – братскую любовь, являющуюся частным случаем общечеловеческой любви. Братская любовь не предполагает подчинения; братья равны, хотя между ними могут быть старшие и младшие. Роль старшего бата в славянской семье Хомяков отводил России. Братская любовь также означает признание индивидуальности каждого народа и его полной свободы. Поэтому так важно, считал Хомяков, добиться для славянских народов свободы политической, которая является гарантом сохранения и всех остальных свобод. Единство во множестве, основанное на свободе и любви, т. е. принцип соборности – вот идеал, предлагаемый Хомяковым славянам, равно как и всем другим народам.

Пронесется мрак ненастный,  
И, ожидавший давно,  
Воссияет день прекрасный,  
Братья станут заодно:  
Все велики, все свободны,  
На врагов – победный строй,  
Полны мыслью благородной,  
Крепки верою одной.  
(«Не гордись перед Белградом», 1847)

Вставайте, славянские братья,  
Болгарин, и серб, и хорват!  
Скорее друг к другу в объятья,  
Скорей за отцовский булат!  
(«Вставайте! оковы распались», 1853)

Призыв к борьбе, к оружию здесь нужно понимать буквально. Он обращен, в том числе, и к России, но главное ее оружие, как мы помним, правда и свобода. Второе по частоте употреблений слово в славянофильской поэзии Хомякова и, вместе с тем, образ, ассоциирующийся со славянством – это орел. Одно из стихотворений панславистского цикла так и называется «Орел» (1832(?)):

Питай их пищей сил духовных,  
Питай надеждой лучших дней  
И хлад сердец единокровных  
Любовью жаркою согрей!  
Их час придет: окрепнут крылья,  
Младые когти подрастут,  
Вскричат орлы – и цепь насилья  
Железным клювом расклюют!

Россия, в стихотворении Хомякова – «орел полночи», – единственная славянская держава. Не случайно к ней обращены взоры «младших братьев». Образ орла в поэзии Хомякова, вероятно, далеко не в первую очередь отсылает к государственной геральдике славянских народов. Для него важнее ассоциации, вызываемые этой благородной птицей и приписываемыми ей качествами, которые можно перенести на славянские племена. Хомяков даже причудливо сочетает орлов и морскую стихию – еще один образ славянских народов, восходящий к А. С. Пушкину:

Вскипите ж, славянские волны!  
Проснитесь, гнезда орлов!  
(«Вставайте! оковы распались»)

К роли России в деле политического освобождения славян Хомяков обращался в стихотворении «Ода (На Польский мятеж)» (1830):

Орлы Славянские взлетают  
Широким дерзостным крылом,  
Но мощную главу склоняют  
Пред старшим Северным Орлом.  
Их тверд союз, горят перуны,  
Закон их властен над землей,  
И будущих Боянов струны  
Поют согласие и покой!..

Здесь Хомяков, вероятно, не даром вводит в стихотворение языческие образы: перуны, струны Бояна, как бы намекая на дохристианские традиции славян. Религиозные противоречия в славянском мире между католиками и православными, католиками и протестантами, христианами и мусульманами, слишком сильны. Они, безусловно, препятствуют объединению народов, поэтому поэт и упоминает тот исторический период, ко-

гда этих противоречий среди славян не было. Политические претензии и исторические обиды в славянском мире, конечно, тоже присутствуют. Чего стоит хотя бы многовековое соперничество Росси и Польши, но политические притязания могут быть в значительной мере удовлетворены восстановлением государственности у славянских народов. Религиозны же противоречия имеют более глубокий характер. Любопытно, что в панславистских стихах Хомяков, в жизни глубоко верующий православный человек, почти не обращается к христианской символике.

Объединительная роль России в освобождении славян понятна и исторически объяснима: в XIX в. Россия оставалась единственным славянским государством, сохранившим свою независимость. Но вокруг какого центра могут объединиться славяне? Для России западно- и южнославянские земли выглядят как довесок на ее западных границах. В качестве центра притяжения Россия кажется слишком неоднородной. Таким центром, полагает Хомяков, должен стать Киев – столица древнерусского государства:

Пробудися, Киев, снова!  
Падших чад своих зови!  
Сладок глас отца родного,  
Зов моленья и любви.  
(«Киев», 1839)

Хомяков нигде не говорит о славянской исключительности, о каких-то особых качествах славян, выгораживающих их перед другими народами. Даже в своих панславистских стихах он остается поэтом всечеловеческим, а не узко национальным. Он не противопоставляет славян другим народам, даже не сравнивает народы между собой, тем более, с целью принижения какого-либо из них. Хомяков противопоставляет Россию и Запад, но это антитеза культурно-историческая, цивилизационная, а не племенная. В историсофском трактате «Семирамида», усматривая в истории конфликт народов-завоевателей с народами-домостороителями, он воспринимает германцев и славян в качестве выразителей этих исторических начал, а не

этнических образований. Главный вывод историософии Хомякова сводился к признанию определяющего значения веры в истории (иранство и кушитство), а не племенных особенностей.

Считается, что Хомяков мало писал, отдавая предпочтение стихии живого общения. Страстный спорщик, «бретер диалектики», по выражению А. И. Герцена, он был представителем салонной и кружковой философии в России, с ее приоритетом устной речи, докладов и дискуссий над готовым текстом. Незавершенность многих произведений славянофилов, отсутствие славянофильской догмы для истории философии выглядят явным недостатком. Славянофильство оказывается довольно размытым историко-философским явлением. Самое главное у славянофилов было высказано в беседах и спорах и безвозвратно кануло вместе с их участниками. Однако ценность славянофильского кружка заключается не только в дошедших до нас текстах, идеях, интуициях, но и в самой изначальной форме философствования, впервые представленной в России именно славянофилами. Как известно, философия возникла в качестве формы свободного времяпрепровождения досужных и обеспеченных свободных граждан греческих колоний. Славянофилы фактически воспроизвели этот же тип свободных мыслителей, рассуждения которых питаются энергией агона и ограничиваются лишь мерой дружеского застолья. В кружке славянофилов сам Хомяков ценил, прежде всего, дружескую атмосферу и «разговор послушный»:

Там дружества привет радушный  
И ум в согласии с душой,  
И чувству разговор послушный  
Отрадной дышит теплотой.  
(«<В альбом С.Н. Карамзиной>»)

На первом месте для участников славянофильского кружка стояло удовольствие от общения. Философия, поэзия были важны не сами по себе, а лишь как содержание этого общения. Впрочем, славянофилы прекрасно сознавали насущность обсуждаемых ими вопросов. Праздность не распространялась на содержание их бесед. Спор могла спровоцировать даже шутка,

но она никогда не становилась самоцелью. Идеи славянофилов не всегда были востребованы в обществе, но необходимость этих идей не вызывала сомнений у славянофилов:

Мир жадно и трепетно ждет  
Властительной мысли и слова!..  
(«<На перенесение наполеонова праха>»)

Русское общество было необходимо подготовить к восприятию славянофильских идей. Хомяков называл это:

Дать миру и уши, и сердце  
Для слушанья речи святой!  
(«К счастью во мне пробуждалась», 1856)

Впрочем, при жизни Хомякова славянофилы оставались немногочисленным дружеским кружком. Даже снятие ограничений и запретов на публикации и деятельность славянофилов при императоре Александре II мало изменило ситуацию. Востребованность славянофильских идей в русском обществе и власти была крайне ограниченной. В стихотворении «Труженник» (1858) Хомяков рисует образ пахаря, который «дикую враждою / И злым безумьем окружен». Непонимание славянофилов, неприятие их идей, ограничения, которые налагала власть на их произведения, неспособность общества воспринять обращенные к нему призывы, приводили к тому, что многие проекты славянофилов (в том числе издательские) не находили поддержки или вовсе запрещались. Славянофилы явно уступали западникам по силе влияния и популярности в русском обществе. Однако они не отступали от своих убеждений, воспринимая свое дело в качестве религиозного служения. Это придавало славянофилам силы.

Иду свершать в труде и поте  
Удел, назначенный Тобой;  
И не сомкну очей в дремоте,  
И не ослабну пред борьбой.  
Не брошу плуга, раб ленивый  
Не отойду я от него,  
Покуда не прорежу нивы,  
Господь, для сева Твоего.  
(«Труженник»)

Сравнение себя с пахарем, а своей идейной борьбы с работой земледельца, конечно, содержит отголосок романтической любви к народному быту и труду. Однако в стихах Хомякова нередко встречается и другое сравнение: с кораблем, челном, ладьей. Оно относится прежде всего как к славянам (славянскому морю, славянским волнам), так и к самому поэту:

Я не рожден быть утлою ладью,  
Забытой в пристани, не знающей морей,  
И праздно истлевать кормою,  
Добычей гнили и червей.  
Но я хочу летать над бурными волнами  
Могучим кораблем с дружиной боевой,  
Под солнце тропика, меж северными льдами  
Бороться с бездною и дикою грозой,  
Челом возвышенным встречать удар судьбины,  
Бродить по области и смерти и чудес,  
И жадно пить восторг, и из седой пучины  
Крылом поэзии взносится до небес,  
Вот счастливый удел, давно желанный мною.  
(«Просьба», 1828(?))

Таков жизненный идеал Хомякова, которому он следовал и который старался воплотить в своих делах и поступках, поэтическом творчестве и философских спорах.

В историю русской культуры и философии Хомяков вошел как лидер кружка славянофилов. Споры западников и славянофилов не ограничились только серединой XIX столетия. Они во многом предопределили дальнейшее развитие русской философии, заложив ее тематические и даже стилистические особенности, стали своеобразными парадигмами русской мысли и культурно-исторического самоопределения российской интеллигенции. Роль Хомякова, как генератора славянофильских идей, а, порой, и провокатора споров, переоценить сложно. Его же вклад в поэзию оценивается куда скромнее. История литературы определила ему место лишь в ряду второразрядных стихотворцев. Поэзия Хомякова оказалась в тени творчества его более талантливых современников: Пушкина, Баратынского, Языкова, которым поэт-славянофил, выражаясь казенным языком XVII в. оказался «не в версту». Не берусь судить, на-

сколько справедлив такой приговор. Он во многом отражает общее (до сих пор) настороженное отношение к славянофильскому наследию и их творчеству. В середине XIX в. это был узкий круг единомышленников, дополнительно скрепляемый кровным родством. Либеральные требования славянофилов: свобода слова и совести, отмена крепостного рабства, местное самоуправление, уравнивание всех сословий в правах с дворянством и, тем самым, ликвидация сословного государства, власть настораживали, а порой и пугали. Необходимость выработки самостоятельно философского мышления и сейчас может быть поставлена в задачу русской философии в широком смысле, а споры о цивилизационной идентичности России не утихли и поныне. Национальный элемент в идейном наследии славянофилов выражен очень слабо, а принцип национальной исключительности и нетерпимости отсутствует вовсе. Не случайно, славянофилами становились многие русские немцы (В. И. Даль, А. Ф. Гильфердинг, О. Ф. Миллер). О тюркских корнях многих славянофильских фамилий не стоит за очевидность даже упоминать. Всечеловеческие элементы преобладали как в философском, так и в литературном творчестве славянофилов. Прекрасным примером этого служит поэзия Хомякова.

Хомякова часто упрекали в том, что его поэзия идет из головы; в ней мало чувства и много теории. Для искусства это явный недостаток. Взгляд на поэтическое творчество Хомякова с философской точки зрения во многом ее реабилитирует. Его поэзия служит хорошим примером литературоцентризма, воспринимаемого историками в качестве одной из особенностей русской философии. Идеалы, воспеваемые в стихах Хомякова, – свобода, правда, дружба, покаяние, смирение, братская любовь, вера – универсальны. Они прекрасно иллюстрируют гуманистические основы русской философии в целом. Несмотря на явные романтические истоки поэзии Хомякова, как и большинства идей славянофилов, многие его стихи сродни молитве. В них нет ни напускного глубокомыслия, ни озорного эротизма, ни энциклопедической всеядности, т. е. всего того, что, как правило, пробуждает внимание литературоведов. В



его стихах часто звучит духовный призыв, который никого не обольщает, ничего не описывает и не объясняет, не вызывает череду культурно-исторических ассоциаций, т. е. не нуждается в интерпретации. С этой стороны для литературоведа его стихи могут казаться малоинтересными, однообразными и даже скучными. Однако они обращены не к кабинетному книжнику, а к друзьям-единомышленникам, к России или тому абсолютному началу, которое предопределяет ход событий. В последнем смысле его стихи подобны молитве. Заключенный в них призыв требует лишь принятия и повторения. Некоторые свои стихи Хомяков прямо называл молитвой. Такова его молитва о России:

Не дай ей рабского смиренья,  
Не дай ей гордости слепой,  
И дух мертвящий, дух сомненья  
В ней духом жизни успокой.  
(«В альбом В. В. Ганке», 1847)

*И. Д. Осипов*

### ФИЛОСОФИЯ ОРГАНИЧЕСКОЙ ДЕМОКРАТИИ М. А. БАКУНИНА

Взгляды М. А. Бакунина на демократию имеют важное значение для понимания его социальной философии. В своем генезисе и развитии данная философия тесно связана с народничеством как мировоззрением отечественной пореформенной интеллигенции, но при этом имеет и свою специфику, которая определяется синтезом диалектики Гегеля и политической антропологии анархизма. Согласно А. Камю, «Бакунин оказался единственным в свое время мыслителем, с исключительной яростью обрушившимся на правительство, состоящее из ученых. Наперекор всем отвлеченным догмам он встает на защиту человека как такового, полностью отождествляемого с бунтом, в котором тот участвует»<sup>1</sup>. Надо подчеркнуть, что концепция органической демократии принципиально отличается от теории буржуазного демократического правового государства. В своих воспоминаниях Рихард Вагнер, который встречался с Бакуниным в Дрездене, отмечал, что Бакунин безразлично относился к республике и демократии<sup>2</sup>. Философ понимал демократию как подлинное самоуправление народа, его освобождение от бюрократических политико-правовых форм и критиковал демократическое государство, осно-

---

<sup>1</sup> Камю А. Бунтующий человек. М., 1990. С. 240.

<sup>2</sup> Вагнер Р. Моя жизнь. Мемуары. Т. II. СПб., 1911. С. 173.

ванное на всеобщем избирательном праве, которое может быть даже более деспотическим, чем монархическое. Наличие принципа власти – «дьявола всей человеческой истории» – подчинило, по мнению Бакунина, свободного человека церковной, судебной и научной властям, чуждым ему ложным авторитетам.

Для характеристики своей концепции Бакунин использует категорию «коллективная индивидуальность», в которой осуществлен синтез идей свободы и коллективизма. Во взаимной опосредованности личной свободы и коллективного начала проявлялось, по Бакунину, действие естественной стороны демократии. В этой связи и свободу он считал результатом и высшим выражением общей солидарности, а личную свободу каждого человека выводил как производное от коллективной свободы общества, видя в историческом прогрессе проявление объективных законов жизни индивида и общества и ставя в зависимость от их познания реализацию человеком своей свободы. Бакунин подчеркивает: «Народная жизнь, народное развитие, народный прогресс принадлежат исключительно самому народу. Этот прогресс совершается, конечно, не путем книжного образования, а путем естественного нарастания опыта и мысли, передаваемого из рода в род и необходимым образом расширяющегося, углубляющегося по содержанию»<sup>1</sup>. И в данном случае понятие «естественное» определяет онтологическую предпосылку познания народом своего бытия.

В категории «коллективная индивидуальность» получило отражение начало народности; мыслитель выступал за коллективные действия, коллективный труд и коллективную собственность, называя себя и своих сторонников революционными социалистами. Коллективная индивидуальность Бакунина подразумевала все классы, народ, взятый в целом, т. е. народ «в его естест-

---

<sup>1</sup> Бакунин М.А. *Философия. Социология. Политика.* М., 1989. С. 511.

венном и непосредственном определении». В анархии обеспечивались «полнейшая свобода и полнейшее равенство всех людей», основанные на общественной собственности и общем труде, равно для всех обязательном. «Инстинкт солидарности» должен был создать качественно новый тип социальной связи, образующийся в соответствии с естественными потребностями общества с учетом общественного мнения и на основе сознательной самодисциплины.

Бакунин так обозначил цели освобождения народа:

1) умственное освобождение;

2) социально-экономическое освобождение, где основой являются два коренных положения: земля принадлежит только тем, кто ее обрабатывает своими руками, – земледельческим общинам. Капиталы и все орудия труда работникам – рабочим ассоциациям;

3) вся будущая политическая организация должна быть свободной федерацией вольных рабочих как фабричных, земледельческих, так и фабрично-ремесленных артелей (ассоциаций).

Социальный идеал представлялся Бакунину союзом свободных людей, организованных по принципу «снизу вверх» в виде федерации общин; политическая власть здесь растворялась в коллективе благодаря тому, что ее субъект идеально оказывался тождественным объекту. Общая воля совпадала с волей каждого, и человек повиновался лишь потому, что от него требовали то, что соответствовало его собственным желаниям.

Политическая доктрина Бакунина базировалась на трех аксиомах: 1) неустранимость индивидуализма государства; 2) отрицание иерархической системы власти и 3) идея немедленного перехода к безгосударственному обществу. Все эти аксиомы в той или иной степени следовали из тезиса о том, что государство, присвоив себе в истории роль посредника во взаимоотношениях между людьми, устранило естественные общественные связи.

Государство, доказывал Бакунин, является источником индивидуализма и бюрократизма, ибо для него жизненно важно сохранение социальных противоречий, создающих иллюзию необходимости государственной власти. «Никакое государство без постоянного заговора существовать не может, заговора, направленного, разумеется, против народных, чернорабочих масс, ради порабощения и правильного обирания которых существуют решительно все государства, и в каждом государстве правительство не что иное, как заговор постоянный меньшинства против обираемого и порабощаемого им большинства»<sup>1</sup>, – писал Бакунин. Революционеры должны, по его мнению, желать «прежде всего окончательного уничтожения государства»<sup>2</sup>, признавая недопустимость любой политической деятельности, поскольку она укрепляет государство.

Отрицательное отношение к государству Бакунин выразил и в написанной им в Праге в июне 1848 г. статье «Основы новой славянской политики», в которой государственной политике противопоставляется политика «свободных, независимых людей». В этой связи он критиковал и марксизм, считая, что марксизм старается осуществить революцию при помощи диктатуры. Бакунин рассматривал все государственные и властные органы как специфическую институционализацию инстинктов, генетически заложенных в человеке, принимающую в разных исторических условиях различные социальные формы. Мыслитель проводил при этом принципиальное различие между обществом и государством. Первое, на его взгляд, существует благодаря «инстинкту солидарности», тогда как второе обязано своим бытием «инстинкту власти». Данная точка зрения являлась экстраполяцией принципа коллективной индивидуальности на сферу политических отношений. Бакунин доказывал, что государство противостоит личной свободе, ибо оно возникло в резуль-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 167.

<sup>2</sup> Бакунин М.А. Наша программа // Народное дело. 1868. № 1. С. 6–7.

тате насилия и является временной формой организации общества, с которой связаны эксплуатация, привилегии, несправедливость, возведенные в систему.

В 1862 г. Бакунин написал брошюру «Народное дело, Романов, Пугачев или Пестель?», в которой призывал Александра II возглавить народную революцию в целях осуществления демократической программы. Она предусматривала объявление всей земли собственностью народа, самоуправление и замену бюрократической централизации вольной областной федерацией, представление Польше, Литве, Украине, финнам, латышам, кавказскому народу свободы и прав распоряжаться своей судьбой и установление с ними братского федеративного союза, оказание помощи в освобождении славян Пруссии, Австрии и Турции.

Программа Бакунина предполагала также тесный союз с Италией, венграми, румынами, греками, болгарями, предусматривала создание «великой и вольной федерации всеславянской». В работах «Воззвание к славянам», «Основы славянской федерации», «Основы новой славянской политики» доказывалось, что на развалинах Российской, Прусской, Турецкой и Австрийской империй должна сложиться «великая вольная славянская федерация», основанная на принципах общего равенства, свободы и братской любви, в которой будут уничтожены крепостное право и сословное неравенство, причем каждому, кто пожелает, будет предоставлен земельный участок в пределах любой из славянской земель. Бакунин установил контакты и с представителями финской эмиграции, заключив с ними союз, основанный на признании права свободного самоопределения наций и провинций. На его взгляд, в федерации России, славянского мира и Европы «абсолютная наука», отказавшаяся от претензий на управление обществом и находящаяся в непосредственной связи с жизнедеятельностью людей, будет коллективным достоянием и «всеобщим сознанием» человечества.

Бакунин верил в то, что «страсть к разрушению есть, вместе с тем, и творческая страсть»<sup>1</sup>, и конструировал общественный идеал, создавая его путем отрицания существующего общественного зла и включения таких, на его взгляд, «желательных черт», как эгалитаризм, отсутствие социальных противоречий и государственной власти. Он доказывал существование предпосылок анархического идеала в русском народе, наличие «социалистического инстинкта» в крестьянстве, которое требовалось только организовать. К положительным чертам «народного идеала» Бакунин относил: 1) убеждение, что вся земля принадлежит тем, кто ее обрабатывает; 2) общинное право на землю; 3) противогосударственность. Он указывал и на отрицательные стороны народного идеала, такие как патриархальность, «поглощение лица миром», вера в Бога и царя. Мыслитель полагал, что русский народ ввиду своего нищенского и угнетенного положения всегда обладает способностью к осуществлению революции. Следует отметить, что само представление о бунте в истории России возникло у Бакунина во многом в связи с тем фактом, что государство раздавило общину государственными податями, начальственным произволом. «В этих условиях бунт против государства становится бунтом против общинного и мирского деспотизма»<sup>2</sup>. Поясняя свою точку зрения, Бакунин пишет, что никакого «противучеловеческого» насилия он не признает, но если придется «выбирать между разбойничеством и воровством восседающих на престоле или пользующихся всеми привилегиями и между народным воровством и разбоем», то он без малейшего колебания принимает сторону последнего, находя его «естественным, необходимым и даже в некотором смысле законным»<sup>3</sup>. Здесь

---

<sup>1</sup> Бакунин М.А. Собр. соч. и писем. Т. III. М., 1935. С. 148.

<sup>2</sup> Бакунин М.А. Коммунизм // Бакунин М.А. Анархия и порядок. М., 2000. С. 131–141.

<sup>3</sup> Бакунин М.А. Философия. Социология. Политика. С. 542

Бакунин использует понятие «естественное», как и Дж. Локк, для аргументации в пользу революции. Но если английский мыслитель ссылается при этом на христианские моральные принципы (человек, который не защищает свою жизнь, становится самоубийцей), то Бакунин имеет в виду присущий любому честному и разумному человеку инстинкт справедливости.

Инстинкт справедливости, согласно Бакунину, лежит в основе морального кодекса революционера. Именно поэтому свою веру в скорую революцию он связывал с активными действиями небольшой группы революционеров. Исходя из опыта крестьянских выступлений во времена Смуты, восстаний Степана Разина и Емельяна Пугачева, Бакунин предлагал организовать совместный бунт крестьян, разночинной интеллигенции и фабричных рабочих против самодержавия. Отсутствие в России среднего класса и замкнутость крестьянских общин, их отдаленность друг от друга облегчат, как он полагал, начало социальной революции: «Каждая община составляет в себе замкнутое целое. Вследствие чего – и это составляет одно из главных несчастий в России – ни одна община не имеет, да и не чувствует надобность иметь с другими общинами никакой самостоятельной связи. Соединяются же они между собой только посредством батюшки-царя, только в его верховной, отеческой власти»<sup>1</sup>. Задача революционеров, по мнению Бакунина, состоит в осуществлении «бунтовской связи» между общинами и организации повсеместного стихийного вооруженного выступления против местной и государственной власти. Особые надежды при этом возлагались на деклассированные слои общества, поскольку они представляли собой проявление свободолобивых инстинктов крестьянства. При этом, с одной стороны, Бакунин настаивал на невозможности импровизации в революции, которая

---

<sup>1</sup> Там же. С. 517.



должна определяться существующим у народных масс идеалом. С другой же стороны, он полагал, что с помощью заговора, «под сурдинку революционеров», можно поднять народ на бунт. По-видимому, данное противоречие было обусловлено ожиданием скорой социальной революции в России и принципом революционной целесообразности. Как отмечал П. И. Новгородцев, народничеству «не доставало сознания, что в народной душе, как и во всякой душе, есть своя лучшая и своя худшая часть и что поэтому от народа может исходить и высокий подъем героизма и мудрости, и “бунт бессмысленный и беспощадный”». Силу этой худшей части народной души и просмотрели русские народники, в этом была их глубокая ошибка и великая трагедия»<sup>1</sup>. Что касается Бакунина, то он называл и негативные черты характера народных масс в России, «души русского народа». Вместе с тем, общественный идеал Бакунина базировался на представлении об «органической демократии», предусматривающей необходимость непосредственного участия народа в революции для создания органов самоуправления. Данный опыт совершения революции мог привести к различным непредсказуемым последствиям, но в этом и заключается, полагал Бакунин, сущность революции как стихийного творчества народных масс. Подобный опыт был и у других народов Европы, в частности Англии и Франции, что в итоге привело к установлению в этих странах демократического правового государства.

В заключение отметим, что философия органической демократии Бакунина отражала стремление значительной части русской интеллигенции к преодолению характерной для западноевропейской мысли XIX в. антитезы «личность–общество». Поэтому идеи органической демократии можно встретить не только в народничестве, но и

---

<sup>1</sup> Новгородцев П.И. Об общественном идеале. М., 1991. С. 567.

в социальном либерализме и консерватизме. В этой связи стоит назвать концепции «мужицкого царства» К. Д. Кавелина, философию соборности славянофилов и этику органицизма Н. О. Лосского.

*П. В. Рябов*

**О ВЛИЯНИИ ИДЕЙ МИХАИЛА БАКУНИНА НА  
СОВРЕМЕННУЮ ФИЛОСОФИЮ**  
*(к постановке проблемы)*

Полное раскрытие заявленной в названии темы потребовало бы обширной книги, в которой подробно и систематически была бы реконструирована философия Михаила Бакунина и ее многообразное, явное или неявное, влияние на философию XX века или переклички с ней. Разумеется, небольшой объем статьи позволяет мне лишь контурно наметить несколько штрихов для подобного исследования и привести несколько ярких примеров, не претендуя ни на полноту охвата, ни, тем более, на подробность анализа.

Сначала несколько слов в обоснование самой темы. Горькая правда заключается в том, что современные анархисты, как правило, очень слабо знают современную философию, а современные философы имеют еще более слабое и обычно искаженное и предвзятое представление об анархической мысли. Поэтому, парадоксальным и удивительным образом, многие идеи, высказанные некогда мыслителями-анархистами, сегодня живут и развиваются, не будучи узванными. Современные мыслители вновь «открывают велосипед», не зная, что он уже открыт лет 150 назад.

Было бы справедливо и плодотворно – не только из исторической добросовестности – начать устранять это недоразумение, наводя мосты между анархической классикой и современной философией. Это, с одной стороны, по-

знакомит академическую философию с анархической традицией (которая десятками нитей безмянно и неявно укоренена в этой философии) и поможет философии стать чуть более радикальной, либертарной и осознающей свои истоки и контексты, а, с другой стороны, поможет современным анархистам выйти из узкого сектантского мелкотемья и субкультурного гетто, вспомнить о собственной культурной традиции и свяжет их с магистральными проблемами духа современного человечества, поможет шире, свободнее и объемнее смотреть на вещи, обогатит анархическую теорию и практику.

Традиционно – и среди анархистов, и среди исследователей его жизни и творчества – Михаил Бакунин воспринимается, прежде всего (а то и исключительно), как великий революционер-практик. В то же время его философское наследие остается в тени. Причин тому немало (помимо очевидно злонамеренной клеветы, возводимой на выдающегося анархиста власть имущими и связанными с ними официальными учеными). Среди них: 1) принципиально несистематический, незавершенный характер философского творчества Бакунина, изложение им мыслей в фрагментарной и остро полемической форме (что делает их реконструкцию и осмысление нелегкой, но благодарной задачей), отсутствие даже более-менее полного корпуса собрания сочинений Бакунина; 2) то, что сам мыслитель (некогда бывший первым знатоком гегельянства в России, переживший увлечение философией романтизма, Фихте, марксизма, Фейербаха, позитивизма и Шопенгауэра) считал жизнь и борьбу чем-то несравненно более важным, чем все теоретические рассуждения.

В статье я укажу на некоторые интересные параллели и переклички между бакунинской мыслью и философией XX века. Мысль Бакунина напоминает огненную лаву, бегущую свободно и рассыпающую искры, или россыпь жемчужин-мыслей, небрежно и поспешно брошенных щедрой

рукой. Давайте подберем некоторые из них и присмотримся к ним через призму философии XX века.

*Пример первый:*

*«негативная диалектика» Бакунина и Франкфуртской школы*

Как известно, Бакунин был – наряду с Бруно Бауэром, Максом Штирнером, Людвигом Фейербахом и Карлом Марксом – одной из ключевых фигур в движении младогегельянцев. И ему принадлежит честь разработки методологии того, что спустя сто лет под названием «негативная диалектика» ляжет в основу философии Франкфуртской школы (давшей плодотворные результаты и оказавшей решающее влияние на всю леворадикальную теорию второй половины XX века). За сто лет до Т. Адорно, М. Хоркхаймера и других Бакунин акцентирует гегелевское понятие «отрицание», кладет принцип негации, творческого созидającego разрушения, оценки сущего с позиций должного, внесения утопии в «реальность», в основу всей своей анархической философии. Он выдвигает личность и «личное дело» как активное творческое начало в социальной реальности, способное судить и преобразовывать действительность. Заявив эти принципы в своей программной статье «Реакция в Германии», Бакунин остается верен им всю жизнь. Достаточно вспомнить его высказывания: «Страсть к разрушению есть вместе с тем и творческая страсть!» и «...слепота составляет основную характерную черту всего положительного, пронизательность же свойственна только отрицательному»<sup>1</sup>.

Не имея большой склонности к систематической методологической рефлексии, Михаил Бакунин, тем не менее, на деле сделал негативную диалектику аксиологическим и методологическим основанием всех своих построений: 1) действительность не разумна и не завершена – и оттого должна быть преобразована; 2) созидание в социальной

---

<sup>1</sup> Бакунин М.А. Реакция в Германии // Бакунин М.А. Избранные труды. М., 2010. С. 73, 55.

жизни всегда происходит через отрицание и преодоление данности; 3) необходим суд над сущим с позиции должного; 4) человек не просто продукт среды, природы и общества, но активный деятель и творец своей судьбы и общественных трансформаций; 5) анархизм есть не столько завершенное учение о светлом будущем, сколько привнесение идеала в жизнь, расчистка завалов и преодоление всех форм отчуждения. Для всякого, знакомого с трудами Бакунина, очевидно, что именно эти принципы негативной диалектики были исходной «ариадниной нитью» в его мыслях и действиях. Так, он перетолковал гегелевскую философию в духе вечного творчества, разрушения-созидания, незавершенности и необъективированности, противостоящих любому отчуждению, объективации, инерции, самодовольству, оправданию существующего. Этот дух негативной диалектики стал душой бакунинского – и не только – анархизма. Жизнь есть спонтанный поток, личность никогда не объективируема, свободна и спонтанна, анархизм есть радикальное преодоление всего отчужденного и застывшего в культуре, обществе и человеке, личность вырастает из природы и общества и, перерастая их, судит, подвергает их творческой либертарной негации – вот негативная диалектика Бакунина в двух словах.

И примерно о том же – спустя век и не ссылаясь на Бакунина – писали корифеи Франкфуртской школы: Герберт Маркузе («К проблеме диалектики», «Разум и революция. Гегель и становление социальной теории»), Теодор Адорно (фундаментальный труд «Негативная диалектика»), Макс Хоркхаймер («Традиционная и критическая теория общества»), Вальтер Беньямин и другие. Они говорили о неразумности и бесчеловечности существующей действительности и о взрыве ее детерминаций бунтующей и мечтающей личностью, о «ложном сознании», обожествляющем «фактичность» данного, как будто бы безальтернативного и неизбежного, о привнесении утопии в реальность, о примате возможного над существующим и прима-

те негации над апологией данного, о необходимости революционного разрыва преемственности в общественной жизни и об акцентировании гегелевской категории отрицания. Они подчеркивали необходимость для социальной мысли стать аксиологичной, утопической, критической и саморефлексивной. То же, что и у Бакунина, стремление обосновать человеческую свободу, творчество, спонтанность, индетерминизм, право отталкиваться от отвратительного состояния общества и культуры, желание обосновать непредопределенность истории и дать инструментарий либертарной революции привело великих философов-франкфуртцев к весьма сходным выводам и к сходной интерпретации гегельянства. Только если Бакунин называл в «Реакции в Германии» «позитивистами» (сторонниками данности, инерции, необходимости) Шеллинга и других подобных мыслителей, то франкфуртские мыслители боролись уже с собственно позитивистской традицией философии и с авторитарным марксизмом.

Приведу для иллюстрации несколько фраз из «Замечания о диалектике» Герберта Маркузе: «Сила негативного мышления – движущая сила диалектической мысли, используемая как инструмент анализа мира фактов в терминах его внутренней неадекватности... Диалектическая мысль начинается с переживания несвободы мира... Мысль “соответствует” действительности только в том случае, если она преобразует действительность, познавая ее противоречивую структуру... Свобода составляет внутреннюю динамику существования... Таким образом, свобода по своей сущности негативна – существование есть одновременно и отчуждение, и процесс, посредством которого субъект приходит к самому себе через постижение и преодоление отчуждения... Интерпретация того-что-есть в терминах того-чего-нет, конфронтация данных фактов с тем, что они исключают – именно это было предметом усилий философии там, где философия была чем-то большим, чем идеологическим оправданием или умствен-

ным упражнением. Освобождающая функция отрицания в философском мышлении зависит от признания, что отрицание есть положительный акт»<sup>1</sup>.

Те мысли, которые не были подробно разработаны Бакуниным (за исключением ранней статьи «Реакция в Германии», когда он уже встал на путь революции, но еще питал влечение к философско-методологическим абстракциям), но стали плотью и кровью его анархических сочинений, были – независимо от Бакунина, но с оглядкой на левогегельянский радикализм – подробно продуманы, развиты, отрефлексированы в многочисленных сочинениях франкфуртских философов (движимых сходными импульсами и опирающихся на ту же традицию мысли)<sup>2</sup>. Давно пора подробно исследовать и осмыслить эти параллели и переклички между леворадикальными мыслителями XIX и XX веков.

Замечу, что еще одной важной чертой негативной диалектики как Бакунина, так и франкфуртцев является принципиальный отказ от построения тотальных, всеохватных и завершенных систем, акцент на критике, полемике и борьбе, а не на проектировании «Городов Солнца», вытекающий из принципиальной незавершенности и несовершенства жизни, из понимания либертарной философии как набора освобождающе-критических апофатических практик, трансцендирующих данное и разрывающих

---

<sup>1</sup> Маркузе Г. Замечание о диалектике // Маркузе Г. Критическая теория общества. Избранные работы по философии и социальной критике. М., 2011. С. 141, 142, 143, 144.

<sup>2</sup> Подробнее о негативной диалектике в философии Франкфуртской школы см.: Адорно Т.В. Негативная диалектика. М., 2003; Маркузе Г. Критическая теория общества. Избранные работы по философии и социальной критике. М., 2011; Маркузе Г. Разум и Революция (Гегель и становление социальной теории). СПб., 2000; Дамье В. Философия Франкфуртской школы // Наперекор. 1998. № 8. С. 32–39; Соловьева Г.Г. Негативная диалектика: новый тип философствования // Историко-философский ежегодник – 91. М., 1991. С. 108–126; Немецкая социология. СПб., 2003. С. 367–433; Давыдов Ю.Н. Неомарксизм Франкфуртской школы // История теоретической социологии. Т. 2. М., 1998. С. 512–529.

связь с его логикой, вносящих в жизнь иное, принципиально трансцендентное и утопическое измерение.

Еще раз обратимся к статье Бакунина «Реакция в Германии»: «Противоположение и его имманентное развитие составляют один из главных узловых пунктов всей гегелевой системы, а так как эта категория является главной категорией, выражающей самую суть нашего времени, то и Гегель, безусловно, является величайшим философом современности... Противоположение составляет внутреннюю суть не только всех определенных частных теорий, но и теории вообще, а потому момент постижения теории есть вместе с тем и момент ее завершения; завершение же есть ее саморазрешение в самобытный и новый практический мир, в действительное царство свободы... Следовательно, положительное и отрицательное не равноправны... противоположение есть не равновесие, а *перевес* отрицательного, которое составляет преобладающий момент противоположения»<sup>1</sup>. Это высказывание (напоминающее 11 тезис о Фейербахе Маркса) еще раз ярко подтверждает, что Бакунин (наряду с Бруно Бауэром, Карлом Марксом и Максом Штирнером) может по праву считаться одним из родоначальников негативной диалектики и предтеч философии Франкфуртской школы.

*Пример второй:*

*бакунинский «бунт жизни против правления науки»  
и «эпистемологический анархизм» Пола Фейерабенда*

Одна из наиболее важных тем философии Бакунина – тема иррациональности жизни, ее бездонности и безбрежности, спонтанности и непостижимости, непроницаемости для научной мысли. Наука, по Бакунину, способна быть лишь «компасом жизни», но не властвовать над нею, ибо неспособна постичь живое и конкретное.

---

<sup>1</sup> Бакунин М.А. Реакция в Германии // Бакунин М.А. Избранные труды. М., 2010. С. 63.



Исходя из примата жизни над мыслью и наукой и примата личности над всеобщим, Бакунин провозглашал «бунт жизни против правления науки», критиковал сциентистский характер современной цивилизации, в духе романтизма и «философии жизни» гносеологически и аксиологически отдавал предпочтение искусству перед наукой. Из этого следовали и определенные социальные выводы: отрицание анархистом марксова «научного социализма» (навязывающего трудящимся скроенные «по науке» идеалы и загоняющего жизнь в прокрустово ложе хитрой социальной инженерии, управляемой «познавшими окончательную истину» «научными социалистами»), отрицание им контовской утопии – власти нового жречества, ученых-экспертов, над миром, а также критика бюрократического характера институциональной организации современной официальной науки. Признавая положительную роль науки в полемике с религией и выступая за просвещение народа, великий революционер одновременно боролся за осознание наукой своих принципиальных границ в культуре и обществе, за уничтожение кастового характера науки и соединение революционной учащейся молодежи с народом, чтобы не столько руководить им и поучать его, сколько учиться у него, помогать ему и делиться с ним своими знаниями (полученными за счет его эксплуатации)<sup>1</sup>.

Ограничусь – для иллюстрации – несколькими весьма яркими цитатами Бакунина на эту тему: «Мы утверждаем, что жизнь естественная и общественная всегда предшествует мысли, которая есть только одна из функций ее, но никогда не бывает ее результатом, что она развивается из своей собственной неиссякаемой глубины рядом различ-

---

<sup>1</sup> См. подр.: *Рябов П.В.* Жизнь и наука в философии М. А. Бакунина // Гуманитарные исследования. Альманах. Вып. 2. Уссурийск, 1998. С. 100–104; *Рублев Д.И.* Диктатура интеллектуалов? (Проблема «Интеллигенция и революция» в российской анархистской публицистике конца XIX – начала XX веков). М., 2010. С. 86–93.

ных фактов, а не рядом абстрактных рефлексий»<sup>1</sup>; «Наука, которая имеет дело лишь с тем, что выразимо и неизменно, то есть с более или менее развитыми и определенными общими положениями, становится в тупик и спускает флаг перед жизнью, которая только и находится в связи с живой и чувствующей, но неуловимой и невыразимой стороной вещей. Такова действительная и, можно сказать, единственная граница науки, граница истинно непреодолимая»<sup>2</sup>; «Горе было бы человечеству, если бы когда-нибудь мысль сделалась источником и единственным руководителем жизни, если бы наука и ученые встали во главе общественного управления. Жизнь иссякла бы, а человеческое общество превратилось бы в бессловесное и рабское стадо. Управление жизни наукою не могло иметь другого результата, кроме оглушения всего человечества»<sup>3</sup>. И вывод: «То, что я проповедую, есть, следовательно, до известной степени бунт жизни против науки или, скорее, против правления науки. Не разрушение науки – это было бы преступлением против человечества, – но возведение науки на ее настоящее место, чтобы она уже никогда не могла покинуть его»<sup>4</sup>.

Нетрудно заметить, что мысли Бакунина звучат еще более актуально в нашу эпоху гипертрофированного и агрессивного сциентизма, технократизма и меритократических утопий об управлении обществом элитой экспертов и что они не только органично вписываются в контекст романтической философии, «философии жизни» и экзистенциализма, но особенно поразительно предваряют «эпистемологический анархизм» Пола Фейерабенда (развитый в его книге «Против методологического принуждения. Опыт анархистской теории познания»)<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Бакунин М.А. Философия, социология, политика. М., 1989. С. 436–437.

<sup>2</sup> Бакунин М.А. Избранные философские сочинения и письма. М., 1987, С. 440.

<sup>3</sup> Бакунин М.А. Философия, социология, политика. С. 437.

<sup>4</sup> Бакунин М.А. Избранные философские сочинения и письма. С. 488.

<sup>5</sup> Фейерабэнд П. Против методологического принуждения. Опыт анархист-

Напомню основные идеи Фейерабенда. Во-первых, он протестует против привилегированного положения науки в культуре и ее превращения в орудие властных манипуляций, промывки мозгов, унификации и подавления личности (подчеркивая, что она такая же часть культуры, не лучше и не хуже, чем религия, магия, искусство, мифология и т. д.). Во-вторых, он заявляет, что наука институционально превратилась в новую церковь, а ученые (как о том мечтал Конт) – в новое самодовольное жречество. В-третьих, Фейерабэнд протестует против бюрократизации, идеологизации и монополизации науки, выступая за максимальное многообразие и преумножение (пролиферацию) научных подходов и концепций. Фейерабэнд – сторонник научного плюрализма, вольномыслия («Делай, что хочешь!») – его единственный принцип, позаимствованный прямо из анархической утопии Телемской обители Франсуа Рабле) и преодоления бесчеловечного сциентизма. Он поборник отделения науки от государства, подобно тому, как в XVIII веке просветители добивались – и добились! – отделения церкви от государства. Эти идеи Пола Фейерабенда – сознательно или бессознательно – повторяют бакунинские и актуализируют их, что следует подчеркнуть. Антисциентистский, антидогматический потенциал бакунинской философии сегодня должен быть востребован, как никогда раньше (равно как и аналогичные идеи его друга А. И. Герцена из цикла его замечательных статей «Дилетантизм в науке»).

*Пример третий:*

*Михаил Бакунин и Анри Бергсон: «творческая эволюция»,  
интуитивизм, волюнтаризм, спонтанность и свобода*

Третья удивительная переключка между мыслью Бакунина (представляющей собой один из ранних вариантов «философии жизни») и философией XX века – поразительное пересечение и соответствие между философией

Михаила Александровича и философией такого великого и революционного французского мыслителя XX века, как Анри Бергсон. Это невероятное совпадение и созвучие было вполне замечено и осознано как французскими либертарными мыслителями (Жорж Сорель, теоретик революционного синдикализма, и его сторонники называли себя «бергсонистской левой» и радикализировали бергсоновскую философию<sup>1</sup>), так и русскими философами-анархистами начала XX века, например Алексеем Боровым и Иудой Гроссманом-Роциным (опубликовавшим специальную статью «Бакунин и Бергсон» в «Заветах» в 1914 году)<sup>2</sup>. Мысль Бакунина, как и Бергсона, выросла из романтической культуры и противостояла бескрылому и прагматичному позитивизму. Хотя сам Бергсон, скорее всего, имел слабое представление о бакунинской философии и ни в коей мере не связывал себя с анархизмом (по политическим взглядам он был либералом), однако его грандиозное учение удивительно напоминает во многих отношениях учение Бакунина и вполне органично может быть развито и истолковано в анархическом духе (что не раз и делалось).

Ограничусь перечислением некоторых наиболее принципиальных моментов совпадения мысли русского и французского философов. Прежде всего, бергсоновское понимание жизни как «творческого порыва» – спонтанного, витального, стихийного, недетерминированного, неисчерпаемого, свободного и созидającego – созвучно аналогичному пониманию жизни Михаилом Александровичем. Волюнтаристское, виталистическое мироощущение роднит

---

<sup>1</sup> См.: *Блауберг И.И.* Анри Бергсон. М., 2003. С. 501–503.

<sup>2</sup> *Гроссман-Роцин И.С.* Бакунин и Бергсон // *Заветы*. 1914. № 5. С. 47–62; *Рябов П.В.* Анархическая философия Алексея Борового (из истории русского бергсонизма) // *Вестник Российского государственного университета им. И. Канта*. Сер.: Гуманитарные науки. Вып. 6. Калининград, 2010. С. 24–33; *Нэттеркотт Ф.* Философская встреча. Бергсон в России (1907–1917). М., 2008. С. 209–214; *Арефьев М.А., Давыденкова А.Г., Гарявин А.Н.* Михаил Бакунин и Анри Бергсон о «философии жизни» // *Прямухинские чтения 2006 года*. М., 2007. С. 233–238.

обоих мыслителей, замороженных непостижимой красотой и величием жизни и исполненных доверия к ее творческим возможностям. Для них обоим жизнь бездонна, созидательна, пантеистична, порождает новые и новые явления и неисчерпаема для разума и науки, познаваема через вчувствование и интуитивное сопереживание. Интуитивистская теория познания, антисциентизм, доверие к жизни и онтологическое понимание свободы как бесосновного начала всех начал в равной мере характеризуют философию Бакунина и Бергсона. Оба они ищут дорациональные, до-рефлексивные основы жизни и человека и соответствующие им формы познания. Оба протестуют против культа детерминизма и рационализма, сковывающего жизненную стихию и человеческую активность. Нельзя не согласиться с мнением Иуды Гроссмана-Рощина: «Внутреннее единство в воззрениях борца Бакунина и мыслителя Бергсона изумительно»<sup>1</sup>.

Алексею Боровому удалось изящно «бакунизировать» Бергсона и «бергсонизировать» Бакунина, дав впечатляющий синтез и развитие их идей, что позволило подвести под анархическое мировоззрение серьезный и современный философский фундамент, сделав это мировоззрение динамичной и поэтичной философией свободы, творчества и личности. Именно из иррациональности, непредсказуемости жизненного творчества и первичности человеческой свободы по отношению к внешнему миру и научной мысли вытекает у Бакунина и Борового отказ от попыток построения анархизма как завершенной финалистической утопии.

Как известно, в своей последней значительной работе «Два источника морали и религии» Бергсон противопоставил друг другу открытое и закрытое общества, открытую и закрытую морали, динамическую и статическую религии. Первые основываются на императивах свободы, творчест-

---

<sup>1</sup> Гроссман-Рощин И.С. Бакунин и Бергсон. С. 55.

ва, любви, самовыражения, преодолении всех границ, рамок, застывших догм; вторые опираются на императивы страха, власти, принуждения, объективации, отчуждения, вражды и ненависти. По моему мнению, хотя сам Анри Бергсон не шел дальше либеральных выводов, его философия (отрицающая любые догмы, иерархии и застывшие формы социальности) чрезвычайно созвучна бакунинской и легко и органично может стать фундаментом анархического мировоззрения. В общем, не имея возможности подробно раскрыть сейчас этот сюжет (как и другие), еще раз подчеркну, что волюнтаризм философии Бакунина, актуализм (примат действия над созерцанием), его «бунт жизни против правления науки» (о чем уже немного говорилось ранее), апология спонтанности, доверие жизненной стихии, отказ от завершенных догм и окончательных схем, утверждение примата жизни над мыслью, восприятие жизни как некоей доразумной, процессуальной, первичной и творческой тотальности, мысль об инстинкте (связывающем бытие и мышление) как основе существования личности и народа, идея о глубокой связи разрушения и созидания в творчестве – это лишь некоторые явно «бергсоновские» мотивы в анархизме Бакунина. Мотивы, блестяще осмысленные, подхваченные и развитые в сочинениях Сореля и Борового и на практике воплощенные революционными синдикалистами.

По верному замечанию Алексея Борового, «жизнь, примат жизни – центральный фокус бакунинской философии. Жизнь таит в себе неограниченные творческие потенции, она само творчество. Жизнь есть конкретное и реальное; она господствует над мыслью, она определяет волю»<sup>1</sup>. Сходство – до неразличимости! – этих мыслей с интуитивизмом, актуализмом и волюнтаризмом Бергсона несомненны, также как и антисистематичность, эмоциональность, образность мысли Бергсона и пронизывающий ее

---

<sup>1</sup> Боровой А. Бакунин. М., 1994. С. 18.

музыкальный дух свободы, творчества, спонтанности невольно заставляют вспомнить о Бакуanine.

*Пример четвертый:*

*Михаил Бакунин и Мишель Фуко о феномене власти, его влиянии на психологию человека, общество и культуру*

Еще одна параллель между мыслью Михаила Бакунина и философией XX века, которая мне кажется не столь очевидной, как предыдущие, но возможной – это осмысление различных антропологических аспектов власти в творчестве Бакунина и его французского тезки Мишеля Фуко<sup>1</sup>.

Дело, конечно, не в ярлычках. Фуко довольно редко называл себя анархистом (хотя его так часто называли другие). И, тем не менее, считал долгом интеллектуала постоянное и бескомпромиссное оппонирование любой власти как – пусть и неуничтожимому, но – злу. А одной из главных сфер своих критических исследований Мишель Фуко сделал различные микропроявления власти – «дисциплинарный порядок» Нового времени, создавший тюрьму, казарму, психиатрию, всеобщую школу, фабрику, взаимосвязанные друг с другом, унифицирующие личность и несущие в себе бациллы господства, иерархии и принуждения. Их истоки, генезис, культурные и психологические аспекты виртуозно исследованы Фуко, например, в таких работах, как «История безумия в классическую эпоху», «История сексуальности», «Надзирать и наказывать», «Рождение клиники». Нельзя не заметить здесь параллелей с Бакуниным, также не ограничивающимся критикой лишь государственной власти и трактующим ее как сложное антропологическое, социо-культурно-психологическое явление. Особый акцент Бакунин ставил на исследование психологии власти, ее развращающего влияния на правящих и подвластных. Нельзя говорить о точном совпадении пози-

---

<sup>1</sup> О социальных идеях Фуко, его общественной деятельности и связях с анархизмом см., напр.: *Сидоров С.И.* Борьба, сохраняя оптимизм // Прямухинские чтения 2009 года. М., 2011. С. 242–254.

ций и мыслей Бакунина и Фуко, однако и критический подход к рассмотрению феноменов власти, и само проблемное поле этих мыслителей позволяет говорить о некоторой перекличке и взаимосвязи.

Конечно, стилистически и генетически, на уровне дискурсов и контекстов мысли, два Мишеля: Бакунин и Фуко, весьма далеки друг от друга (на Фуко повлияли Ницше, Маркс и Хайдеггер, а Бакунину, наверняка, был бы чужд постмодернизм). Однако бунтарство, радикализм, бескомпромиссное противостояние и осмысление власти во всех ее формах и истоках роднит этих двух людей. Группа информации о тюрьмах, руководимая и направляемая Фуко, писала по-бакунински: «Нестерпимы: трибуналы, полицейские, больницы, психиатрические лечебницы, школа, военная служба, пресса, телевидение, государство»<sup>1</sup>. Бациллы власти, унификации рассеяны в «дисциплинарном обществе», тюрьмы служат университетами преступности, школа и казарма обезличивают человека, все формы власти убивают его свободу. Радикализм, масштаб и размах постановки проблемы власти и свободы у Фуко поистине бакунинские. Осознавал ли Фуко эту связь и преемственность? Не знаю. Но указать на нее необходимо.

Разумеется, у Фуко мы находим новые подходы, новые акценты, новые сферы исследования, новый язык описания, да и сама реальность и формы власти и угнетения несколько изменилась со времен Бакунина. Власть стала более утонченной, анонимной, рассредоточенной, пронизала собой повседневность и культуру, проникла в сокровенные тайники личности. Однако Бакунину, несомненно, были бы близки изыскания Фуко, его нонконформистская общественная позиция, не отделимая от его исследований, радикализм его мысли и масштаб осмысливаемых им проблем, тогда как Фуко, несомненно, близки беспощадная бакунинская критика власти (связывающая воедино соци-

---

<sup>1</sup> Цит. по: *Сидоров С.И.* Борьба, сохраняя оптимизм. С. 249.



альное и психологическое), исследование ее происхождения и влияния на человека. В 1978 году Мишель Фуко говорил: «Я не допускаю ни понятия “господства”, ни универсальности закона. Напротив, я стремлюсь ухватить механизмы действительного осуществления власти; и я поступаю так, потому что те, кто связан властными отношениями, кто вовлечен в них, способны с помощью своих действий, своего несогласия и противления избежать этих отношений, преобразовать их – словом, не подчиниться им»<sup>1</sup>. Господство, угнетение, порабощение, иерархия, институционализированное насилие нашли в Бакунине и Фуко своих величайших оппонентов, критиков и проницательных исследователей. Исследования «микрофизики власти» и «техники подчинения», предпринятые Фуко, а также изучение им многообразных «практик эмансипации» органично дополняют и продолжают изучение и разоблачение «метафизики власти», ее социологии и психологии в сочинениях Бакунина.

*Пример пятый:*

*Бакунин и метафизика свободы в экзистенциализме*

Пожалуй, величайшими певцами свободы в философии XIX-XX веков были три мыслителя: Михаил Бакунин и экзистенциалисты Николай Бердяев и Жан-Поль Сартр. Для меня очевидны переклички и совпадения (опять же, вопрос: осмысленные или неосознанные?) у них. Как известно, Бакунин в своей философии (как и на практике) в центр всего поставил свободу – неделимую, безграничную, спонтанную, первичную суть человека. Свобода для Бакунина изначальна, но она же и нарастает в истории, устраняя все формы отчуждения. Свобода – синоним «человечности», тогда как несвобода – синоним «животности». История – путь от животности-несвободы к актуализации и проявлению свободы-человечности. Свобода – и цель, и средство, и путь, альфа и омега всего человеческого. Ее

---

<sup>1</sup> Цит. по: Там же. С. 250.

нельзя ограничить, не убив. Она не «атрибут» человека, а сам человек – основа его достоинства и самобытности. В общем, Бакунин всесторонне метафизически, аксиологически и социологически обосновал человеческую свободу в ее социальном и индивидуальном измерениях, в ее тотальности и спонтанности, в ее первичности и самополагании, в ее качественной неделимости и недетерминированности как главную сущностную характеристику, тождественную «человечности» и конституирующую ее в процессе самовозрастания. Вырастая из мира данностей, как чудесный и редкий цветок, человек начинает противостоять «фактичности» наличного и преобразовывать мир и себя в нем.

Все эти мысли являются основополагающими и для экзистенциализма XX века, особенно для философии Бердяева и Сартра. И у них человек без свободы – не человек, а вещь. И у них свобода первична онтологически по отношению ко всему мирозданию (по Бердяеву, Бог создал все бытие, но не свободу, которая не в его власти; по Сартру, человек, свобода – Ни-Что, не-вещь, дыра в бытии). Она лежит в основе всей человеческой реальности, является синонимом блага и истоком всех нравственных ценностей. И у Бакунина, и у Сартра свобода тождественна человечности, осмысленности, тотальной виновности и ответственности человека и является изначальным фактом нашей жизни и основой всех человеческих проявлений и ценностей. И у Бакунина, и у экзистенциалистов главное в свободе – выбор, спонтанность, примат возможного над существующим. Свобода понималась Бакуниным экзистенциалистски – как нечто, не редуцируемое ни к чему: ни к природе, ни к обществу, не детерминируемое ничем, но, напротив, возрастающее само из себя, утверждающее себя как важнейшее, жизненное, личностное и историческое начало. Именно в свободе человек черпает свое достоинство перед лицом всего, что его подавляет. Эти, общие для экзистенциализма и Бакунина представления об аксиоло-

гии, онтологии и антропологии свободы, можно было бы подкрепить множеством цитат, но недостаток времени не позволяет этого сделать<sup>1</sup>.

Интересно, что и для Бакунина, и для экзистенциалистов свобода человека, как «существа, наиболее индивидуального и наиболее социального из всех», не ограничивается другими людьми, но находит свое продолжение в свободе других. И даже не только полуанархисты Сартр и Бубер, но и такой, политически далекий от Бакунина, философ, как католический экзистенциалист и либерал Габриэль Оноре Марсель, трактовал свободу не как либералы, а как анархист Бакунин. Для Марселя, как и для Бакунина, свобода других людей не ограничивает мою свободу, но является ее продолжением и развитием. Попытки же утверждать свободу в либеральном духе («моя свобода заканчивается там, где начинается свобода других»), то есть выстраивая непроницаемые заборы и стены между людьми-атомами, по Марселю, есть неподлинная свобода – свобода монолога и привилегии, а не свобода встречи и диалога, свобода под модусом «иметь», а не под модусом «быть». И здесь мы видим удивительное созвучие с бакунинской мыслью. Быть свободным означает быть человеком, быть самим собой, жить подлинной жизнью, творить и освобождать других; под таким утверждением подписались бы и Бакунин, и философы-экзистенциалисты.

*Пример шестой и последний:*

*Михаил Бакунин и Альбер Камю о «бунтующем человеке»  
и «вселенной бунта»*

Говоря о «бакунинских» мотивах в философии XX века, особо следует остановиться на одном мыслителе-экзистенциалисте – Альбере Камю. Независимо друг от друга с

---

<sup>1</sup> Эти мысли подробнее развиты мною в книге «Анархические письма» (неоднократно публиковавшейся). См.: *Рябов П.В.* Анархические письма // *Рябов П.В.* Краткий очерк истории анархизма в XIX–XX веках. Анархические письма. М., 2010. С. 59–181.

дистанцией почти в сто лет эти два мыслителя – Бакунин и Камю – поставили в центр своего философствования категорию «бунт» (как всеобъемлющую метафизическую и антропологическую категорию)<sup>1</sup>.

Удивительно, но сам Камю, несомненно, симпатизируя либертарному социализму и анархизму, был долгое время поверхностно знаком с бакунинской философией (и весьма несправедливо, упрощенно и поверхностно-критически обличил Бакунина в своем трактате «Бунтующий человек»). Однако, когда французские анархисты упрекнули Камю в ошибках, он признал их и в своей работе «Письма о бунте» (своего рода, постскриптуме к «Бунтующему человеку» и ответе его критикам) весьма высоко оценил бакунинскую философию.

Поистине поразительны переклички этих двух философов. Бакунин рассматривал бунт как один из трех факторов «всякого человеческого, как индивидуального, так и коллективного, проявления в истории» (наряду с животностью человека и мыслью). Именно в бунте, по Бакунину, человек перерастает существующие условия своего бытия, сокрушает формы отчуждения и обретает свою человечность, очеловечивается. Аналогичным образом понимает бунт и Камю. В абсурдном мире, лишенном изначального сакрального смысла, «человек – единственное существо, которое отказывается быть тем, что оно есть», а потому: «Я бунтую, следовательно, мы существуем»<sup>2</sup>. То есть бунт является переходом от «Я» к «Мы», основой всей человеческой реальности, залогом существования человеческого. Вселенная «бунтующего человека» подробно рассмотрена Альбером Камю в одноименном трактате, в пьесе «Праведники» и в «Мифе о Сизифе». И у Бакунина, и у Камю

---

<sup>1</sup> См. об этом: *Рябов П.В.* Человек бунтующий: Философия бунта у Михаила Бакунина и Альбера Камю // Возрождение России: Проблема ценностей в диалоге культур. Материалы 2-й Всероссийской научной конференции. Ч. 1, Н. Новгород, 1994. С. 74–76; *Рябов П.В.* Философия бунта Михаила Бакунина // Памяти М. А. Бакунина. М., 2000. С. 38–66.

<sup>2</sup> *Камю А.* Бунтующий человек. М., 1990. С. 126, 135.

человек, единственное животное, способное к бунту, утверждает в нем и свою индивидуальность, и общечеловеческую солидарность и человеческий смысл.

Бакунин, величайший бунтарь в жизни и мысли (ибо мысль его была частью и органическим продолжением жизни), само воплощение пламенной стихии бунта, вероятно, первым подробно разработал категорию «бунт» как важнейшее понятие аксиологии, гносеологии, онтологии, психологии, антропологии и социологии. Спустя век Альбер Камю пошел сходным путем, по-видимому, не имея ясного представления о мысли своего великого предшественника.

Увы, это относится и к большинству других примеров, приведенных в статье. Через 50–100 лет после Бакунина мыслители современности снова обратились к тем или иным «бакунинским» сюжетам, прозрениям, темам, не подозревая об этом. Это и повод для радости и гордости за бакунинскую гениальность, прозорливость и актуальность, и повод для стыда и горечи за невежество и слепую неблагодарность человечества, обреченного топтаться по кругу и вновь открывать открытое. «Свои своих не poznали» – об этом вечном сюжете говорилось еще в Библии.

Таковы лишь некоторые параллели и примеры, показывающие нам Михаила Александровича Бакунина как нашего современника – не только как великого вольнодумца, бунтаря-практика и социального пророка, но и как гениального мыслителя, неведомого и незримого участника философских исканий и тяжб XX века. И удивительно как то, что большинство названных философов XX столетия даже не догадывались о своем идейном и духовном предшественнике, так и то, что указанные интуиции и мысли Бакунина до сих пор недооценены и мало осмыслены и изучены даже его прямыми идейными наследниками – анархистами. По моему глубокому убеждению, Бакунин не только как человек стал архетипом бунтаря-анархиста,

но и как гениальный философ заложил основы современного анархического мировоззрения. Но дом на этом фундаменте так и не был построен, да и сам фундамент зарос бурьяном забвения. Эта статья в год двухсотлетия Михаила Бакунина призвана внести вклад в преодоление этой несправедливости.

# ДНЕВНИК ФИЛОСОФА

---

*К. С. Пигров*

## ИЗ ЗАПИСЕЙ В НЕПОДХОДЯЩИХ МЕСТАХ<sup>1</sup>

### Блокнот № 58

02.01.11. В курсе «Исторические типы общества и модели современности» плохо изложил сюжет постсоветской эпохи. – Неужели потому, что «не смотришь ТВ», и «не читаешь газет»?! – Нет, скорей, наоборот: яд телевидения и газетная отравка все-таки просачиваются в твое сознание!

К.<sup>2</sup> осудил все то, что ты слышал у В. на конференции по гуманитаристике. Его суждение априорно. Мол, в «педагогическом сообществе» в принципе не может быть высказано ничего интересного! Неужели именно в такую «гуманитаристику» попадает Б.Г.А.?! Но ведь и в самом деле не исключено, что мы слишком переоценили его значимость... Можешь ли ты с аргументами доказать значимость Б.Г.А.? Сознаюсь, нет!

Семья – антиутилитарная ценность. – Она существует не для отдельных индивидов, не для детей (чтобы «была защита»), не для мужа («крепкий тыл»), не для жены (чтобы «было уютно»). – Семья это самооценność<sup>3</sup>. Манифестация такой самооценности – «Золотая свадьба».

---

<sup>1</sup> Продолжение. Начало см.: *Пигров К.С.* Из записей в неподходящих местах // Вече. Журнал русской философии и культуры. Вып. 20. СПб., 2009. С. 160–182.

<sup>2</sup> Все инициалы и сокращения имен вымышлены. Совпадения случайны.

<sup>3</sup> Именно благодаря самооценности семья держит, например, приоритет среди других факторов оптимизации отрочества. См.: *Павлов Б.С.* Над опасным «социальным придоньем» (о девиантной субкультуре подростков) // Социс. 2013. № 2. С. 69–79.

24.01.11. Телевидение само по себе не позволяет постичь общество. Те формы «информирования», которые имеют характер развлечения, – удивляют, утешают, льстят, морализируют, забалтывают, но не дают подлинного знания. Напротив, они открывают неограниченные возможности для лжи и манипулирования массовым сознанием.

Забалтывание есть обратная сторона «информирования», понимаемого как развлечение. Мол, развлечемся, а *заодно* что-то и узнаем! – Вот в чем, как кажется, правота К-ва – философия должна быть «трудной наукой». – Но исключает ли «трудная наука» развлечение, которое так ненавидели Августин и Паскаль? – Нет! Сама «трудная наука», если упор делается на трудность как самоцель, является формой развлечения.

Если я принимаю стихию философствования, – самодеятельных философов, радость от самого процесса пребывания в философии, то принимаю ли я и развлечение, как будто бы вмонтированное в эту стихию? – Нет! Радость философствования не есть развлечение. Как раз наоборот, радость философствования это полнота бытия, – самое серьезное из всего серьезного. Она снимает бессмысленную, тягостную и скучную необходимость развлечения.

Есть два базовых модуса вовлеченности: развлечение и сосредоточение. Развлечение недостойно, а высшее сосредоточение, которое знали и Паскаль, и Августин, это и есть полнота бытия. Расслабление, которым оправдывается развлечение, может быть, и необходимо, но оно вообще не должно быть целью. Гедонизм терпит крах, поскольку ставит развлечение целью жизни.

В сосредоточении состоит максима строгости к себе. Сосредоточение – это технология строгости к себе.

Слуги и женщины, – как и дети. Они не поставлены на себя, поэтому они не знают настоящего сосредоточения – не знают настоящей полноты бытия.

Неужели педагогика плоха именно потому, что она «легка»? Мол, о педагогике на основе обыденного здравого смысла может рассуждать каждый. Это и есть признак «легкой науки». К. осудил педагогику/гуманитаристику именно как «легкую нау-



ку». Но ведь и в педагогике возможно действительное сосредоточение! Ведь и в педагогике есть талантливые люди! Они не виноваты, что «кругом кривые спины мутноглазых Акулин».

Сосредоточение, строгость к себе достигается методичной и систематической работой. Систематическая работа дает полноту бытия.

Понять общество, в котором ты живешь, это значит понять себя как живущего в этом обществе.

«Глухота как культурологическая и метафизическая проблема». (Тема К. Н., Университет им. Р. Валленберга). – Хорошо поставлен вопрос!

Смысл философского эссе «Ложь и иллюзии» в том, что женщины не верны, что они не знают настоящей любви, а только мелкие расчеты. Поэтому они всегда лгут.

Понять общество, в котором мы живем, это и есть сверхзадача социальной философии или ее основной вопрос. Социальная философия живет в смертной войне со СМИ, которые забалтывают реальность, создавая иллюзию понимания и убежденности. – Вообще, забалтывает реальность все то, что издается массовым тиражом.

Статья «Праздничность философии» задает только поверхностный слой философствования, она, например, не обнаруживает в философствовании темных сторон.

Забалтывание это сползание к мифологии. Философствование без внутренней дисциплины потворствует такой бессознательной редукции.

Дрейф к мифологии это вообще непосредственный праздник, – форма сохранения мифологии в цивилизованном обществе.

Недисциплинированное философствование, как и алкоголь, представляет собой пробуждение мифологических стихий, – в частности, иллюзий.

Ложь – рациональна, иллюзии – эмоционально-мифологичны.

Там где эмоции, там мифология. Там где «легко», там мифология. Напротив, там где рациональность, там цивилизованность, там трудно. Там где трудно, там наука. – Где наука, там «должно быть» трудно.

Самодетельная философия это «легкая философия». Но это не означает, что это «плохая философия». Это философия, эмоционально насыщенная.

Когда говорят, что философия это не наука, а искусство (Бердяев – переключка со Сквородой: «Все нужное не трудно, все трудное не нужно»), то раскрывают философию как философствование, как самодетельность, как в высоком, так и в профанном смысле. (Ср. с Вернадским, что философом можно быть без подготовки<sup>1</sup>).

Современную политологию объединяет с социальной философией и с педагогикой то, что они представляют собой, чаще всего, «легкие науки» в профанном смысле слова. Именно самой «легкости» пытался сопротивляться Владимир Фурс<sup>2</sup>. Но ведь не все «непопулярное» глубоко! «Непопулярность» не может быть самоцелью. – Цель в глубине.

М-мов в своей докторской работе показал, как надо обращаться с «трудной наукой» логикой. – Весело! (Но подспудное чувство, такая «трудная наука» логика – это изошренное развлечение для некоторых. Не для всех! И такая элитарность – бесконечный источник воспроизводства гордыни).

Надо ли «все бросить» и погрузиться в «трудную науку» логику? – Нет. Нужно искать смыслы в своей области. Не важно, трудная или легкая наука социальная философия. Параметры

---

<sup>1</sup> «Можно быть философом, и хорошим философом, без всякой ученой подготовки, надо только глубоко и самостоятельно размышлять обо всем окружающем, сознательно жить в своих собственных рамках. В истории философии мы видим постоянно людей, образно говоря, “от сохи”, которые без всякой другой подготовки оказываются философами. В самом деле, в размышлении над своим я, в углублении в себя – даже вне событий внешнего /для/ личности мира – человек может совершать глубочайшую философскую работу, подходить к огромным философским достижениям» (*Вернадский В.И.* Размышления натуралиста. Научная мысль как планетное явление. М., 1977. С. 73).

<sup>2</sup> См.: *Фурс В.* Социальная философия в непопулярном изложении. Вильнюс, 2006.

«трудности» или «легкости» важны не для истины, а либо для самоутверждения, самореализации, либо для развлечения. Важно не это – важно понять смысл бытия. Важна не трудность, а глубина.

Полнота бытия дается не богатством, не избытком денег, а причастностью к смыслам бытия.

Пафос К., как и К-ва в гордыне. Отсюда К. всюду напоминает о недостижимых горизонтах «герменевтики», а К-в с серьезным видом насаждает галилееву «научность» как абсолютный критерий.

Подлинное понимание, вообще говоря, может возникнуть и при чтении газет, хотя почему-то не возникает. Слишком большие интеллектуальные и моральные усилия нужны для этого. Да, чтение газет должно стать «трудным», тогда можно рассчитывать на результат. – Но без гарантии!

27.01.11. Не терять темпа! – Лягушка в молоке – надо биться дальше и дальше – до последнего. Не опускать руки, не поддаваться «пензионерскому настроению» (вроде сладких афоризмов, что «чтение не ниже письма»).

И праздник можно рассматривать онтологически и функционально.

Смотрю, как девушка работает на почтамте. Работа нудная, зарплата маленькая. – Но такое раздражение, такая злоба, такая обида! Имеет ли будущее та страна, где девушка *так* работает на почте?

31.01.11. Не напоминают ли мои рассуждения о смысле жизни, к которым я без конца влекусь, мастурбацию?! – Рассуждаешь, рассуждаешь, а удовлетворения никакого.

01.02.11. Две тенденции – превращения праздника в войну и превращения войны в праздник.

Р. Кайуа говорит только о войне, но сюда же нужно включить и революцию и, как часть революции, – гражданскую войну.

Преобладание гражданских войн в 20 в., как показывает А. Буровский<sup>1</sup>, есть, с его точки зрения, свидетельство кризиса национализма, о котором восторженно говорили В. Вильсон в своих «14-ти пунктах» и У. Черчилль в «Мировом кризисе».

### Блокнот № 59

03.02.11. Совершенно особое «чувство большой библиотеки» задается уединенностью в дисциплинирующей толпе незнакомых людей. В библиотеке ты ведешь себя более собрано, чем дома. Ты подчиняешься цивилизованным ожиданиям: не чесаться, не ковырять в носу, не болтать по телефону. Одно из важнейших достоинств большой библиотеки – она изолирует тебя от навязчивых телефонных звонков. Кроме того, большая библиотека – это порядок – больший, чем среди книг у тебя дома.

Помог ли мне дневник лучше понять себя? Пожалуй, нет! – Зачем же ты ведешь дневник? Не для того, чтобы понять себя. – Дневник не помогает лучше понять себя, но ты тем не менее его ведешь. Зачем?! – Неизвестно! «...Но над – нами хмельная мечта!».

Советы, которые ты давал Д.З.: не усовершенствовать текст его докторской, а искать людей, которые к нему хорошо относятся. – Какой нравственно скверный совет!

### Блокнот № 60

12.03.11. Как существенно вещи воздействуют на наше поведение!<sup>2</sup> Мячик на лечебной физкультуре в санатории сразу вышибает пот из упражняющихся.

14.03.11. Знакомая тебе фигура поведения, описанная Д. Быковым в «Пастернаке»: «Да – да – да!», а потом неожиданно, для самого субъекта, вдруг – «НЕТ!!!»

Вещи, воздействующие на поведение, это, в первую очередь, книги. И потому выбросить книги «нет сил». Этот жест предстает как святотатство!

---

<sup>1</sup> Буровский А.М. Великая Гражданская война 1939–1945. М, 2010.

<sup>2</sup> «Я изготавливаю вещи, я пользуюсь вещами, следовательно я существую» (Бао Оу. Основные вопросы философии инженерии // Вопросы философии. 2014. № 7. С. 59–67).

Книга Н. П-ой вдруг оказывается хорошей, даже очень хорошей. Литературно она выше твоего «Шепота демона».

Как пугающим образом исчезают публикации. Даже в «Вопросах философии». Что уж там говорить о твоём «Шепоте демона»! Но не нужно отчаиваться. Твое дело писать до последней минуты – чтобы потом можно было сказать – ты сделал все, что мог.

Впрочем, в минуту смерти ты все равно сможешь себе сказать «Ты сделал все, что мог!» в любом случае. – Раз ты этого не сделал, значит не мог.

Вдохновляющее торжество воли в «Hard – 4», где герой Брюса Уиллиса сбивает вертолет автомобилем. Глубинный смысл американского боевика именно в том, чтобы бороться до конца в самых безнадежных ситуациях<sup>1</sup>.

Ригидность имеет прозрачную границу с терпением. Ригидность может быть поставлена на службу достижению цели.

«Продвигаться в понимании и знании!», «Развиваться духовно!». В этом высшая цель.

Н. П-ва хороша, но все-таки манерность превосходит содержание, которое, конечно, есть и которое, вообще говоря, понятно: это уединение и отсоединенность.

Ригидность может выглядеть как терпение, и терпение может выглядеть как ригидность.

Ты хочешь писать, но писать свое – не прыгать по «статьям на случай» и – по лекциям.

Писать Размышления как Дневник и Дневник как Размышления. Именно сосредоточенность важна, она дается в сегодняшней жизни с трудом.

Сосредоточенность – умение *наплевать* на все остальное.

---

<sup>1</sup> «Никогда не сдавайтесь – никогда, никогда, никогда, никогда, ни в большом, ни в малом, ни в крупном, ни в мелком, никогда не сдавайтесь, если это не противоречит чести и здравому смыслу. Никогда не поддавайтесь силе, никогда не поддавайтесь очевидно превосходящей мощи вашего противника» (У. Черчилль).

*Наплевать* – это просторечно выраженная решительность «НЕТ!». *Наплевать* – это «фундаментальная сознательная решимость, обращенная к сути бытия».

17.03.11. Главное – длительная сосредоточенность – тогда от философской книги ты получишь ту же радость, что и от художественной. Твоя задача в интеллектуальных занятиях маскируется под гедонизм – «получить радость». – Если ты получаешь радость, то это автоматически свидетельствует, что, верней всего, ты получил и настоящий результат.

У Б. Пастернака в конце жизни (еще до болезни!) нежелание никого видеть, нежелание ни с кем говорить. Приступы жажды уединения.

С появлением и утверждением компьютера писчебумажные магазины потеряли привлекательность.

Вся культура стоит на произведениях, на артефактах, на вещах.

Средства – всегда вещи, и всякую вещь можно использовать как средство.

Убийство это самое решительное изменение социальной реальности. Главное в убийстве – необратимость, непоправимость.

Убийство поэтому (по причине необратимости) это высшая форма жертвы.

Убийство – это не только краткий акт, как показывают в боевиках. Убийство, как продемонстрировано в «Надзирать и наказывать» М. Фуко, – это длительный, мучительный, абсурдный процесс, – не всегда прямой. Как в «Toten Trakt» – тюремщики убивали радикальных студентов только с помощью сенсорной депривации. Действительная решительность обнаруживается в убийстве. Безжалостность, в чем обвиняют татаро-монголов, это варварская система решительности.

Детский сад и Эрмитаж – эвакуация. Мысленный эксперимент – что выбираем? Что спасать – сокровища Эрмитажа или детей-олигофренов?

Убийство одного человека лицом к лицу – как античный воин, «в своего врага влюбленный». И убийство миллионов. Здесь происходит статистическая трансформация или статистическая превращенная форма. Германия во время Второй мировой войны потеряла 8 млн., а СССР – около 30 млн. Черчилль и Сталин разговаривают в Тегеране. Сталин позволил себе пренебрежительно отозваться о гибели большого числа людей, мол, это «военная необходимость». Черчилль резко возмутился.

Сюжет убийства опасен. Само говорение об убийстве есть некоторая форма нарушения табу.

21.03.11. Формула решимости: «Никаких вариантов!». Никаких компромиссов, никаких обходных путей!

28.03.11. Убийство – это волевой акт. Непреднамеренное убийство не есть убийство в собственном смысле слова. Убийство – это одна из базовых форм вторжения в объективность, столь же существенное как и деторождение, и более существенное, чем труд.

С точки зрения деятельностного дискурса существуют три вида производства: производство вещей, производство идей, производство людей. Соответственно, выявляются три вида разрушения: разрушение вещей – снос старых зданий, уничтожение старого вооружения, распил судов на металлолом и т.п. (Важный момент с точки зрения экологической проблемы – утилизация. Кроме того – вандализм); Критика идей, – нигилизм, скептицизм. («гиперкритика» – тягостный морок в истории философии). Наконец, убийство – негативная форма производства людей.

Можем ли мы рассматривать убийство вне системы ценностей? Кажется, что если насилие в определенных ситуациях еще может представлять в положительно-ценностном смысле, то убийство – отрицательно безусловно. Однако это не так просто – существует, например, проблема эвтаназии, убийство во благо как убиваемого, так и убийцы.

### Блокнот №101

13.11.13. Минуты слабости не прощаются никому.

«Океаны» Ж. Перрена производят такое же впечатление как и «Страсти по Иоанну» И.С. Баха.

Пребывание в процессе чтения и письма – высшее благо.

14.11.13. Уехать за границу – радикальная форма уединения.

Сталин во время Второй мировой войны думал о завоевании Стамбула и держал для этого в Болгарии танковый корпус.

15.11.13. Меньше острить! – Вообще не острить.

17.11.13. Как рухнула Россия в 20-м веке! У. Черчилль: «Россия внезапно упала на дороге». Феноменологию этого падения открывает документальное кино, но сущность, все равно, несмотря на наглядность, остается неясной.

Важнейший принцип – не думать плохих мыслей! Если ты думаешь плохие мысли, ты не прав, – ты живешь неправильно.

Актуальность и современность – одно и то же. К современности нужно подойти субъективно – по Марксу в интерпретации М.К. Петрова.

24.12.13. Как терзает нас эмоциональная сфера! Как мечутся эмоции – от ненависти к готовности смириться.

«Минуты слабости» возникают именно из буйства эмоционального.

Медиасреда появляется в любом случае, если есть язык, – пусть даже язык жестов.

К чтению твоих Размышлений нужно приучать! Заявить о праве на Размышления. В Размышлениях совмещается несовместимое. Один запрет – в Размышлениях не должно быть скучного или слабого – в двух смыслах: слабого как неуверенного в себе и слабого как плохо написанного.

Жизни противостоит именно слабость. Хотя в то же время слабость – это особенная чувствительность, чуткость, – обнаружение новых путей. Интуиция это всегда слабость, – тишина, в которой слышен каждый шорох.

Твой Блокнот – это собственная медиасреда, совмещение несовместимого.



30.12.13. Главная мысль монографии Н.Ю. – идентификация персональности с Мифосом через праздничное. Праздничное противоположно развлечению. Развлечение – это предположение базовой скуки, т.е. не задействованности Мифосом. Это неверие в Мифос или в Абсолют. Развлечение возникает там, где Мифос мертв.

Во что же верить, в Мифос или в Абсолют?

02.01.14. По Каналу Грибоедова идут туристические теплоходики – в январе!

Эпос – это страсть к рассказу о Мифосе, – страсть к удвоению бытия в повествовании, в нарративе, в изображении. – Логос – это страсть к пониманию бытия. Страсть к пониманию всегда философична – это то же, что попытка понять мир в целом. Страсть к пониманию это то же, что страсть к Богу. Философия – религиозна, религиозность – философична.

03.01.14. Ф. Месмер, может быть, и не дает результатов медицинских, но философски он интересен и существенен.

Месмер – философская фантастика, которая возможно, указывает на будущие практические применения. Интересно, что на Месмера указал именно Б.М.

Фантастика Месмера продолжает фантастику Платона. Как этимология Платона вызывает непонимание и неприятие современных лингвистов, о чем пишет А.Ф. Лосев в примечаниях к Платону, так же, возможно, и фантастика Месмера не вызывает доверия у современных медиков, ориентирующихся на галилееву науку. Но это не снижает философской ценности его построений. Ведь и натурфилософия («Философия природы») Гегеля также не ложится в современный позитивистский ряд рассуждения!

### Блокнот №102

Полноту бытия дает строгость к себе.

Щенячий восторг существования – это еще не полнота бытия.

Леонов В.П. Судьба библиотеки в России. СПб, Изд. РАН, 2004.

У Отара Иоселиани есть чувство *настоящего дела*, – качественной работы. В этом благородство его духовного происхождения.

Противоположность роскоши – не бедность. Противоположность роскоши – вульгарность. (Коко Шанель).

Нужно научиться радоваться фильмам, даже средним, и вообще – радоваться жизни, даже если она обыденна.

Почему вера отождествляется с верой в Бога? Что есть Бог? – Атеист ведь признает бесконечность мира – бесконечность высшего, другого порядка, чем наша жизнь. Вот эта бесконечность и есть Бог, или, если использовать эвфемизм, – это Абсолют. С одной стороны Абсолют, с другой – наше существование. Жизнь человека (как процесс/эксцесс) вся представляет собой – удачный или неудачный, – но прорыв к Абсолюту.

18.01.14. В стране потеряно чувство настоящего дела (какое чувство есть у О. Иоселиани). Кругом симулякры. И мое письмо исполнено симулякров. – Цитировать на иностранном языке?! – Не ссылаться на Чернышевского, а ссылаться на Гуссерля или Делеза?! Разве это главное?! На самом деле – «ты сам свой высший суд»! Главное – мысль, которая не зависит от изощренного и/или модного цитирования. Главное – настоящая глубина.

20.01.14. Смотреть Евромайдан неблагородно. И нельзя ссылаться на него в лекциях!

23.01.14. Прогулка с Блокнотом – совсем другое дело. В такой прогулке – интуиция предчувствия благородства.

Написать новые Размышления о творчестве и новые Размышления о Дневнике. – Ведь мои лекции в Университете Валленберга (о дневнике и о творчестве) по существу провалились.

29.01.14. Когда я пишу Дневник и Размышления, просто так, ни для чего, я живу роскошно. Роскошь это изобилие, по Пку. Изобилие это такой образ жизни, когда я не считаю денег. Миллионер, с утра до вечера подсчитывающий свои деньги и думающий об их добыче, живет убого, вульгарно. Где благородство, там и обязательная роскошь, т.е. изобилие. К смыслу

фильмов Иоселиани. Вино в нормальных условиях всегда создаст роскошь, изобилие и благородство.

Настоящее дело связано с роскошью. Собственно, роскошь – это и есть обнаружение настоящего дела. Настоящее дело – условие возможности бытия в роскоши. Глубина мысли – вот это и есть настоящая роскошь! Состояние, которое я наблюдаю у хорошего художника в его собственной мастерской. Он неторопливо и хорошо делает свое настоящее дело. На такую жизнь меня настраивает Ю. : «Не торопитесь!»

Как И. А. благоустроивала дачу: декоративно поставила на стол старую пишущую машинку – сколько трагичности в этом жесте! – Ведь не любит, не умеет, не хочет писать ее супруг, но тем не менее – отношение к письму как к ценности у него есть. Пишущая машинка – символ письма как страсти, как самоцели. – Символ есть, а страсти нет.

31.01.14. В общественном транспорте есть унижительность. Принудительный контакт с незнакомыми людьми. Очередь – унижает. Просто жить в большом городе – уже унижительно – слишком тесный контакт с незнакомыми тебе людьми.

Философия настоящего дела – жизнь с преодолением отчуждения. Это дело только самого человека. Никакое правительство, самое «хорошее», не поможет. Жить с чувством, что ты делаешь настоящее дело. Бывает ли у меня такое чувство? Пожалуй да, временами, довольно редко – когда я пишу Дневник или пишу Размышления. Когда я хорошо читаю лекцию.

О метонимии возможны специальные Размышления.

Макдоналдс – это не просто «удобство», это принцип, – идея. За Макдоналдс можно и жизнь положить, как это делают молодые украинцы на Евромайдане.

01.02.14. Почему в том мысленном эксперименте, к которому я без конца возвращаюсь, надо спасать именно детей, а не шедевры Эрмитажа? Потому что спасение детей – это вклад в бытие, а спасение артефактов – это забота не о бытии, а забота о сущем.

Почему во время Второй мировой войны Париж можно было сдать, а Ленинград сдавать было нельзя!? Из этого вопроса

вовсе не следует, что Ленинград надо было сдать, «как Париж», или Париж ни в коем случае нельзя было сдавать, – «как Ленинград». Мудрая идиографическая тавтология: Париж это Париж, а Ленинград это Ленинград. – Промах в самой постановке вопроса?

Фильм «Философы: путь выживания». (Рекомендация Н. К.).

03.02.14. Статья о потаенных истоках русской цивилизованности. Концепт «настоящего дела» – модификация статьи о потребности в труде – потребность в настоящем труде, в настоящем деле. (Как О. Иоселиани).

Статья о стиле бытия: жизнь должна быть роскошной – она должна противостоять вульгарности. Здесь же аналитика вульгарности и бедности. Возможна роскошная бедность – это Мюнхгаузен Марка Захарова. Он похож на Циско Кида из «Случая в пустыне» и на неунывающего персонажа Брюса Уиллиса в «Крепком орешке». Не надо унывать, чтобы ни происходило. – Вот корень роскоши жизни!

«Роскошная бедность» как стиль исключает дурной вкус.

Искоренять у себя моменты вульгарности!

Неблагородно смотреть не только Евромайдан, но и вообще неблагородно смотреть ТВ. И, сознаемся, неблагородно смотреть кино. Надо ходить в театр и в Филармонию. – Неужели не важно на *что*?! Да, не важно на *что*!

Ригидность мысли – главная проблема. Как говорил лейтенант Джон МакКлейн в «Крепком орешке» – «Думай! Думай! Думай!».

«Культура интеллектуального труда как национальная проблема».

Интеллектуальная роскошь. – Жить в интеллектуальной роскоши – жить в интеллектуальном изобилии. Как сейчас в СПб – когда в библиотеках, в Интернете, в книжных магазинах настоящее богатство. Есть условия возможности интеллектуальной роскоши. Впрочем, условия для интеллектуальной роскоши есть всегда!

04.02.14. «Ценность труда как национальная проблема».

Суть интеллектуального потенциала страны в высокой мотивированности духовного труда. Высокая мотивированность состоит в сознании, что я хорошо делаю настоящее дело.

### Блокнот №103

07.03.14. Юрий Норштейн. «Сказка сказок».

Вечер 7 марта. Унылые (и усталые) женщины по одиночке возвращаются с работы домой с жалкими букетиками цветов, которыми они тем не менее очень дорожат.

09.03.14. Редкое блаженное чувство, что статья «получается». И от этого – безмятежность и радость.

Майдан – это и есть «прямая демократия» М. Каддафи.

Что такое идентификация? – Это просто социальная форма подведения под родовое понятие.

12.03.14. Уже сейчас я живу как хочу. Счастливое время моей жизни.

Таинство чтения и письма.

13.03.14. Я счастлив, когда живу один. Мое счастье – это одиночество.

В тебе есть два плана: один план – это фундаментальная слабость характера, с чем связано стремление нравиться и стремление к актерству – «чтобы тебя любили». И – связанное с этим – изоощренное чувство Другого в диалоге. Но есть и иной план – это план несгибаемой силы характера, способности противостоять любым силам, как бы непобедимы они ни были. Это спонтанные бурные всплески, готовность «вызвать огонь на себя». Это нежелание нравиться. – *Наплевать!* Это дерзкие, нелепые, смешные и безумные поступки. То, о чем говорил Р-к: «Делаю что хочу и не важно что будет».

Виноградов «Три цвета времени».

Э. Рязанов поставил комедию «Ключ от спальни». В рецензии сказано, что «не смешно». И это приговор. Но значит ли это что Рязанову не следовало ставить этот фильм? Нет, он должен был его поставить, а уж результат – не его проблема. Рязанов добросовестно пытался поставить оперетту, – изо всех сил. Но

оперетта «не получилась». – Рязанов перерос оперетту, он для оперетты слишком старый и слишком мудрый!

14.03.14. «Блеф» с А. Челентано, который мне так непосредственно, на уровне физиологического наслаждения, нравился – это и есть оперетта как таковая!

17.03.14. Старость – время отшельничества.

18.03.14. Возможно ли отравление философией? Да, сейчас, когда я так много работаю, у меня есть чувство, что я философией отравился.

Джакомо Риццелатти, Коррадо Синегалья. Зеркала в мозге. О механизмах совместного действия и сопереживания. С англ. О. А. Кураковой, М. В. Фаликман. Изд. «Языки славянских культур». М., 2012. – 208 с. Нейрофизиолог Джакомо Риццелатти и философ Коррадо Синегалья. Особую роль в реализации особых подражательных актов играют «зеркальные нейроны». Они обеспечивают сопереживание. Возникает «социальная нейронаука». Общение между людьми обусловлено биологическими факторами. Биологическая природа социального в человеке. Актер разделяет производимые им звуки и движения со зрителями. Зритель становится активным соучастником события. Это соучастие – средоточие театра. Зеркальные нейроны дают этому соучастию биологическое объяснение.

Коэн Ричард. В погоне за Солнцем. Пер. с англ. Николая Охотина. М, АСТ, CORPUS, 2013. – 672 с. Эпиграф из Гарольда Хэя: «По мере все большего понимания законов природы и отношений, связывающих человека с Солнцем, мы приближаемся к совершенно новой концепции нашего бытия»<sup>1</sup>.

Донейре. Сокрушение дома вечности. Разодрание занавеса. М., 2012. Экон-Информ. 218 с. Донейре – Гвенцадзе Г.Г. (1939 г.р.). Ср. с Н. П-вой.

«Вехи»–2009. К столетию сборника. Место и роль России во всемирно-историческом процессе. ИФРАН. Ред. составитель В. И. Толстых. М., 2011. – 217 с. Ричард Косолапов. Мы были, мы

---

<sup>1</sup> Ср.: *Мюллер М.* Египетская мифология / Пер. с англ. Г. В. Бажановой. М., 2006.

будем. С. 187-199. Нет! – Это не «Вехи»! – Имитация. Как имитация комедии у Рязанова.

Непомнящий Н.Н. Карлос Кастанеда. Путь мага и воина духа. М., Вече, 2013. – 240 с. Вся биография Кастанеды была одной большой неточностью. Истинного жизненного пути этого необычного человека не знает никто.

Андрей Столяров. Опасное наследие богов. (Серия «Великие тайны истории»). М., Вече, 320 с. Древние мифы – не фантазии наших предков, а документальные источники.

19.03.14. В сущности – все или многие несчастья – из бедности. Он с Г. давно бы расстался, и забыли бы друг друга, не сковывая их, как цепью, общий дом, главная их собственность<sup>1</sup>.

Под впечатлением журнала «Горизонт», издаваемым Р. Феноменология предстает жреческая игра, игра Авгуров. – В такую феноменологию я не верю! – А, может быть, виноград феноменологии для меня просто зелен?!

Статус существования политических ТВ-сообщений тот же, что и статус порно. Они пролезают в щели, требуют подглядывания. От них демонстративно отказываются, но они все равно притягивают к себе. Они показывают то, что показывать нельзя<sup>2</sup>. Они возбуждают нечто в тысячу раз хуже, чем низкая похоть. Они возбуждают ненависть как таковую. Неужели социальность не может существовать, если не культивируется ненависть?! Ср.: Эренбург И. Война (Июнь 1941 – апрель 1942) ОГИЗ. Москва. 1942.

Спецкурс по номадизму как серия диспутов.

### Блокнот №105

11.05.14. Нет человека, которому я хотел бы завещать свои Дневники. – Как напрягся П.К., когда я заговорил с ним о завещании своих Дневников! Нужно смириться с мыслью, что,

---

<sup>1</sup> Согласно проведенному Институтом социально-экономических исследований Великобритании (Institute of Social & Economic Research) анализу, на каждый неожиданный 10% спад в ценах на жилье приходится 5% увеличение числа разводов. См.: URL: <http://realty.mail.ru/news/3294.html>.

<sup>2</sup> Старый китайский повар говорит: «Самое вкусное – мясо человека! Но есть его нельзя!»

добно икринкам кеты, подавляющее большинство идей в мире безвозвратно пропадает<sup>1</sup>.

Противостоять массовой мозаичной культуре с помощью уверенного систематического, но в то же время ликующего знания. В этом смысл образования как систематического знания по преимуществу.

11-е мая – кучки переутомившихся от отдыха людей, прячущих свое отчаяние за чрезмерной возбужденностью.

12.05.14. Не надо перекладывать работу на других – самому отобрать все ценное в Дневниках и в Размышлениях. Подготовить к публикации – а дальше зависит не от меня.

Я пишу и публикую только для себя – как Розанов.

13.05.14. Твоя «Философия пира» – это, по Р. Мертону, «теория среднего уровня».

Может быть, вся культурология – «теория среднего уровня»?

П. – яркая индивидуальность, уверенность в себе. Хотя идеи его неинтересны, но с каким энтузиазмом он их отстаивает!

Индивидуальность – это и есть уверенность в себе.

А. С. – это менеджер-ликвидатор. Как индеец в фильме Джармуша «Мертвец».

А. С. о теме конференции: «Хакеры как современный пролетариат».

Д-у: «Миссия<sup>2</sup> гуманитарного образования в современную эпоху».

Вдруг – импровизация на лекции «НСФ 2» по А. Шютцу: феноменология предлагает технологию видеть (созерцать) то, что табуировано, – что созерцать современному человеку невозможно, – бойня крупного рогатого скота, например.

---

<sup>1</sup> Недостаточно ты проникся идеей трагизма человеческого бытия, и – трагизма своего собственного бытия.

<sup>2</sup> М. б. смысл?



Насколько видео дает больше, чем просто запись звука в mp3!

14.05.14. Дело не в том, что нет человека, которому *я хотел бы* завещать свои Дневники (и все мои бумаги, которые останутся после меня; все это мои Дневники в широком смысле). Дело в том, что нет человека, который *хотел бы получить такое «завещание»*<sup>1</sup>.

Завещание как «жизнь после жизни».

Фундаментальная в сущности идея: противостоять мозаичности мира с помощью системы, систематичности, методичности. Именно в этом и состоит идея порядка (да и чистоты). Мозаика разрушает порядок. Индивидуальность противопоставляет стохастичности (или – мозаичности) «окружающей среды» и вносит в нее начало порядка и систематичности. Но игра с мозаичностью мира – это вечная игра!

Социальный институт завещания – выйти за пределы своей жизни – одна из форм «длинной воли». В этом плане сама идея завещания *благородна*. Но она же показывает, насколько разрушены сейчас межпоколенные отношения. К. пытался заикнуться о том, что я должен писать «Воспоминания». Я высмеял его, а на самом деле – этим смехом выразил свое собственное отчаяние.

Нимат Келимбетов. «Скорбны думы, чуток сон...». О старости и долголетию. М.: Худ. Лит. 2012. – 296 с.

Светлана Семенова. Тропами сердечной мысли. М.: Изд. дом «ПоРос». 2012, 718 с. Н. Ф. Федоров, Тейяр де Шарден, Шри Ауробиндо Гхош – «вестники наиболее точно уловленного ими вектора движения рода человечества и мира к высшей природе, к новой бытийственной эре» (101). Цит.: Варава В.В. «Я всегда хочу невозможного» (Размышления над книгой Светланы Семеновой) // ВФ 3-14, с. 186-189. «Философия восхождения» – возможность преодоления наличной смертной природы человека. Основывается на признании всеобщей виновности. «Этика снисхождения» у Семеновой. Семенова вводит понятие «пуль-

---

<sup>1</sup> Не забывай, что было сказано о тебе: «Самый яркий пример писательской бездарности»: К. С. Пигров. См: <http://knight-torvald.livejournal.com/13488.html>.

сирующая тварь» (74). Медийная культура профанирует смерть, сделав смерть темой «культурного досуга». «Невозможное, – как сказал А. Платонов, – невеста человечества» (реф. с. 189).

Фильм «Ханна Арендт». Режиссер Маргарете фон Тротта. Мотрошилова Н. Постскрипtum к книге «Ханна Арендт: бытие, время, любовь» // ВФ, 3-14, С. 3–13.

Ефременко Д.В. Социальные коммуникации науки в эпоху когнитивного капитализма. Введение к тематическому разделу РЖ Социология, №1, 2014. С. 5–21.

В этом же журнале есть раздел «Социология эмоций».

Касавин И.Т. Опережающая натурализация или догоняющая модернизация // Эпистемология и философия науки. 2014. Т.39. №1. С. 5–17. Как красиво назвал!

«Химера когнитивного капитализма: сетезрители и хаке-ры».

Иногда всплывает (и тут же, слава богу, забывается!) самооценка: «Ты – ничтожество!». Порочность такой оценки: *ни о ком* нельзя сказать, что он «ничтожество». А уж тем более – о себе. Или – в известном смысле, – о любом можно сказать, что он ничтожество. Разве Наполеон не ничтожество?! Или – Платон не ничтожество?! «У одного старика, который был палачом в 37-м, ... спрашивают: сколько человека в человеке? А тот говорит: ножку венского стула в задний проход – и от человека ничего не остается»<sup>1</sup>.

Духовная жизнь любой страны по большому счету непере-водима и незаменима. И хакасская духовная жизнь<sup>2</sup> в принципе не ниже, чем духовная жизнь США ( ок. 315 млн.чел.) или Франции (ок. 66 млн.чел).

«Смысл гуманитарного образования в условиях когнитивного капитализма». «Миссия «Абсолютного духа» в современном мире». «Миссия гуманитарного образования в эпоху когнитивного капитализма». «Миссия «Абсолютного духа» в постин-

---

<sup>1</sup> Алексиевич С. Свобода. URL: <http://www.kommersant.ru/doc/2264009>.

<sup>2</sup> В Хакасии примерно 0,5 млн. чел., из них около 80% русских, примерно 12 % хакасов.

дустриальную эпоху». «Новое прочтение идеологии в эпоху когнитивного капитализма». «Императив гуманитарного образования в эпоху когнитивного капитализма». «Возвращение идеологии: императив гуманитарного образования в постиндустриальную эпоху». «Категорический императив гуманитарного образования и возвращение национальной идеологии».

Сократ свое ничтожество понимал и не то что гордился им, но не закрывал глаза перед ним в ужасе. – Как и мужественный Розанов («Я не нужен», «Каждый человек заслуживает только жалости»).

В журналах печатают не то, что я хотел бы написать. Но надо, вопреки всему, писать то, что ты хочешь! – И вовсе не нужно писать то, что «напечатают»!

«О друзья, нет друга!» Поэтому и нет того человека, которому хотел бы завещать свои Дневники. Это Розановское «Я не нужен» – или – «Я никому не нужен». Слава богу, что я никому не нужен!

Ты хочешь умереть на работе?! Чтобы ты беспомощно упал в аудитории на глазах студентов, и из-под тебя потекла злобонная лужа?! Нет, лучше умереть в уединении! (Как мой друг юности Б., почувствовал, что сегодня умрет, и отослал из дома семью. – Они застали его уже мертвого. Как мой пес стремился, умирая, уединиться, насколько это было для него возможно. Инстинкт любого живого существа).

Дело не в том, чтобы обязательно завещать свои дневники, а в том, чтобы сохранить веру, что эти тексты кому-то нужны так, как они нужны тебе. (- А нужны ли!?)

*Уверенность* в себе (не самоуверенность!) – нет вещей, которые тебя бы «смutilи». В повестях можно поэкспериментировать – поставить себя в самые разные условия, невыносимые, безвыходные – и посмотреть, как ты будешь выходить из этих ситуаций.

Страх скандала, – оскандалиться, потерять лицо – вот чем характеризуется неуверенность. Уверенный человек и из скандальной ситуации выходит не оскандалившись.

Ресентимент? Обида? Не подавать вида и перед самим собой!

15.05.14. Регистр моей доброжелательности, в целом правильный, надо бы сделать более сдержанным.

16.05.14. Когда я прогуливал школу, не надо было лгать матери! Прогуливать было можно и даже нужно, но лгать было нельзя!

Вообще нельзя лгать никогда и никому!

Лжешь из скромности, чтобы не привлекать к себе внимания.

21.05.14. Молчание как технология ресентимента.

«Телесность: манифестация и сокрытость»

Телесность предстает как фундаментальный символ персонального бытия. Последнее обнаруживает себя в двух модусах: в модусе манифестации и в модусе сокрытости.

Напрасно ли Розанов опубликовал переписку со своими школьными друзьями? Или в этой публикации есть смысл, тебе пока не раскрывшийся? Пока же эта «переписка» сразу бросается в глаза бездарностью корреспондентов, на фоне которой еще ярче сияет дарование Розанова.

23.05.14. «Завещать» свои Дневники – в этом таится противоречие! Быть не уверенным в себе и почему-то («патерналистски»?) – *быть уверенным в других*, – в своем окружении.

«Поверхностно!» – вот вердикт, приговор. Поверхностно, – значит не глубоко! Но текст может быть просто не завершен! Приговор всегда преждевременен. И в самом поверхностном тексте может быть обнаружена глубина. Все тексты – не завершены, но все они могут быть завершены!

Надо ли принять мысль, что твои тексты не представляют ценности для других и даже для тебя самого? – Надо ли!? – Нет!!!

Интерес Т. к моим Дневникам, это ее интерес к самой себе, к своей несостоявшейся судьбе.

В И.Л. неуверенность в себе выражается как мягкость и застенчивость. В И.С. – та же неуверенность, – но маскируется она как наглость. «С точки зрения вечности» застенчивость и наглость эквивалентны.

Напряженное стремление А.А. соответствовать стандарту мужественности. – Но к идеалу мужественности стремиться не надо! Надо быть таким, каким Бог тебя создал!

24.05.14. В технологии твоей духовной жизни больше внимания записям в неподходящих местах, т. е. Блокнотам!

## ПОЛЕМИЧЕСКИЕ ЗАМЕТКИ

---

### «В НАЧАЛЕ БЫЛ ГНОСТИЦИЗМ»<sup>1</sup>

Чему это должно помочь, когда относительно какой-либо мысли констатируется, что она встречается «уже» у Лейбница и даже «уже» у Платона, когда при этом оставляют в той же самой темноте помысленное Лейбницем и Платоном, как и ту мысль, которую считают изъясненной при помощи такого рода ссылок.

*М. Хайдеггер*<sup>2</sup>

Если книга выходит вторым изданием, и притом без каких-либо существенных поправок и изменений, значит, автор считает ее во всех отношениях безупречной и заслуживающей внимания читателя. Таково, судя по всему, мнение И. И. Евлампиева о своем учебном пособии «История русской философии», которое он переиздает двенадцать лет спустя.

В печати уже высказывалось мнение относительно историко-философской концепции автора<sup>3</sup>. В основе ее лежит тезис о том, что «русская философия в своих наиболее характерных проявлениях выступает как оригинальный и самобытный синтез мистической и гностической традиций европейской философии»<sup>4</sup>. Так он писал еще четырнадцать лет назад. С тех пор ничего не переменялось в его взглядах: он по-прежнему думает, что

---

<sup>1</sup> Рецензия на книгу: *Евлампиев И.И.* История русской философии. Учебное пособие. Изд. 2-е. СПб.: Изд-во РХГА, 2014. 667 с.

<sup>2</sup> *Хайдеггер М.* Что зовется мышлением? М., 2006. С. 90.

<sup>3</sup> См.: *Замалеев А.Ф.* О книгах П. А. Сапронова и И. И. Евлампиева // *Замалеев А.Ф.* Идеи и направления отечественного любознания: Лекции, статьи, критика. СПб.: «Летний сад», 2003. С. 173–185.

<sup>4</sup> *Евлампиев И.И.* История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта. В 2 ч. Ч. 1. СПб.: «Алетейя», 2000. С. 31. (Ссылки на учебное пособие автора даются в тексте статьи).

«русская философия, конечно же, входит в западную философскую традицию», которая сложилась на почве «мировоззренческой традиции, происходящей из гностицизма» (с. 43, 42). В учебном пособии нигде даже не делается попытка рассмотреть на основании сохранившихся источников сущность этого мистического направления позднеантичной мысли; вместо этого автор ограничивается ссылкой на мнение некоего «самого известного исследователя гностицизма Г. Йонаса», который якобы убедительно доказал, что «важнейшей составляющей гностического мировоззрения является парадоксальное сочетание онтологического монизма и экзистенциального дуализма – представления о происхождении мира от единого и всемогущего Бога и представления о равноправии и борьбе в мире полярных начал добра и зла» (с. 383). Исходя из этой произвольной гипотезы, И. И. Евлампиев разворачивает широкую картину развития «совершенно новой, гностико-мистической философской традиции» (с. 45) сперва на Западе, а затем, в подражании ему, и в России.

Вот как об этом рассуждает автор: на Западе «в Средние века гностическая традиция ярко проявилась в массовых еретических движениях... Особенно большое значение имело ее преломление в немецкой мистической философии позднего Средневековья и Возрождения... Именно через нее гностическая парадигма естественно вошла в философию Нового времени и, в конечном счете, обусловила появление систем Фихте, Шеллинга и Гегеля... она проявилась в воззрениях А. Шопенгауэра и Ф. Ницше, а затем опосредованно повлияла на формирование самой оригинальной метафизической концепции XX в. – “фундаментальной онтологии” М. Хайдеггера» (с. 45–46).

И. И. Евлампиев, разумеется, не затрудняет себя сколько-нибудь серьезным обоснованием выдвинутого им тезиса; ему важно другое – показать, сколь величественно может быть представлен гностицизм, если придать ему характер всеобъемлющего учения. Но данный прием отнюдь не нов в историко-философской литературе: можно вспомнить хотя бы А. Н. Уайтхеда, который полагал, что «наиболее правдоподобная общая характеристика европейской философской традиции состоит в том, что она представляет собой серию примечаний к Платону»<sup>1</sup>. Название

---

<sup>1</sup> *Whitehead A.N. Process and Reality. New York, 1969. P. 53.*

этого приема – *редукционизм*, состоящий в сведении более сложных явлений настоящего к их упрощенным и односторонним формам прошлого. Автор рассматриваемого учебного пособия как раз и выступает сторонником данного направления в нашей историографии.

Поскольку развитие отечественного любомудрия, на его взгляд, «связано с активным усвоением и переработкой» (с. 3) западной гностико-философской традиции, то, следовательно, эта традиция привилась и в России. В самом деле, уверяет И. И. Евлампиев, «гностическое мировоззрение оказалось очень созвучным русскому духовному характеру. Это, в частности, объясняет чрезвычайную распространенность гностических ересей в средневековой Руси... В XVIII в. влияние гностико-мистической традиции на русское общественное сознание становится особенно интенсивным и плодотворным, и главным проводником этого влияния является масонское движение... По существу всю русскую философию XIX – начала XX в., периода ее наиболее плодотворного развития, можно рассматривать в качестве своеобразной версии гностического мировоззрения, приспособленного для решения тех проблем, которые встали перед человеком в новую историческую эпоху» (с. 46–48).

Сказано высокопарно, но это в манере автора! Однако суть не в этом; главное здесь – это признание гностицизма в качестве общего критерия, в соответствии с которым осуществляется подбор персоналий, заслуживающих помещения на русском философском Олимпе. По мнению И. И. Евлампиева, их у нас было совсем немного – всего около десятка человек, но зато все они искали «спасительное решение всех проблем жизни в религиозной вере» (с. 564). Вот эти редкие счастливики: Сковорода, названный «первым оригинальным мыслителем в России», Одоевский, Достоевский, Соловьев, Шестов, Лосский, Франк, Ильин, Карсавин. Автор упоминает еще о. Сергия Булгакова, однако он не выдерживает «гностического искуса», поскольку в его концепции недооценивается «человек и его деятельность в мире», а потому он «возвращается к прямолинейному и неоригинальному платонизму» (с. 598).

В учебном пособии И. И. Евлампиева упоминаются и некоторые «негностические» русские мыслители, однако без всякого уважения к их трудам и поискам. Вот, например, что говорится



об Иосифе Волоцком: его победа над «нестяжателями» означала торжество «фанатичного и внешнего, обрядового православия, православия, стремящегося к *земному господству*, к господству не столько над душами, сколько над материальной жизнью людей». Более того, оказывается, что иосифлянство вообще обозначило «начало эпохи упадка русской культуры, только-только обретшей самостоятельный голос» (с. 30). Это суждение свидетельствует лишь о том, что автор крайне слабо представляет себе реальные процессы культуротворчества в Московской Руси.

Странно звучит и его отзыв о Ломоносове: «Мы не находим у него чисто философских (читай: гностических!) сочинений, и в этом смысле творчество столь выдающейся и разносторонней личности наглядно доказывает, что в середине XVIII в. философская мысль в России оставалась в зачаточном состоянии» (с. 42). Видимо, поэтому Ломоносову в учебном пособии И. И. Евлампиева уделено всего десять строк.

Ну, и еще один отзыв – о Ленине. «Философское творчество лидера большевиков... – пишет автор, – не представляет существенного интереса... Ленин воспроизводит в самой банальной и плоской форме все основные составляющие диалектического материализма Маркса и Энгельса, не внося в него никаких существенных видоизменений» (с. 630). Сомнительно, чтобы это мог написать человек, действительно читавший философские труды «идеолога советского переустройства России»!

Конечно, каждый автор волен иметь собственное мнение в вопросах, которыми он занимается, но он должен соотноситься с жанром своего сочинения. Одно дело – научная монография, в которой можно глубоко прорабатывать какую-либо одну проблему, и совсем другое – учебное пособие, предназначенное для общего обзора состояния дел на всем пространстве интеллектуальной истории того или иного народа. Здесь решительно недопустима никакая тенденциозность, никакое «направленство», искажающее реальный ход событий. К сожалению, этого и не учел И. И. Евлампиев, составивший обширную монографию и выдавший ее за историю русской философии.

А. З.

*А. Д. Корыхалов*

### ЛЕВ ШЕСТОВ И ЕГО ПОИСК ИСТИННОЙ ВЕРЫ

Тема поиска истинного христианства была одной из центральных в творчестве Л. Шестова. Этот поиск шел в контексте ницшеанского настроения «крушения кумиров» и «переоценки всех ценностей» и привел мыслителя к новой парадигме философствования – к *экзистенциальной* философии. Ее новизна относилась и к содержанию, и к форме: по содержанию эта философия была целиком ориентирована на конкретную человеческую личность, на ее непосредственные жизненные проблемы, она отрекалась от традиционной наукообразной формы (которую Шестов объявил просто ложной) и признавала только форму литературного повествования о судьбе человека. Парадоксальным образом в своем поиске новой философской парадигмы Шестов использовал два абсолютно противоположных источника: философию Ф. Ницше и Библию.

Зависимость философских исканий Шестова от Ницше не вызывает никаких сомнений. Например, В. В. Зеньковский писал: «В мировой философской литературе собственно только Шестов подхватывает основную тему Ницше и ведет ее дальше, вскрывая религиозный смысл ее»<sup>1</sup>.

Религиозная тема Шестова была инспирирована Ницше, Шестов, по выражению Н. А. Бердяева, «шел от Ницше к Библии»<sup>2</sup>. Восприятие Ницше как религиозного мыслителя было характерным для многих русских философов XIX – начала XX вв. В философии Ницше, несмотря на ее внешний критический ан-

---

<sup>1</sup> Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 2. Ч. 2. Л., 1991. С. 83.

<sup>2</sup> Бердяев Н. Основная идея философии Льва Шестова // Бердяев Н. Собр. соч.: в 4 т. Т. 3: Типы религиозной мысли в России. Париж, 1989. С. 408.

тихристианский пафос, русские мыслители увидели положительное религиозное содержание. Наряду с Л. Н. Толстым и Ф. М. Достоевским Ницше был центральной фигурой для Шестова: «...отвергнуть Ницше нам нельзя, если бы мы и хотели, ибо пришлось бы вслед за ним отвергнуть также и Достоевского, и гр. Толстого»<sup>1</sup>.

Для Шестова важен экзистенциальный опыт Ницше: по убеждению Шестова, сами *обстоятельства жизни* породили философию Ницше, какой мы ее знаем. Ницше на своем творческом пути оказывается вовлеченным в «пограничную ситуацию» – болезнь, которая изменила и образ его философствования. Решать вопросы бытия приходилось не в тиши кабинета, а сквозь муки страданий: *философию трагедии* Ницше изведal опытным путем. Его перерождение ярко и достоверно описывает Шестов в книге «Достоевский и Ницше (философия трагедии)», в которой он, в частности, пишет: «...несомненно, что если бы Ницше продолжал писать в духе “Рождения трагедии”, то ему пришлось бы лишь настолько отделиться от общепринятых убеждений и взглядов, насколько это разрешается существующими представлениями о дозволенной и желательной оригинальности»<sup>2</sup>. Но судьба решает иначе: она подталкивает Ницше к своего рода экзистенциальному повороту, после которого уже невозможно возвращение к академической философии: «Вместо того, чтобы предоставить Ницше спокойно заниматься будущим всего человечества и даже всей вселенной, она (судьба. – А.К.) предложила ему, как и Достоевскому, один маленький и простой вопрос – о его собственном будущем. И проникновенный философ, бестрепетно глядевший на ужасы всего мира, смутился и потерялся, как заблудившееся в лесу дитя, пред этой несложной и считающейся легкой задачей»<sup>3</sup>.

Для Шестова Ницше был именно пророком новой религиозности, соответственно, в лице Шестова мы имеем яркий пример того, как «антихристианская» философия Ницше породила христианское мировоззрение. Как пишет Н. К. Бонецкая, «он (Шестов. – А.К.) был в числе немногих, кто полностью принял и оправдал феномен Ницше, – и был, наверное, единственным круп-

---

<sup>1</sup> Шестов Л. Достоевский и Ницше (философия трагедии). М., 2007. С. 144.

<sup>2</sup> Там же, С. 137.

<sup>3</sup> Там же.

ным мыслителем, чей творческий путь от начала и до конца определялся полученным от Ницше импульсом. Шестова можно было бы назвать ницшеанцем, не будь это слово так вульгаризировано: ведь и в свою интерпретацию Библии (а это второй важнейший источник философствования Шестова) он вносил ницшеанские представления. Более того, и Бога Шестов, по его собственным словам, искал на “пути”, открытом Ницше»<sup>1</sup>.

В работе «Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше» Шестов обращается к религиозным мотивам в творчестве Ницше. Он говорит о том, что атеизм Ницше был добровольным отказом от веры, причем в ситуации, в которой другие, наоборот, обычно ищут утешения в религии. Сам образ атеизма Ницше, его антихристианство, говорит о богоискательстве, не завершившемся, правда, обретением веры. «В истории нового времени Ницше является первым, быть может единственным, философом – врагом христианства, как религии, и, что еще важнее, одним из немногих, решившихся отвергнуть утешение Евангелия в то время, когда оно ему нужно было больше всего на свете. До сих пор обыкновенно говорили, что человек “обязан” верить, быть религиозным. По поводу Ницше нужно изменить это выражение. Нужно сказать: “Человек имеет право верить, быть религиозным”. История атеизма Ницше есть история отыскания этого права. Если он не нашел его, то, очевидно, не по своей “вине”... Ницше положил все силы своей души на то, чтобы найти веру. Если же он ее не нашел, то, стало быть, условия таковы, что ему и найти ее нельзя было»<sup>2</sup>. Шестов, будучи не скучным подражателем-эпигонном, а самобытным и ярким мыслителем, все же идет по пути Ницше в деле поиска истинного христианства, воспринимая и развивая ницшевские интуиции.

Христианство для Шестова – это меньше всего религия утешения; истинное христианство не может быть успокоительным «опиумом народа», оно не было и никогда не будет комфортным мировоззренческим принципом. Ценность веры состоит, прежде всего, в ее экзистенциальной напряженности, вера проявляется тем более подлинно, чем в более непростой ситуации оказывает-

---

<sup>1</sup> Бонеецкая Н.К. Л. Шестов и Ф. Ницше // Вопросы философии. 2008. № 8. С. 114.

<sup>2</sup> Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше (Философия и проповедь) // Ницше: pro et contra. Антология. СПб., 2001. С. 399.

ся возможной ее реализация. Шестов был против легкой, полной спокойствия веры: «Разве мученики притворной веры нужны кому-нибудь? Было время, когда людей приводили к религии – даже к христианству – огнем и мечом. Теперь – не то. Мы знаем, что и нравственный авторитет в этом деле – непозволительное средство. Мы хотим, чтобы верили так, как верили первые христиане, когда пытками принуждали к отречению от Христа, когда наука, искусство, авторитет общественной власти – все было против нового учения. Только такую веру мы ценим»<sup>1</sup>.

Шестов развивает мысль об экзистенциальном характере веры: по его мнению, благодаря Ницше и, в частности, его провозвестию о смерти Бога в настоящее время необходимо осознать, что подлинная вера *добывается*, она не может быть воспринята как традиция, передающаяся из поколение в поколение, истинная вера сопряжена с мучительным поиском. «Нам уже не дано найти, не искавши... Мы должны понять весь ужас того положения, о котором говорит Ницше словами безумного человека... В былые, отдаленные времена об этих роковых тайнах жизни знали очень немногие. Остальные получали веру даром. Теперь время другое. И религиозное сознание добывается иным путем. Там, где прежде достаточно было проповеди, угрозы, нравственного авторитета, – теперь спрашивают больше»<sup>2</sup>. Человек современности (знак которой – крушение христианской доктрины как основания мировоззрения европейского человека) оказывается в ситуации решающего выбора, который можно изобразить как *риск веры*, когда на кон ставится все.

Когда Шестов предлагает нам понять истинную веру как экзистенциальный прорыв, требующий от личности мужества и силы, то может показаться, что здесь нет никакой связи с отношением к христианству Ницше, который воспринимал христианство как «религию слабых», как порождение духа *ressentiment*. Важно понять, что вся критика Ницше направлена против исторического, институционализованного христианства. Истинное же христианство, которое *возможно во все времена, а для некоторых людей даже необходимо* – это экзистенциальный проект, новая жизненная практика, образец которой был дан Иисусом.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 403–404.

<sup>2</sup> Там же. С. 406–407.

Первоначальное христианство, основанное на провозвестии Иисуса, – это не моральная и не догматическая система, а опыт новой жизни. «Уже слово “христианство” есть недоразумение, – в сущности был только один христианин, и он умер на кресте. “Евангелие” умерло на кресте... христианской может быть только христианская *практика*, т. е. такая жизнь, какую жил тот, кто умер на кресте... Еще теперь возможна *такая* жизнь, для *известных* людей даже необходима: истинное первоначальное христианство возможно во все времена»<sup>1</sup>. Ницше критикует современных ему христиан и видит в христианстве как в институте приметы стагнации: упадок витальности и экзистенциальную немощь, но первичное провозвестие Иисуса и сам его антропологический тип – это явления силы и духовной власти.

Шестова сближает с Ницше также критика сведения христианства к моральной системе, в которой исчезает глубина отношений между Абсолютом и человеком, человеком и человеком. В «Апофеозе беспочвенности» Шестов оценивает Европу XIX и XX веков так: «Странную картину представляла нам Европа XIX, XX века. Христианство, после Лютера, выродилось в мораль – перерезавшую все нити, соединявшие человека с Богом. Вместе с рационализированием религии вся жизнь приобрела плоско рациональный характер»<sup>2</sup>. Поиски истинной религии, истинного христианства сопряжены у Шестова с восприятием опыта Ницше, обличавшего сведение морали к религии и религии к морали; неправомерность такого подхода – общая предпосылка рассуждений Шестова о религии. Шестов заканчивает работу о Тостом и Ницше призывом идти по стопам Ницше и обрести Бога: «Добро – братская любовь – мы знаем теперь из опыта Ницше – *не есть Бог...* Ницше открыл путь. Нужно искать того, что *выше* сострадания, *выше* добра. Нужно искать Бога»<sup>3</sup>. Истинное христианство внеморально, или, лучше сказать, сверхморально. Противопоставление Бога философов Богу Авраама, Исаака и Иакова (Паскаль) есть общее место размышлений Шестова о сущности истинной религиозности. Абсолют, по Шестову, не

---

<sup>1</sup> Ницше Ф. Антихрист // Ницше Ф. Соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 663.

<sup>2</sup> Шестов Л. Апофеоз беспочвенности (Опыт адогматического мышления). М., 2000. С. 66.

<sup>3</sup> Шестов Л. Добро в учении гр. Толстого и Ф. Ницше (Философия и проповедь). С. 444.

может быть скован необходимостью или законом, основная характеристика Абсолюта – свобода, понимание которой приближается к произволу<sup>1</sup>. Абсолютная свобода Божества, его стояние «по ту сторону добра и зла» – заострение и доведение до логического завершения мысли о том, что закон, необходимость не выше Бога, они не имеют над ним власти. Христианство – это провозвестие новых отношений между Богом и человеком, в основе которых лежит уже не закон, а любовь.

В «Апофеозе беспочвенности», своеобразном манифесте иррационализма, Шестов выступает резко против *почвы*, то есть против разного рода идеалов, убеждений, в конечном счете, и против самого разума, против претензии разума на возможность адекватного и полноценного познания. Последовательный иррационализм Шестова приводит его к отрицанию самой философии, хотя отрицание в данном случае правильней понимать в гегелевском смысле, как возможность перехода к новому модусу бытия философии. Познакомившись уже в конце своего творческого пути с Кьеркегором, Шестов утвердился в мысли, что философия может быть только экзистенциальной, причем в ее религиозном варианте.

Подзаголовок «Апофеоза» – «Опыт адогматического мышления» – есть некая аллюзия на традицию от Декарта до Гуссерля, сопряженную с отказом от некритически воспринятых постулатов. Это философия сомнения, но в случае Шестова, который был вдохновлен идеями Ницше и Достоевского, сомнению подвергается и сам разум.

Построение прочного и цельного мировоззрения представляется для Шестова догматизацией своих или чужих убеждений. Сформированное мировоззрение, безусловно, придает спокойствие и комфорт духовной жизни, однако оно тем самым умертвляет жизнь, всегда оказывается иллюзорным утешением. Только радикальное сомнение, сколь бы ни было оно невыносимым и тягостным, открывает путь к отказу от догматизации, только потеряв почву, человек обретает свободу. «Нужно усомниться не затем, чтобы потом снова вернуться к твердым убеждениям: это было бы бесцельно; опыт показал, что такой процесс приводит

---

<sup>1</sup> См.: *Евламтиев И.И.* История русской метафизики в XIX–XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта. Ч. 1. СПб., 2000. С. 263.

только от одного заблуждения к другому – в области последних вопросов, разумеется. *Нужно, чтобы сомнение стало постоянной творческой силой, пропитало бы собой самое существо нашей жизни»*<sup>1</sup>.

Скудость, немощь разума в познании приводит в конечном итоге к ситуации ускользания истины, она оказывается недостижимой, если вообще есть эта единая Истина; для Шестова более приемлемой оказывается позиция относительности истины, что подтверждается, по его мнению, постоянной сменой убеждений, в которой часто не хотят, однако, сознаваться. Шестов выступает за плюрализм мнений, за их умножение, и такая позиция, конечно, подчеркивается общим адогматическим настроением книги: «...перестанем огорчаться разногласиями наших суждений и пожелаем, чтобы в будущем их было как можно больше. Истины нет – остается предположить, что истина в переменчивых человеческих вкусах»<sup>2</sup>.

Инвективы Шестова против гегемонии разума затрагивают и догматическое христианство. Для Шестова адогматизм распространяется и на область веры; в этом также общее между Ницше и Шестовым. Только христианство, освобожденное от оков разума, от пут системы, имеет шанс быть жизненным. Абсурдность, нелепость христианского провозвестия для разума и рождает событие *веры*. Шестов подхватывает здесь известный призыв в духе Тертуллиана: верую, ибо абсурдно<sup>3</sup>. «Кроме Тертуллиана, я не знаю в литературе никого, кто бы испытал хоть на мгновение такого рода просветление, дающее возможность освободиться от “велений разума”»<sup>4</sup>. Тертуллиан вскрыл алогичность веры, показал ее непригодность для логической формализации, однако его идеи оказались в целом непригодными для последующих христианских богословов.

Интерпретация библейского сюжета о грехопадении первых людей – также одна из основных тем религиозной философии Шестова – основана на непривычной и все меняющейся расстанов-

---

<sup>1</sup> Шестов Л. Апофеоз беспочвенности. (Опыт адогматического мышления). С. 50.

<sup>2</sup> Там же. С. 63.

<sup>3</sup> См.: Там же. С. 107.

<sup>4</sup> Шестов Л. *Potestas clavium* (Власть ключей) // Шестов Л. Соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 150.



ке акцентов. Христианское богословие традиционно видит сущность грехопадения в *преслушании воли Божией*, в нарушении по соблазну змия единственной на тот момент заповеди – не вкушать плодов с древа познания добра и зла. Шестов видит грехопадение в том, что первые люди, дерзнув вкусить плод с древа познания добра и зла, соблазнились знанием и, получив его, лишились своего совершенного состояния, потому что знание убило веру как живую и непосредственную связь с Богом и вместо сверхнравственных отношений появились категории «добро» и «зло». Понирология Шестова основана на тезисе: рациональное знание – вот грех, в то время как богословие утверждает, что непослушание, гордость – грех. Догматическое строительство для Шестова – это продолжение и последствие первородного греха, истинная же вера основана на отказе от *ratio*, ее сущность – в возвращении к состоянию первоначального блаженства бытия-с-Богом, когда не требуется систематизированной морали и догматических выкладок. Путь к добру и знанию, который был так притягателен для первых людей, оказался соблазном и падением. Этот путь повторил, по мнению Шестова, Сократ: «Сократ повторил Адама, и плоды с древа познания стали принципом философии для всех будущих времен»<sup>1</sup>. Шестов считает Ницше единственным исключением в ряду философов, потому что он правильно распознал в Сократе падшего человека, причинившего упадок философии. «Сократ пошел к разуму, пошел к добру – как и первый человек, протянул руку к древу познания, но там, где он ждал обновления и жизни, он нашел тление и смерть»<sup>2</sup>.

В работе «Афины и Иерусалим» Шестов пишет о том, что адогматизм первоначального христианства Иисуса был поколеблен в Средневековье. Богословы не захотели мириться с алогичностью Священного писания<sup>3</sup>. Филон Александрийский, Климент Александрийский приложили все силы для того, чтобы примирить откровение с разумом, «средневековые философы, стремясь превратить веру в знание, менее всего подозревали, что они повторяют то, что сделал первый человек»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 455.

<sup>2</sup> Там же. С. 456.

<sup>3</sup> Шестов Л. Афины и Иерусалим // Шестов Л. Соч.: в 2 т. Т. 1. С. 442.

<sup>4</sup> Там же. С. 524.

Библейская вера – это не знание о Боге, но жизнь в Боге. Шестов приводит слова Писания «праведник *живет* верою» и иронически противопоставляет их «верую, чтобы познать». Вера для Шестова – «источник жизни (!) у пророков и апостола»<sup>1</sup>.

Рассуждения Шестова о сущности веры обретают свою целостность в работах, написанных в эмиграции. В работе «Киргегард и экзистенциальная философия» мы снова встречаемся с темой противопоставления разума и веры (Афины и Иерусалим), с размышлениями о взаимосвязи этики и религии, о «внеэтичности» веры. Познакомившись уже под конец своей жизни с творчеством Кьеркегора, Шестов находит у него близкие для себя идеи и объявляет его писателем, который, подобно Достоевскому и Ницше, искал подлинное христианство. Более того, Шестов делает датского мыслителя рупором своих идей: следуя за Кьеркегором, Шестов восстает против разума (философии Спинозы, Гегеля), обращается от философии к откровению, причем особое внимание уделяет самой экзистенциальной книге Священного писания – Книге Иова. Интересен для Шестова также и волновавший Кьеркегора рыцарь веры, Авраам. Несмотря на то, что Авраам и Иов – ветхозаветные персонажи, они оказываются для Шестова примерами раскрытия сущности новозаветной религии, христианства.

«Вера, – пишет Шестов, – не есть, таким образом, доверие к тому, что нам говорили, что мы слышали, чему нас учили. Вера есть неизвестное и чуждое умозрительной философии новое измерение мышления, открывающее путь к Творцу всего, что есть в мире, к источнику всех возможностей, к тому, для кого нет пределов между возможным и невозможным. Это трудно, безмерно трудно не только осуществить, но даже и представить себе»<sup>2</sup>. Вера трактуется Шестовым, вслед за Кьеркегором, как своего рода мученичество – верить вопреки разуму. Филоновскую попытку примирить откровение и греческую философию Шестов определяет как событие, имевшее «огромную историческую роль», однако его следует понимать как предательство: «Киргегард ни в своих книгах, ни в дневниках о Филоне не вспоминает. Но надо думать, что, если бы ему пришлось вспомнить о Фило-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 557.

<sup>2</sup> Шестов Л. Киргегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне). М., 1992. С. 25.

не, он его назвал бы Иудой до Иуды. Тут уже было первое предательство, не менее потрясающее, чем предательство Иуды»<sup>1</sup>.

Шестов много пишет об отстранении этического у Кьеркегора, о разведении областей этики и религии, вскрывая, правда, и противоречия в построениях Кьеркегора. Для Шестова, как и для Кьеркегора, невозможно «благополучное христианство», так как истинное христианство сурово, жестоко, а историческое христианство может и вовсе оказаться «лишенным Христа», оставаясь всецело в области этического. Кьеркегор, согласно Шестову, сам понимал, что суровое, настоящее христианство, каким он себе его представляет, есть некий идеал – то, к чему нужно стремиться. Шестов приводит слова Кьеркегора: «Поэтому я не считаю еще себя христианином – я далек от этого. Но в одном мое преимущество пред официальным христианством: когда я говорю о христианстве, я говорю об истинном христианстве и не фальсифицирую его, и также я говорю о том, как я к христианству отношусь»<sup>2</sup>. Шестов по этому поводу замечает, что «суровости киргегардовского христианства не вынесет ни одна живая душа. Остается только спросить: может ли сам Бог вынести такое христианство?»<sup>3</sup>

Таким образом, мы видим, что для Шестова как рационализация христианства, так и его морализация – это знаки упадка первоначального христианского провозвестия. Христианская вера – это экзистенциальный проект, максимально свободный от какой бы то ни было формализации. Это прежде всего индивидуальный религиозный опыт, который являет себя в отдельных личностях. Богоискательство Шестова – яркий пример того, как философия Ницше преломилась в исканиях русских мыслителей. Зеньковский, указавший на основное влияние в творчестве Шестова – влияние Ницше, настаивает на том, что философия Шестова не может быть подведена под рубрику экзистенциализма или иррационализма: все это есть у Шестова, но главное – это его религиозный мир. В религиозных исканиях, «в них, и только в них – ключ к творчеству Шестова»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 36–37.

<sup>2</sup> Там же. С. 167.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 2. Ч. 2. С. 85.

По мнению С. Н. Булгакова, именно такой тип веры – напряженный, тяжелый и мучительный поиск – может быть удостоен прощения: «...в искреннем и тяжелом, мучительном богоборчестве, может быть, и впрямь заключается особый (хотя и, так сказать, предварительный) тип благочестия. Неужели же Фейербах, Ницше, даже Штирнер (у нас теперь Шестов), как коршуны, сами поедающие свою печень, столь чуждые и далекие от уравновешенного и успокоенного, “трезвого” индифферентизма позитивистов, и впрямь не найдут для себя места в одной из “многих обителей”, уготованных Отцом, и не вложат наконец свои пытающие персты неверующего Фомы в язвы гвоздиные? Неужели не вознаграждены будут эти искренние религиозные страдания!?»<sup>1</sup>

*М. Мильчарек*

**«СМЕРТЬ! ГДЕ ТВОЕ ЖАЛО?»  
Н. ФЕДОРОВ И В. РОЗАНОВ О СМЕРТИ**

Для начала – сцена. Сцена весьма отличительная, значимая и символическая, которая драматически и вместе с тем живописно определит пространство, в котором будем дальше двигаться. Я имею в виду сцену смерти. А на самом деле две сцены: сцену смерти Николая Федорова и сцену смерти Василия Розанова. Давайте для начала присмотримся, как оба мыслителя уходили из жизни, и прислушаемся к их последним словам.

Страдающий воспалением легких Федоров умирал в декабре 1903 г. в московской Мариинской больнице для бедных. На смертном одре до последней минуты его смущала только одна-единственная мысль. Он не думал о себе, хотя прекрасно понимал, что его сердце вскоре перестанет биться. До самого конца жизни Федорова волновала идея «общего дела», проект всемирной победы над смертью и воскрешения всех умерших. Мыслитель думал только о ней. Как вспоминает свидетель, «уже слабеющими устами повторял он свои формулы, и близкая смерть

---

<sup>1</sup> Булгаков С.Н. Религия человекобожия у Л. Фейербаха // Булгаков С.Н. Два града: исследования о природе общественных идеалов. М., 2008. С. 70.

страшила его лишь тем, что пропадет, заглохнет его дело»<sup>1</sup>. В похожем тоне рассказывает об этом ближайший ученик Федорова Владимир Кожевников: «Итак, о себе – ни слова: все мысли и речи о “деле”. С ним он не расставался до последней минуты сознания»<sup>2</sup>.

А как это было с Розановым? Розанов от бури революции, которая охватила Россию в 1917 г., скрылся в Сергиевом Посаде. Статьи, которыми он зарабатывал на жизнь, были уже никому не нужны. Мыслитель в последний год своей жизни почти голодал. Однако настоящая беда пришла к Розанову в ноябре 1918 г., когда после купания в бане его поразил удар, который парализовал его тело и на два последних месяца жизни приковал к кровати. Думая всегда чувственным, физиологическим способом, Розанов сравнивал надвигающуюся смерть с холодом, который студил его все больше и больше: «Это холод, холод и холод, мертвый холод и больше ничего»<sup>3</sup>. Ему казалось, что он тонет в «ледяном озере»<sup>4</sup>. Весьма существенным и своеобразным символом является последняя записка, которую Розанов собственной рукой написал перед смертью. Мыслитель обращался в ней к Лидии Хохловой, подруге своей дочери Нади. Привожу ее целиком: «Милая, дорогая Лидочка, с каким невыразимым счастьем я скушал сейчас последний кусочек чудного белого хлеба с маслом, присланный Вами из Москвы с Надей. Спасибо Вам и милой сестрице Вашей. И я хочу, чтобы, где будет сказано о Розанове последних дней, не было забыто и об этом кусочке хлеба и об этом кусочке масла»<sup>5</sup>.

Обе сцены открывают две разные, а вместе с тем симптоматические перспективы. Умиравший Федоров говорил о проекте, охватывающем всю вселенную и все человечество, надеясь, что он не погибнет с его смертью, Розанов же вспоминал о кусочке

---

<sup>1</sup> *Бартенев Ю.П.* Памяти Николая Федоровича Федорова // Н. Ф. Федоров: pro et contra. К 175-летию со дня рождения и 100-летию со дня смерти Н. Ф. Федорова. Антология. Кн. 1. СПб., 2004. С. 131.

<sup>2</sup> *Кожевников В.А.* Из письма А.К. Горскому о последних часах жизни Федорова // Н. Ф. Федоров: pro et contra. Кн. 1. С. 113.

<sup>3</sup> *Розанов В.В.* В чаду войны. Статьи и очерки 1916–1918 гг. М., 2008. С. 549.

<sup>4</sup> *Гиппиус З.Н.* Задумчивый странник. О Розанове // В. В. Розанов: pro et contra. Кн. 1. СПб., 1995. С. 182.

<sup>5</sup> *Николюкин А.* Розанов. М., 2001. С. 480.

хлеба с маслом и просил, чтобы именно этот кусочек запомнили. Расширенная до пределов воображения космическая перспектива сталкивается здесь с перспективой, суженной к мелкой подробности, к элементу обыденной жизни. Вселенная противопоставляется кусочку хлеба.

Так как сопоставление этих сцен не дело случая, то он предвзвешенно и символически выявляет позиции обоих мыслителей; перспектива, которая здесь намечается, подсказывает рассматривать Федорова и Розанова на двух противоположных полюсах. Я попытаюсь последовать дальше за этой подсказкой и противопоставить друг другу вышеупомянутых философов в контексте их отношения к смерти.

Философия Федорова была основана на идее «общего дела», он посвятил ей всю свою жизнь. Справедливо писал Н. А. Бердяев: «Он был моноидеистом, он целиком захвачен одной идеей – идеей победы над смертью, возвращения жизни умершим»<sup>1</sup>. Эта идея явилась Федорову в 1851 г., в возрасте 22 лет. Причиной тому стала, вероятно, смерть любимого дяди, которая его потрясла. Федоров понял тогда, что именно смерть – это самое большое и единственное зло, источник всякого зла в мире. Это родило в нем непримиримый бунт, а также повлекло за собой радикальную переоценку собственной жизни. С тех пор все свои мысли, все силы, всего себя Федоров отдал направленному против смерти проекту «общего дела», оставаясь ему – как мы уже знаем – исключительно верным до самого конца жизни.

Исходной точкой рассуждений Федорова было определение человека как смертного существа. Его смертность вытекает, по мнению автора «Философии общего дела», из онтологической зависимости человека от слепой и бессознательной природы и влечет за собой роковую причастность к круговороту рождений и смертей, хрупкость бытия и перманентную борьбу за выживание. Сознание собственной смертности было, согласно Федорову, отличительным качеством человека, его *differentia specifica*. Федоров возвращался в этом пункте к процессу антропогенеза и определял человека как существо, противостоящее смерти, не принимающее ее. Это несогласие приводило его к раскрытию человеческой нравственности, которая была, по его мнению,

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Русская идея // Русская идея: в 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 247.

фундаментальной чертой человека: «Конечно, можно отказаться от нравственности, но это значит отказаться быть человеком»<sup>1</sup>.

Раскрытие этического горизонта бытия равно признанию природы как сферы аморальной. Бытие оказывается большим смертью. Это касается также самого человека, который остается заложником несовершенной природы и является не только смертным, но и живет за счет смерти других: «Сознание, что рождение наше стоит жизни отцам, что мы вытесняем их, есть сознание нашей виновности»<sup>2</sup>. И поэтому Федоров утверждал, что человек несет ответственность за смерть своих ближних и своих родителей<sup>3</sup>.

Вышеуказанное размышление заставило Федорова прийти к фундаментальному выводу, а именно, что нашей задачей является удаление смерти из бытия. Причем не только в будущем, но и, так сказать, в прошлом. Иными словами, мы обязаны воскресить к жизни всех умерших людей: «Задача сынов человеческих – восстановление жизни, а не одно устранение смерти»<sup>4</sup>.

Все это выявляет очень важный момент: проект «общего дела» Федоров не задумал из эгоистических побуждений; он никогда не был обеспокоен собственной смертью. Напротив, им руководило крайне максималистское и неустранимое чувство вины и ответственности за Другого, за все человечество<sup>5</sup>. Это указывает на глубоко персоналистское измерение его мысли. Воскрешей к жизни и, таким образом, спасенной должна быть абсолютно каждая человеческая личность. Философия Федорова – это бесконечное оплакивание Другого, не находящее умиротворения несогласие с его смертью, которое перерождается в желание воскресить и спасти его. Это также выражение абсолютной этики:

---

<sup>1</sup> Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. М., 1995. С. 256.

<sup>2</sup> Там же. С. 96.

<sup>3</sup> Это вытекает прямо из его смертности. Самым простым образом это выражает очень верная формула воронежского философа Владимира Варавы: «человек зол, ибо смертен, а смертен, ибо зол» (*Варавя В.В.* Нравственная философия Николая Федорова // Н. Ф. Федоров: pro et contra. Кн. 2. СПб., 2008. С. 938).

<sup>4</sup> Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1995. С. 239.

<sup>5</sup> Верный комментарий Бердяева: «В нем достигло предельной остроты чувство ответственности всех за всех, – каждый ответствен за весь мир и за всех людей, и каждый должен стремиться к спасению всех и всего» (*Бердяев Н.А.* Русская идея. С. 245).

«Смерть есть торжество силы слепой, не нравственной, всеобщее же воскрешение будет победою нравственности, будет последнею высшею степенью, до которой может прийти нравственность»<sup>1</sup>. Вот как определял собственную философию Федоров: «Супраморализм – это долг к отцам-предкам, воскрешение, как самая высшая и безусловно всеобщая нравственность, нравственность естественная для разумных и чувствующих существ, от исполнения которой, т. е. долга воскрешения, зависит судьба человеческого рода»<sup>2</sup>.

Федоров утверждал, что воскрешение должно состояться на земле, причем осуществиться оно должно без активного участия трансцендентных сил. В это дело должно быть вовлечено все человечество и вся наука. Осуществление этого проекта связывалось им с обязательным преображением всей Вселенной, так как Земля не является ее изолированной частью, а господствующие на ней законы природы такие же, как и законы во всем космосе. И речь идет здесь не об одной только физической «регуляции» законов природы, а об основательной, онтологической трансформации ее сущности, которая должна заключаться в воплощении нравственности в бытии; другими словами, речь идет у Федорова о «полном торжестве *нравственного закона над физической необходимостью*»<sup>3</sup>.

Похожему перерождению должны быть подвергнуты также люди. Вопреки довольно часто появляющимся ошибочным интерпретациям, автор «Философии общего дела» отнюдь не предлагал восстанавливать людей в тех же несовершенных телах, в которых они когда-то жили и в которых мы живем сегодня. По словам Федорова, воскрешенный человек, «будучи *материальным*, ничем не отличается от духа»<sup>4</sup>. Воскресшее тело – это тело духовное, «славное». Человек должен сделаться, как говорил Федоров, существом нерожденным, а его преображенное сознание должно управлять телом: «задача человека состоит в том, чтобы в нем не осталось ничего животного, т. е. бессознательного»<sup>5</sup>. Нужно еще добавить здесь, что, согласно Федорову, чело-

---

<sup>1</sup> Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 2 т. Т. 1. С. 298.

<sup>2</sup> Там же. С. 388.

<sup>3</sup> Там же. С. 136.

<sup>4</sup> Там же. С. 280.

<sup>5</sup> Там же. С. 276.



век после воскресения превратится в андрогена, цельное существо, пол которого был бы преодолен на более высоком уровне духовности. Это предполагало бы также прекращение деторождения, в котором Федоров видел «хитрый фортель природы», приводящий в движение слепой круговорот рождения и смерти.

Научную и рациональную деятельность Федоров тесно связывал с христианским смыслом проекта. В его новой и революционной интерпретации Благой вести долг преодоления смерти и воскресения всех умерших вытекал прямо из христианства, а свидетельствовать о нем должны жизнь и воскресение Христа. Доказательством необходимости синергетического сотрудничества обеих сторон в деле спасения мира было для Федорова воплощение Бога в человека. Деятельно понятая проповедь воскресения была осью его философии, а требование воскресения являлось человеческим ответом на скрытый в ней вызов: «Христианство же есть не ожидание только обновления, воскресения, а самое действие, осуществление его»<sup>1</sup>. Побеждая смерть окончательно, мы спасем все человечество и избежим предсказанного в «Апокалипсисе» страшного суда, который состоится только тогда, когда мы по-прежнему останемся пассивны и бездейственны.

Мысль Федорова была своеобразным толкованием «золотого принципа» святоотеческой сотериологии: «Бог стал человеком, чтобы человек стал богом». Побеждающая смерть пасха должна охватить всю вселенную, устанавливая в ней Царствие Божие и объединяя ее с Богом. Человечество тогда станет церковью бессмертных лиц наподобие Святой Троицы: «Троица – это *церковь бессмертных*, и подобием ей со стороны человека может быть лишь *церковь воскресенных*»<sup>2</sup>.

Федоров полагал, что преображенный и бессмертный человек будет видеть Бога «лицом к лицу». Обожествленная вселенная соединится с Богом и преобразится в Царствие Небесное. Смерть, зло, грех, ад будут побеждены. Эсхатологический проект Федорова кончается всеобщим, космическим спасением, охватывающим все и всех: всеобъединением, всепримирением, все-спасением<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 116.

<sup>2</sup> Там же. С. 90.

<sup>3</sup> Более подробно о философии Федорова см.: *Milczarek M. Z martwych was*

Рассмотрим теперь случай Розанова. Его отношение к смерти было немного другое. Мыслитель на самом деле не касался этой проблемы до 1910 г., когда ему исполнилось 54 года и он уже был известным философом и публицистом, издавшим ряд книг. Как с привычной для себя беззаботностью признавался он позже, эта тема ему просто «не приходила в голову»<sup>1</sup>. Переломным моментом стала болезнь его жены Варвары Дмитриевны, которую поразил паралич. Только тогда Розанов осознал роковую очевидность, которая до сих пор оставалась в тени других вопросов. В «Опавших листьях» он записал: «Смерти я совершенно не могу перенести. Не странно ли прожить жизнь так, как бы ее и не существовало. Самое обыкновенное и самое постоянное. Между тем я так относился к ней, как бы никто и ничто не должен был умереть. Как бы смерти не было»<sup>2</sup>.

Забытая раньше мысль стала теперь невыносимой. Однако ее невыносимость не овладела Розановым в такой степени, как это имело место с Федоровым. Количество записей, посвященных смерти и сопровождающему ее страданию, увеличивается у Розанова в 1910–1912 гг. В последующие годы их было уже гораздо меньше, вновь они появились только незадолго до смерти философа. Смертность как таковая, хотя и до боли ощутимая, не превратилась у Розанова в навязчивую мысль. Возможно, на это повлиял тот факт, что здоровье его жены уже не ухудшалось. В конце концов, Варвара Дмитриевна пережила своего мужа на несколько лет.

Отношение Розанова к смерти связано с его запутанным отношением к христианству. Вообще говоря, Розанов относился к нему критически, воспринимая его как религию, обесценивающую посюсторонний мир, телесность и пол во имя блаженства в будущем мире, которое «сухо и отвлеченно»<sup>3</sup>. Розанов хотел синтезировать оба эти элемента – тело и душу, землю и небо, а христианство упрекал в их разъединении, утверждая, что «в

---

wskresimy. Filozofia Nikolaja Fiodorowa. Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego. Kraków, 2013.

<sup>1</sup> *Розанов В.В.* Когда начальство ушло... 1905–1906 гг. // *Розанов В.В.* Мимолетное. 1914 год. М., 2005. С. 325.

<sup>2</sup> *Розанов В.В.* Уединенное. Опавшие листья. М.; СПб., 2010. С. 115.

<sup>3</sup> Там же. С. 81.

Христе проговорек мир»<sup>1</sup>. По мнению автора «Опавших листьев», метафизика христианства – это метафизика могилы, смерти и монастыря<sup>2</sup>. Новый Завет он противопоставлял Ветхому и языческим культам: «Новый Завет относится к Ветхому, как смерть – к зачатию, или похороны – к рождению, или монастырь – к семье»<sup>3</sup>.

Характерной особенностью размышлений Розанова о христианстве было игнорирование им проповеди о воскресении Христа<sup>4</sup>. Эта центральная идея христианства, которую Федоров сделал осью своего проекта, у Розанова практически отсутствует. Может быть, наиболее выразительным образом сформулировал эту проблему Бердяев: «Я задам Розанову один вопрос, от которого все зависит. Воскрес ли Христос, и что станет с его дилеммой – мир или Христос, если Христос воскрес? Поверив в реальность воскресения, будет ли он настаивать на том, что религия Христа есть религия смерти?»<sup>5</sup>.

На вышеуказанные вопросы Розанов мог бы ответить следующим образом: «Прежде всего, “воскресение Христа” ничего не обещает нам. Он – Бог, мы – люди: из “воскресения” Бога ничего не вытекает для человека»<sup>6</sup>. Более того, Розанов не был уверен, желал ли бы он, чтобы вышеуказанное следствие произошло. «Хотел ли бы я очень воскресения?» – спрашивал он самого себя и отвечал: «Не знаю»<sup>7</sup>. Равнодушие Розанова к эсхатологическому обещанию всеобщего воскресения вытекало прежде всего из того, что Розанов хотел бы воскреснуть в земном и чувственном виде вместе со всеми земными делами, воспоминаниями, близкими людьми и мелочами: «Я хочу “на тот свет” прийти

---

<sup>1</sup> *Розанов В.В.* В темных религиозных лучах. М., 1994. С. 425.

<sup>2</sup> *Розанов В.В.* Около церковных стен. М., 1995. С. 492.

<sup>3</sup> Там же. С. 493.

<sup>4</sup> Обратили на это внимание уже современные Розанову мыслители и литературные критики. См., напр.: *Закржевский А.К.* Религия. Психологические параллели. В. В. Розанов // В. В. Розанов: pro et contra. Кн. 2. С. 153; *Зеньковский В.В.* Русские мыслители и Европа. В. В. Розанов // В. В. Розанов: pro et contra. Кн. 2. С. 370; *Ильин В.Н.* Стилизация и стиль // В. В. Розанов: pro et contra. Кн. 2. С. 424; *Флоровский Г.* Пути русского богословия. Париж, 1937. С. 459.

<sup>5</sup> *Бердяев Н.А.* Христос и мир // В. В. Розанов: pro et contra. Кн. 2. С. 35.

<sup>6</sup> *Розанов В.В.* Во дворе язычников. М., 1999. С. 360.

<sup>7</sup> Там же.

с носовым платком. Ни чуточки меньше»<sup>1</sup>. Между тем христианство обещает воскресение в преображенном виде – в «славном теле». Эта идея кажется органически чуждой Розанову, который восхваляет жизнь непреобразованную, земную, телесную, способную воспроизводить себя путем рождения. Кроме того, автор «Опавших листьев» был убежден, что христианство ставит нас перед роковым выбором: или счастливая земная жизнь, или благословленная вечность в потустороннем мире. А в итоге констатировал, что христианство «победило смерть, победило и жизнь»<sup>2</sup>.

Хотя, как это бывало у Розанова, в другом месте он мог утверждать противоположное. Не следует привязываться к мыслям, так как «мысли наши, как трава, вырастают и умирают»<sup>3</sup>. В данном случае нет возможности обстоятельно представить весьма своеобразный способ мышления Розанова. Я добавлю только, что он отражал «жизнь души», жидкий поток мыслей и «полу-мыслей», микроскопические движения сознания, которые могут противоречить друг другу: «Сколько можно иметь мнений, мыслей о предмете? – Сколько угодно»<sup>4</sup>. И вот в «Опавших листьях» мыслитель признался: «Человек – *временен*. Кто может перенести эту мысль... У, как я хочу *вечно*»<sup>5</sup>. С душой, наполненной болью, бывало, обращался он к Христу-утешителю: «Если так: и Он пришел *утешить* в страдании, которого обойти невозможно, победить невозможно, и прежде всего в этом ужасном страдании смерти и ее приближениях... Тогда все объясняется. Тогда Осанна... Но *так* ли это? Не знаю»<sup>6</sup>.

Конечно, в текстах Розанова можно отыскать записи, свидетельствующие о поиске надежды и утешения в христианстве, но не они стимулировали его мысль. Следует, однако, подчеркнуть, что, несмотря на скорее отрицательное отношение к христианству и особенно к Христу, заметное в большинстве его сочинений, Розанов никогда не отворачивался от Бога, но обычно понимал

---

<sup>1</sup> Розанов В.В. Уединенное. Опавшие листья. С. 81.

<sup>2</sup> Розанов В.В. Около церковных стен. С. 494.

<sup>3</sup> Розанов В.В. Сахарна. М., 2001. С. 34.

<sup>4</sup> Розанов В.В. Загадки русской провокации. Статьи и очерки 1910 г. М., 2005. С. 412.

<sup>5</sup> Розанов В.В. Уединенное. Опавшие листья. С. 147.

<sup>6</sup> Там же. С. 171.

его ветхозаветно или язычески – через призму пола и плодovitости, а также собственной интимности: «В конце концов Бог – моя жизнь. Я только живу для Него, через Него. Вне Бога – меня нет. “Мой Бог” – бесконечная моя интимность, бесконечная моя индивидуальность»<sup>1</sup>.

Фундаментальный для себя вопрос о плодovitости и рождении Розанов рассматривал также в контексте смерти. Свои надежды на ее преодоление он возлагал именно на репродуктивные способности. И хотя смерть не переставала собирать свой урожай, рождающиеся дети были для него свидетельством торжествующей жизни. Торжествующей вопреки смерти и несмотря на смерть. Победой над смертью было для него рождение ребенка: «Мы – живы в нем, а через его рождения – живы в бесконечность. “Смерть – где твое жало?” Мать умирает за младенца; она – в нем; и краткий обрывок частного в себе бытия естественно жертвует за бесконечное (в будущем) свое “я”»<sup>2</sup>.

Рождение было для Розанова торжеством над смертью, потому что оно каждый раз отдаляет ее. Если мать умирает при родах, то она все равно будет существовать дальше в своем ребенке, который происходит от ее тела и семени ее мужа. Таким образом, в отличие от Федорова, Розанов видел в природе силу животворящую, творческую, и даже делающую бессмертным. По сути дела, для язычника Розанова воскресение не было нужным, потому что человек живет в своих детях и в природе, которая имеет здесь совсем другой, чем у Федорова, характер: она светлая, и из нее вытекает присущие ей добро и тепло. Нужно ли тогда беспокоиться о наших мертвых? Нужно ли воскресение? Розанов признавался: «“Мертвым” совершенно незачем исходить из могил, потому что земля не пустынна, на могилах выросли новые цветы, с памятью первых, с благоговением к первым, даже *в сущности повторяющие в себе тех первых*. Смерть есть не смерть окончательная, а только способ обновления: ведь в детях в точности я живу, в них живет моя кровь и тело, и, следовательно, буквально я не умираю вовсе, а умирает только мое *сегодняшнее имя*»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 34–35.

<sup>2</sup> Розанов В.В. В мире неясного и нерешенного. М., 1995. С. 76.

<sup>3</sup> Розанов В.В. В темных религиозных лучах. С. 287. – На этот момент обратил внимание Бердяев, заявив, что он вскрывает атниперсоналистический ук-

Жизнь, по сути, – качество всего космоса. Вселенная «живет»<sup>1</sup>, а источником ее жизни является Бог. Жизнь на земле имеет, таким образом, божественный характер, в ней раскрывается Божье семя. Создавая «зелень», «птиц пернатых» и «зверей земных», Бог добавлял каждый раз, что они «хороши» (Бытие 1, 11–25). Людям же сказал: «плодитесь и размножайтесь» (Бытие 1, 28). Для Розанова это было свидетельством обожения и похвалы бытия<sup>2</sup>.

Что же мы, следовательно, должны делать? Да ничего особенного, утверждал Розанов, – просто жить: «Что делать? – спросил нетерпеливый петербургский юноша. – Как что делать: если это *лето* – чистить ягоды и варить варенье; если *зима* – пить с этим вареньем чай»<sup>3</sup>.

Учения Федорова и Розанова – это два полюса русской религиозной метафизики. Федоров хотел победить смерть воскрешением, Розанов – рождением. Федоров воспринимал природу как слепую и смертоносную, Розанов – как плодovitую и животворящую. Федоров видел в репродуктивных способностях проявление безнравственного круговорота поколений, Розанов же отыскивал в них смысл существования и гарантию бессмертия. Федоров задумал направленный против смерти проект, охватывавший всю вселенную, Розанов был пророком личной жизни, интимности и «чая с вареньем». Федоров мечтал вселенную преобразить, Розанов предпочитал прислушиваться к ее музыке и теплоте пульсу. Федоров находил в Христе надежду на преодоление смерти, Розанов обвинял его в отравлении плодов мира...

---

лон Розанова: «В «розановском мире» личность гибнет со всеми своими абсолютными потенциями» (*Бердяев Н.А.* Христос и мир. С. 35). Бердяев утверждает здесь то же самое, что Федоров: смерть – это гибель личности, событие, с которым наша нравственность не может ни в коем случае помириться. А «бессмертие» в детях или цветках на могиле, согласно Бердяеву, близко к «скотоводству» (Там же. С. 30).

<sup>1</sup> *Розанов В.В.* Во дворе язычников. С. 45.

<sup>2</sup> См.: *Розанов В.В.* Когда начальство ушло. С. 471.

<sup>3</sup> *Розанов В.В.* Религия и культура. М., 2008. С. 211. – В другом месте и в другое время Розанов писал, что дух христианства хочет отвести нас от этого варенья: «Варенье вообще дозволено: но не слишком вкусное, лучше – испорченное, а еще лучше – если бы его не было...» (*Розанов В.В.* В темных религиозных лучах. С. 421).

Конечно, этот список можно продолжать, указывая на очередные различия между взглядами двух философов. Тем не менее, нужно сказать, что несмотря на все противоположности, существует одна вещь, которая соединяет позиции Федорова и Розанова. И это вещь фундаментальная. Воззрения Федорова и Розанова соединяет поклонение перед *жизнью*. Жизнью, которая не может пропасть, жизнью, которую нельзя выдать смерти, жизнью, которую следует любой ценой сохранять и поддерживать. Жизнью, которая сердце всего. А, как известно, отрицанием и врагом жизни является смерть. И как Федоров, так и Розанов были непримиримыми врагами смерти. Причем Федоров был ее безусловным врагом, а Розанов хотел ее преодолеть, признавая ее относительность и утверждая, что «не весь я умру», так как частица моей жизни будет жить, пока существовать будет сама жизнь. Так что хотя Федоров и Розанов несомненно устремлялись в противоположные стороны, по сути дела, они подходили к одной и той же точке – к апофеозу жизни как таковой. Источником жизни для обоих мыслителей был Бог, и их пути сходились именно в нем. Оба хотели объединиться с Богом именно здесь, на земле, только противоположными путями. Федоров желал обожествить всю тварь, а Розанов утверждал присущую ей божественность, ее божественное наследие, заключенное в ней семя ее Творца. И первый, и второй мечтали о синтезе божественного и человеческого. В итоге учения Федорова и Розанова исключают друг друга ради того, чтобы друг друга дополнить, потому что один полюс нуждается во втором.

*М. В. Иванов*

## БОГОСТРОИТЕЛЬСТВО И ПРОБЛЕМА СОЦИАЛЬНОЙ НЕОДНОВРЕМЕННОСТИ

Согласно популярной в начале XX в. классификации литератора Р. В. Иванова-Разумника ранний М. Горький, как и Ф. Ницше, относятся к ультраиндивидуалистам. Однако уже с середины 1890-х гг. идеалы Горького начинают меняться. Его герои по-прежнему «живут на краю», но теперь эти представители сверхчеловеческого типа стремятся помочь народу, пусть пока темно-

му и пассивному, они воодушевляют и ведут за собой массы на борьбу за их освобождение, при этом, как правило, жертвуют своей жизнью. Однако эта любовь совсем не такая, как у либеральной и народнической интеллигенции: это не сентиментальная «любовь к ближнему», а воинственная ницшеанская «любовь к дальнему». «С одной вершины, где он был соседом Ницше, он перешагнул прямо на другую, где стал соседом Маркса, не вступив в болото мещанского индивидуализма»<sup>1</sup>, – описывал траекторию развития творчества Горького А. В. Луначарский.

Народничество с его идеализацией крестьянского быта не вызывало у Горького какого-либо энтузиазма. До 1902 г. и участия в демонстрации в Сормово он еще не видит общественной силы, которая могла бы воплотить его нравственный идеал. Однако затем открывает такую силу – ей становится пролетариат, и писатель приходит к марксизму. Но по своим философским взглядам Горький был весьма далек от ортодоксального марксизма в духе Г. В. Плеханова. Ему гораздо ближе были партийные «еретики», такие как эмпириомонист А. А. Богданов, богостроители А. В. Луначарский и В. А. Базаров, признававшие позитивную роль религии в общественной жизни и ее необходимость для успеха грядущих социально-революционных преобразований. Проводя сознательную сакрализацию народа как общности угнетенных, богостроители вслед за немецким социал-демократом И. Дицгеном провозглашали социализм наивысшей формой религии, утверждая, что через реализацию социалистического проекта народ сумеет найти себя, стать «целым» и в коллективной борьбе героически раскрыть свой творческий потенциал. Участие в этой борьбе позволит отдельному человеку приблизиться к разрешению главной экзистенциальной проблемы – проблемы смерти, поскольку утверждение в коллективной памяти человечества открывает индивиду дорогу к бессмертию.

Примкнув к данному направлению в русском марксизме, Горький в «Исповеди» стал настаивать на имманентности бога народу, решительно отвергая трансцендентность божества. Словами странника Иегудиила он так объясняет свое понимание бога: «– Кто бог, творяя чудеса? – Не бессилием людей создан бог,

---

<sup>1</sup> Луначарский А. В. Мещанство и индивидуализм // Очерки философии коллективизма. СПб., 1909. С. 241.



нет, но – от избытка сил. И не вне нас живет он, брате, но – внутри!.. Богостроитель – это суть народушко!»<sup>1</sup>. Крупнейший теоретик богостроительства Луначарский в рецензии на данное произведение Горького, с восторгом им принятое, вынужден был сделать одно замечание: бога, которого хотят богостроители реальные и литературные (герои повести Михаил, Иегудиил, Матвей), еще не было и нет, он еще только должен родиться и будет «властью коллективной, разумной воли»<sup>2</sup>.

В произведениях и статьях 1906–1911 гг. Горький пытается осуществить сакрализацию народа. Вряд ли можно выразиться яснее, чем «богостроитель – суть народушко». Следует заметить, что обожествление народа не было чем-то абсолютно новым для России, оно было распространено и в XIX в. – в той или иной степени у Ф. М. Достоевского, Л. Н. Толстого, среди народничества (как крайняя степень идеализации крестьянской общины). Однако у Горького сакрализация народа имеет ряд принципиальных особенностей.

Достоевский проводил сакрализацию народа по этническому признаку, подчеркивая уникальность и мессианизм именно русского, а не какого-нибудь другого народа. «Единый народ-богососец – это русский народ, которому даны ключи жизни и нового слова и который грядет обновить и спасти мир», – говорит Шатов в романе «Бесы». Эта же мысль проводится Достоевским и в «Дневнике писателя». Для Горького этнический фактор мало важен: народ сакрализуется не как этнос с уникальными чертами, а как общность угнетенных.

Другим важным отличием является отношение к крестьянству, позволяющее конкретизировать понятие общности угнетенных. В этом вопросе Горький решительно расходился с народниками и близкими по духу к народничеству мыслителями, включая известнейших литераторов XIX в. – от И. С. Тургенева до Н. А. Некрасова и Л. Н. Толстого. По мнению Н. А. Бердяева, идеализация, вплоть до обожествления, крестьянства, или «русского мужика», с имманентно присущим ему чувством общности, объединяла всю социально-философскую мысль России

---

<sup>1</sup> Горький М. Исповедь // Горький М. Соч.: в 16 т. Т. 5. М., 1979. С. 130–131.

<sup>2</sup> Луначарский А.В. Двадцать третий сборник «Знания»// Максим Горький: pro et contra. Личность и творчество Максима Горького в оценке русских мыслителей и исследователей, 1890–1910-е гг. СПб., 1997. С. 794.

1850–1880-х гг. Различаясь в оценке существовавшего тогда общественно-политического строя как консерваторы (славянофилы, Достоевский), либералы (Тургенев), социалисты (А. И. Герцен), русские философы сходились в любви к крестьянской общине и возлагали на нее важнейшую роль в развитии общества – либо гаранта социальной стабильности, либо субъекта революционных перемен. Подобные воззрения оставались распространенными и в начале XX в., успешно конкурируя с появившимся в России в середине 1880-х гг. марксизмом. Только на левом политическом фланге русской интеллигенции популярность партии социалистов-революционеров, во многом продолжавшей традицию народничества, не уступала, а превосходила популярность социал-демократии вплоть до 1917 г.

Примкнувший в 1900-е гг. к социал-демократии Горький осуществляет сакрализацию народа по-новому – в соответствии с марксистским каноном: «богостроитель-народушко» – это не так давно появившийся в России класс промышленных рабочих плюс угнетенные из среды социальных аутсайдеров и отверженных – босяки, бродяги и т. д. Именно такие представители «народа» становятся в 1900-е гг. героями таких произведений Горького, как пьеса «На дне», повесть «Трое» и «Исповедь». Однако теперь их спасение определяется готовностью признать правду пролетариата и присоединиться к нему. Неслучайно странник Иона-Иегудиил, типологически схожий с проповедовавшим в ночлежке старцем Лукой из пьесы «На дне», пришел из города, с Исетовской фабрики, представляющей собой в «Исповеди» колыбель нового, богостроительского учения.

Именно пролетариат – класс коллективных производителей – Горький видел носителем новой и единственно живой религиозной истины. Религия крестьянства, если она и существует, то, по его мнению, является устаревшей и реакционной. К новому религиозному творчеству крестьянство – в представлении Горького, класс темных и жестоких индивидуальных «хозяичиков» – попросту неспособно. Зато способен к такому творчеству пролетариат. В мае 1908 г., вскоре после окончания работы над «Исповедью», Горький писал Г. А. Алексинскому: «Мне кажется, что социализм должен переродиться в культ, что его основной стержень – сознание человеком своей связи с массой – окрепнет лишь тогда, когда избыток опыта жизненного, излишек

доказательств в пользу исторической, логической необходимости осуществления социализма, когда этот избыток образует жизнерадостное, активное чувство родства всех и каждого со всеми... Подобное чувство возможно лишь в среде пролетариата и невозможно в других классах, ибо они сойти с почвы индивидуализма – самозащиты в узком, личном смысле слова – не могут»<sup>1</sup>.

В этой связи крайне неубедительно выглядят попытки некоторых современных исследователей представить богостроительство Горького как поиск «обновления страны путем единения рабочих и крестьян»<sup>2</sup> или в соответствии с внеклассовым подходом, вплоть до противопоставления его «богостроительских» произведений взглядам Луначарского и Богданова<sup>3</sup>. Горький не отказывался от классовых позиций, крестьянство же считал реакционным классом и испытывал перед ним нескрываемый страх<sup>4</sup>. «Единение» с крестьянством было, как он считал, невозможным и губительным для будущего страны. В этом он радикально расходился с другими писателями-революционерами, воспевавшими религиозность как выражение вершин революционного духа народа, но делавших ставку как раз на крестьян, проникнутых эсхатологическими чаяниями «Светлого града». Например, он расходился с поэтом Н. А. Клюевым, а также с П. И. Карповым, который в романе «Пламень» с огромной силой и поэтичностью раскрыл религиозно-мистическое содержание восстания крестьянских масс. Словно предвкушая развязку конфликта между «фабричными» и «мужиками», вылившуюся в 1930-е гг. в расправу с союзниками и «попутчиками» революции из среды русского религиозного сектантства, радикального раскола и народнической интеллигенции, Карпов передает беседу лидера «пламенников» Крутогорова и рабочих с фабрики Геденова:

«– Вы – предатели свободы... Поймите, меднолобые! Свобода – Дух. Как цветы к солнцу, стремимся мы к Свободе – Веч-

---

<sup>1</sup> Цит. по: *Никитин Е.Н.* Маленький человек и большая идея // Мир непознанного. 1994. № 14. С. 20.

<sup>2</sup> *Спиридонова Л.А.* М. Горький: диалог с историей. М., 1994. С. 47.

<sup>3</sup> См.: *Зобнин Ю.В.* По ту сторону истины (случай Горького) // Максим Горький: pro et contra. С. 31–32.

<sup>4</sup> См.: *Горький М.* Две души // Максим Горький: pro et contra. С. 91–102.

ности – Духу... Но вы в Него не верите... А в медяки – верите?.. И в вождей верите?.. Вы из ничтожества делаете себе богов... Опомнитесь!.. Потому-то, что мы в тлене, – нас и полонили двуногие звери... Вперед же, к Свободе – к Вечности!.. Ведь нам по пути с вами?!

– Не-ту духа!.. – гаркали фабричные. – Дал-лой!.. Какая там, к черту, вечность?..

– Вы против Духа, но за богов-вождей, мы – против богов-вождей, но за единого Духа – Вечность! – вскричал Крутого-ров»<sup>1</sup>.

Совсем иначе представляли себе ситуацию марксисты-богостроители. Помимо мобилизующей и организующей на борьбу функции, теоретики богостроительства видели в своем учении также функцию сдерживающую – предохраняющую культурное наследие человечества от катастрофы, вытекающей из «бунта бессмысленного и беспощадного», характерного для крестьянской страны. В конце 1907 г. Луначарский писал Горькому: «Если революционерам не удастся сдержать размах энергии восставших масс и ввести ее в русло, то произойдут ужасающие вещи... Только мы можем предохранить Россию от грядущего истинного безумия... По крайней мере с 3000000 душ пролетариев мы должны открыто слиться». Горький, разделяя опасения Луначарского, отвечал: «Мысль ваша о революционерах, как о мосте, единственно способном соединить культуру с народными массами, и о сдерживающей роли революционера – мысль родная и близкая мне, она меня давно тревожит»<sup>2</sup>.

Несмотря на значительный интерес к раннему христианству и еретической религиозности Средних веков как основе для революционных движений прошлого, исследуемых Луначарским в работе «Религия и социализм», будущий нарком просвещения считает крестьянскую революцию по типу восстания анабаптистов в Германии XVI в. «самой бесполезной», а тип революционера-анархиста, воплощенный в герое пьесы Л. Андреева «Савва» и названный Луначарским «родным братом апокалиптически

---

<sup>1</sup> Карпов П.И. Пламень // Карпов П.И. Пламень; Русский ковчег; Из глубины: Книга стихотворений: Отрывки воспоминаний. М., 1991. С. 67.

<sup>2</sup> Цит. по: Никитин Е.Н. «Исповедь» М. Горького: новое прочтение. М., 2000. С. 63.

мечтающего христианина революционера», крайне вредным<sup>1</sup>. Эта же опасность, по мнению теоретиков богостроительства, грозит России, преимущественно крестьянской стране, в начале XX в. Лишь пролетариат может ввести в нужное русло стихийное движение масс и таким образом предотвратить возможную катастрофу. Для этого необходима новая религия – богостроительство. Еще раз укажем во избежание непонимания на неуместность трактовки богостроительства как «единения рабочих и крестьян»: в учении Луначарского и Горького такого единения нет, а есть сила, ведущая вперед, и есть сила, тянущая назад. Богостроительство помогает первой вырваться вперед и препятствует второй в ее бессмысленном анархическом бунтарстве, но не объединяет их. Горький оставался последовательным в своих взглядах и на практике, в суровые годы Гражданской войны спасая культурное наследие страны от разрушения и разграбления, а также помогая не умереть с голоду творческой интеллигенции.

Понять продуктивную роль богостроительства в разрешении противоречий между городом и деревней, между пролетариатом и крестьянством позволяет разработанная Э. Блохом теория социальной неодновременности. Блох применял ее для анализа сознания немецких крестьян и служащих первой трети XX в., считая, что особенности именно этих социальных слоев во многом определили победу нацизма<sup>2</sup>. Россия начала XX в. даже в большей степени, чем Германия, являлась страной классической неодновременности. Пролетариат, крестьянство и интеллектуалы жили, по сути, в разное социальное время. Тогдашнее крестьянство лишь внешним образом находилось в настоящем, а по сути жило прошлым, которое активно вмешивалось в современную жизнь, в том числе через бунт.

Крестьяне в русской деревне начала XX в. жили почти так же, как их предки. Они занимались традиционным сельским трудом. Средства производства у них по-прежнему были ручными. Да, присутствовала социальная дифференциация на богатых и бедных, увеличивавшаяся по мере разложения крестьянской общины и развития капитализма на селе, но сохранялись и всех объединяли старые производственные уклады, обычаи, жизнь по

---

<sup>1</sup> Луначарский А.В. Религия и социализм. Т. 2. СПб., 1911. С. 159.

<sup>2</sup> См.: Вершинин С.Е. Жизнь – это надежда. Введение в философию Эрнста Блоха. Екатеринбург, 2001. С. 80–84.

сельскохозяйственному календарю. В отличие от пролетариата, среди крестьянства культивировались чувство собственности (пусть и совсем небольшой) и сопутствующий ему индивидуализм.

Блох в соответствии с марксистской традицией, к которой он принадлежал, признавал существование в обществе объективных и субъективных противоречий. Но каждый из этих типов противоречий, по его мнению, разделяется надвое в отношении одновременности/неодновременности. Таким образом, существуют: 1) объективно одновременное противоречие (между коллективным характером производительных сил и частным характером присвоения результатов их труда); 2) субъективно одновременное противоречие (наличие или отсутствие должного типа сознания у субъекта социальных преобразований); 3) объективно неодновременное противоречие (между современными (индустриальными) и традиционными (ручными, индивидуальными) формами производства); 4) субъективно неодновременное противоречие (глухое неприятие настоящего, конфликт неосуществившихся желаний).

Субъективно неодновременное противоречие активизирует и придает силу объективному, и так они совпадают. Неодновременные и одновременные противоречия не сосуществуют нейтрально, а влияют и обуславливают друг друга. Неодновременные противоречия дополняют одновременные, принося в него либо побуждающую негативность (например, восстание крестьянского адата против современной городской жизни), либо позитивность целостности, радости, неотчужденности.

Блох указывал на активное использование неодновременных противоречий в фашистской пропаганде и в качестве противодействия им предлагал по-новому осмыслить понятия и образы Родины, Долга, Матери, Спасителя, Почвы, казавшиеся марксистам архаичными и ненужными. Важно отметить, что эти понятия и образы Блох связывал со способностью человека к предвосхищению событий, с надеждой как позитивной утопической функцией его сознания, влияющей на исторический процесс и социальную жизнь. Само развитие и общественный прогресс предстают у Блоха во многом как функция утопического. Указанным выше понятиям, по мнению немецкого философа, присуща незавершенность, хоронить их в прошлом неверно, их место – в бу-

душем, к которому необходимо активно стремиться. Например, Родине пространства (именно к ней апеллируют фашисты, говоря про «кровь и почву») Блох противопоставляет предвосхищающую, но «еще-не-осознанную» Родину времени, где преодолевается отчуждение человека, разрешается конфликт между его существованием и сущностью. В «Принципе надежды» Блох пишет о такой Родине как о месте, «о котором все мечтали в детстве, и где еще никто не был»<sup>1</sup>.

С помощью этого подхода интересно взглянуть на отечественных богостроителей: по сути, на три десятилетия раньше они, воскрешая понятие и образ бога, занимались тем же самым. Идеал бога, предвосхищенный Горьким и Луначарским, как мы помним, принадлежит будущему, в прошлом и настоящем он существует как «незавершенный» – о нем все думают и мечтают, но его никто не знает. Этот бог русских марксистов-еретиков есть пример конкретно-утопического мышления, по Эрнсту Блоху – предвосхищающего мышления, отказывающегося от готовых и застывших проектов будущего и скорее указывающего направление движения, связанное с достижением издавна лелеемого в народных мечтах и религии действительно нового, полагаясь при этом на историческую инициативу и ответственность самого человека. «Строительство» бога, в понимании Горького и Луначарского, обнаруживает явное соответствие заветному «движению на Родину», описанному в сочинении Блоха.

---

<sup>1</sup> Блох Э. Принцип Надежды (отрывок) // Утопия и утопическое мышление: антология зарубежной литературы. М., 1991. С. 51.

*Станислав Гусев*

## ВТОРОЕ НЕБО



Станислав Сергеевич Гусев – профессор Санкт-Петербургской кафедры философии Российской Академии наук и кафедры онтологии и теории познания С.-Петербургского государственного университета. Свои философские идеи он выразил в книгах «Наука и метафора» (Л., 1984), «Проблема понимания в философии» (Л., 1985), «Смысл возможного» (СПб., 2002). Особый интерес представляет художественное творчество Станислава Сергеевича.

Им опубликованы два сборника стихотворений и фантастические повести «Этот единственный мир» (изданные под псевдонимом Юрий Стас). Ниже публикуются стихи из его последнего сборника «Второе небо» (СПб., 2014).

На близком небе – ночь, а за горою  
Набух рассвет, как мартовский ручей.  
Там небо открывается второе,  
Угаданное в сотне мелочей.  
Да будет свет прозрачнее и выше  
Всех предсказаний, всех надежд моих.  
Я даже ночью только звезды вижу  
Без темноты, разъединившей их.  
И силой света связан я с приливом,



Волна потянет за собой к Луне...  
Высокое искусство – быть счастливым,  
Как небо, вдруг откроется во мне.

\*\*\*

Гул телеграфных проводов  
Ночной преобразует воздух.  
Иных миров неясный зов  
Соединит слова и звезды.  
Я на какой-то миг пойму,  
Как жить внутри чужого крика,  
Когда то радостно, то дико  
Звезда зовет звезду сквозь тьму.  
И сам я – в чем-то горле звук,  
Слог слова, языка опора,  
А звездных многоточий круг –  
Знак длящегося разговора,  
В котором, память пробудив  
И осознав судьбу такую,  
Вселенная, как древний миф,  
Сама себе себя толкует.

### СЕГОДНЯ

Жить в промежутке миров,  
Не ощущая основы,  
И, задыхаясь от слов,  
Бредить молчанием снова.  
Чтоб все равно перевернуть  
Смутных пророков намеки.  
Не различить, не понять:  
Вышли привычные строки.

Бабочками о стекло  
Бьемся без давнего пыла...  
Старое небо прошло,  
Новое не наступило.

\*\*\*

Распахну окно – Луну  
Во вселенскую тишину  
И увижу, что связь миров –  
Это тени застывших слов.  
Галактический горький газ –  
Он из наших случайных фраз.  
И покажется: загляну  
Не за слово, а за Луну.  
Но на той стороне Луны  
Все слова уже не нужны.

\*\*\*

Немые облака – лишь очертанья звука,  
Но проступают в них грядущие слова:  
Там первая любовь, там первая разлука –  
То, что я мог тогда угадывать едва.  
Лишь после узнавал прозреньям этим цену.  
Моря и города собой соединив,  
Я начал понимать: не хватит жизни целой,  
Чтоб словом повязать тот облачный разлив.  
И все же, сохранив небесное касанье,  
Наперекор всему дарила мне судьба  
Уменье различать вдруг радость узнаванья  
В сегодняшнем себе вчерашнего себя.

\*\*\*

*Н. Аришиной*

Вылепить словом, выдуть дыханьем  
Контур себя.  
Воспоминаньем  
Станет судьба.  
Но не увидеть тени, летящей  
Телу вослед.  
Кто настоящий? Тех уже нет.  
Воспоминанья мнет, словно глину,  
Круговорот.  
Звуки нахлынут – слово уйдет.  
Буквы теряя, лепит наборщик  
Контур не мой.  
Слово не больше  
Тени ночной.  
Для типографии литература –  
Серый свинец...  
Литера – дура.  
Звук – молодец.

*Б. В. Емельянов*

### ДЕЛО «О ВРЕДНОМ ПРЕПОДАВАНИИ ФИЛОСОФСКИХ НАУК»

Философия как дисциплина преподавания в российских учебных заведениях знает немало примеров, особенно в первой половине XIX в., негативного к себе отношения. Под разными предложениями власти пытались отдельные ее предметы изъять из преподавания, а то и вообще запретить в университетских курсах, подчинить философию религии, запретить и изъять из обращения некоторые учебные книги, уволить неугодных преподавателей<sup>1</sup>. Многие эпизоды этого гонения философии как учебной дисциплины хорошо исследованы, а соответствующие документы опубликованы. Но не все. Предлагаю читателям ознакомиться с архивным делом министерства народного просвещения «О вредном преподавании философских наук»<sup>2</sup>, которое обсуждалось в Главном правлении училищ в течение 1825–1827 гг. Несомненный интерес при этом представляют мнения как тех, кто выступал за запрещение преподавания философии, так и тех, кто ее защищал.

Предыстория этого дела такова. В бытность министром духовных дел и народного просвещения князя А. Н. Голицына (1816–1824) было несколько попыток ограничения преподавания философии. Самым ярким противником философии как учебной дисциплины был М. Л. Магницкий (1778–1844), отметивший свою карьеру постоянным преследованием философии<sup>3</sup>. 18 февраля 1823 г. он

---

<sup>1</sup> См.: *Емельянов Б.В.* «Польза от философии не доказана» // *Емельянов Б.В.* Политические судьбы русской философии. Екатеринбург, 2011. С. 31–60.

<sup>2</sup> Оригинальное название дела – «По предложению г. министра народного просвещения о вредном преподавании философских наук» (ГА РФ. Ф. 732, оп. 2. 1825–1827, ед. хр. 224).

<sup>3</sup> См.: *Емельянов Б.В.* Геростратовы подвиги Магницкого. Первые опыты

направил министру А. Н. Голицыну записку «Об отмене преподавания философии», в которой напоминал, что уже неоднократно предлагал министерству исключить «вредоносные» науки из числа дисциплин университетского преподавания: «Ныне уведомился я из публичных известий, что в Парижском университете запрещено преподавание не только философии, но и истории новейшей последних времен, сей школы возмущений и неистовств, ибо она только картина практической философии, образчик того ада, который падший разум человеческий, не плененный в веру, распространить в Европе может. Ваше сиятельство из разных дел, представлений, прений в присутствии Ваших бывших, и особенно из публичных экзаменов, удостовериться без сомнения изволили, что нет никакого способа преподавать философию не только согласно с учением веры, ни же безвредно для него. И так ныне, когда по собственному многих лет опыту и убеждению, все члены Главного училищ правления в том твердо уверены, а одно из просвещенных государств разделило сие с ним уверение, уже запретило преподавать философию вовсе нерешительно, я по совести почитаю долгом испрашивать, чтобы у нас повсеместно прекращено было преподавание философии, как умозрительной, так нравственной, и губительной отрасли сей последней права естественного»<sup>1</sup>.

Спустя три месяца, 9 мая 1823 г., он посылает министру еще одно представление – «Об открытии связи философии с иллюминатством», в котором, пугая министра грозящей революцией, писал: «Прошло уже то время (то есть три года тому назад), когда рассматривали мы учения сии как вредные только теории вольнодумствующих профессоров, с тех пор бунтующие войска опрокинули уже несколько тронов, а ныне три государства разрушительные начала сии проповедают, и одно из них, глава сего *адского союза*, противопоставленного врагом *Союзу священному*, среди своего парламента объявило торжественно, что оно признает, *что власть державная получает свое начало от народа*. – Ежели справедливо устрасил нас в свое время нечестивый догмат сей Марата в книге профессора Куницына, то неужели не страшен он в устах Канинга, по слову которого могут двинуться многочисленные войска и на всех морях благоденствующие флоты Англии на под-

---

запрещения философии в России // Известия Уральского федерального университета. Сер. 3: Общественные науки. 2014. Вып. 2. С. 109–119.

<sup>1</sup> ГА РФ. Ф. 735, оп. 10. 1825–1826. Ед. хр. 16, л. 2–3.

крепление сего правила? И так врагу Божию три года только нужно было, чтобы довести дело свое от кафедры Куницына до потрясений Неаполя, Турина, Мадрида, Лиссабона и до сей торжественной исповеди Английского парламента. От одной строки профессора до 200 т. штыков и ста линейных кораблей – до обливаемых кровью государств»<sup>1</sup>.

Наконец, обнаружив в «С.-Петербургских ведомостях» от 12 декабря 1822 г. (№ 99) заметку о запрещении преподавания философии в Парижском университете, Магницкий написал еще одну «Записку члена Главного правления училищ действительного статского советника Магницкого о философии 14 июня 1823 г.». В ней он замечает: «Дело состоит в том: как поставить предел преподаванию наук философских, политических и исторических в вредном смысле, без потрясений, без огласки и, сколько можно, согласнее с тем, что установлено уже в других государствах: то есть как сделать полезное дело без шума бесполезного»<sup>2</sup>. С этой целью он предлагает осуществить следующие меры: избрать благонадежных лиц в места публичного воспитания; определить директоров во все университеты; удалить из ученого ведомства всех вольнодумствующих профессоров; от преподавателей требовать конспекты наук, проверять их и утверждать; переделать в течение года курсы философии, удалив из них «разрушительные начала», введенные французскими и немецкими философами<sup>3</sup>.

Министр духовных дел и народного просвещения князь Голицын в том же году поручил члену Главного Правления училищ графу И. С. Лавалю ознакомиться с состоянием преподавания философии в Парижском университете, составить мнение по докладным Магницкого. Однако довести это дело до конца князь Голицын не успел. 15 мая 1824 г. министром народного просвещения был назначен адмирал А. С. Шишков. В записке-представлении царю он писал: «Нравственный разврат, под названием духа времени, долго рос и усиливался. Юноши, воспитанные в нем, возмужали, и весьма многие больше или меньше впали в сие заблуждение, подкрепляемое неопытностью и самолюбованием. Сие ослепление под самыми священнейшими именами благочестия и человеколюбия умело вползает в невинные сердца и заражать их ядом своим. Министерство просвещения, не знаю по каким при-

---

<sup>1</sup> Там же. Л. 4-7.

<sup>2</sup> Там же. Л. 55.

<sup>3</sup> Там же. Л. 60.

чинам, но явно и очевидно, допускало долгое время расти этому злу и, мало сказать, попускало, но оказывало тому всякое покровительство и одобрение»<sup>1</sup>.

В январе 1825 г. новый министр доложил царю, что в министерстве существует дело «О вредном преподавании философских наук». Тот приказал рассмотреть его в Главном управлении училищ. Докладные Магницкого и мнение Лавалея были отпечатаны в типографии и розданы по списку всем членам правления с просьбой написать собственное мнение по этому вопросу. Поскольку дело было секретным, печатные экземпляры мнений Магницкого необходимо было вернуть.

Свои «мнения» прислали все члены правления. Каждый из них по-своему оценил предложение Магницкого запретить преподавание философии. Первым в деле значитесь «мнение» попечителя Дерптского учебного округа графа Карла Ливена<sup>2</sup>. По его мнению, «одни только действительно ученые могут дать основательный и удовлетворительный ответ на такой вопрос, надежное о таком предмете заключение, какового должно желать, когда дело идет о надобности или ненадобности, о вреде или безвредности такой науки, которая столькими была признаваема ученейшими людьми всех образованных народов за основание всякого глубокого учения, так сказать, за преддверие к оному»<sup>3</sup>. В истории философии не нашелся ни один «проницательный ум», который бы подобно «нынешнему обличителю сей науки» Магницкому предложил, чтобы «сия смертоносная чаша исторгнута была из рук человеческих». Наоборот, многие деятели церкви, науки, государства порой ценой жизни утверждали значение философии. Проанализировав нападки Магницкого на философию, К. Ливен утверждал, что его «неосновательные мысли... сильно понуждают сомневаться в неосибочности его изречений, доказывая достаточно, что таковому путеводителю нельзя смело верить» (л. 90). Записки графа Лавалея, изучавшего опыт преподавания философии во Франции, собственный опыт управления Дерптским учебным округом убедили Ливена, что преподавание философии должно

---

<sup>1</sup> Записки, мнения и переписка адмирала А. С. Шишкова: в 2 т. Т. 1. Берлин, 1870. С. 2.

<sup>2</sup> Карл-Христофор фон Ливен (1767–1844) – генерал от инфантерии, попечитель Дерптского учебного округа (1817–1828), министр народного просвещения (1828–1833), почетный академик Российской академии наук (1826).

<sup>3</sup> ГА РФ. Ф. 732. Оп. 2. 1825-1827. Ед. хр. 224. Л. 89. В дальнейшем листы дела обозначаются в тексте.

быть сохранено, а существующие в этой области недостатки устранены: «Неоспоримо право и даже долг правительства устранить вредные злоупотребления и искоренить их. Достаточно благодарности и похвалы, где сие производится с мудрою осторожностью, дабы, вырывая плевелы, вместе с тем не вырвать и пшеницу. Представить же для сего собственные предположения я чувствую себя слишком слабым, однако ж не останавливаюсь предложить Главному правлению училищ мое о том заключение и повергнуть на благо употребление оногo. По моему мнению, надлежало бы наперед определить границы философии, которая необходимо должна быть преподаваема в университетах, яко преддверие и руководство к глубокомыслию, для основательнейшего и успешнейшего изучения наук. Сие определение границ не может быть сделано никем иным, кроме самих ученых, почему должно было истребовать о том их мнение, на доказательствах основанное. Вместе с сим надлежало бы показать предметы, в которых должны производиться философские умственные упражнения. Потом должно профессорам поручить составить ручные о том книги и представить начальству, которое, узнав дух оных, могло бы сей труд принять, поправить или вовсе отринуть» (Л. 91–92).

Противоположную позицию занимал другой член комитета – вице-адмирал Г. Сарычев<sup>1</sup>, который писал: «Как возникли некоторые сомнения, что в философские науки по новейшим системам вкрались многие лжеучения, противные откровению и учению православной христианской веры, в особенности же в системы Канта и Шеллинга, и ежели где в училищах по оным учат и ныне философии относительно нравственных и политических наук, то, по моему мнению, оное учение должно остановить» (Л. 99). После чего, согласно Сарычеву, должны были быть истребованы книги и записки, по которым преподаются философские дисциплины, из них выбраны «самые лучшие, согласные с учением православным нашей веры», и, «чтоб не остановить учение философии, велеть преподавать» по ним впредь, пока не будут созданы новые курсы философских наук. При этом обучение философии должно было быть единообразным во всех университетах и строго должно было наблюдаться попечителями и директорами университетов.

---

<sup>1</sup> Гавриил Андреевич Сарычев (1763–1831) – полярный исследователь, гидрограф, контр-адмирал (1803), почетный член Петербургской академии наук (1809).



Обстоятельно, с анализом места и роли философии в развитии знаний вообще, изложил свое мнение попечитель Харьковского учебного округа А. Перовский<sup>1</sup>, прямо заявивший: «Я не нахожу достаточных причин к исключению науки сей из учебных заведений» (Л. 102). Он считал, что в философии, как и в других науках, нередки случаи, когда имеют место неверные и даже «зловредные» толкования тех или иных понятий. Это не принял во внимание Магницкий, предложив удалить философию из университетских курсов. Если мы поступим так же, «если мы позволим себе смешивать самые науки с заблуждениями, которые или не приметно вкрались в преподавание оных, или злоумышленными людьми нарочно посеяны, то полезнейшие и необходимейшие познания должно будет изгнать из университетов – и тогда грубое невежество заступит у нас место просвещению» (Л. 102). И далее он писал: «Такое запрещение имело бы неминуемым последствием распространение тех опасных правил, от которых желает он (Магницкий) предохранить юношество. Если бы можно было окружить отечество наше китайскою стеною, которая отделила бы от остального мира, если бы потом можно было бы в пределы России перенести испанскую инквизицию 16 столетия и поручить ей совершенное истребление всего того, что о философии когда-либо написано, то и тогда не достигли бы мы цели, г. попечителем предлагаемой. Сии строгие меры произвели бы только сильнейшее в неопытных умах стремление к познанию запрещенного: пагубные правила Вольтеров, Шеллингов и проч. преподавались бы изуточно, и молодые люди, лишенные в сем темном лабиринте человеческих заблуждений наставников и путеводителей, неминуемо погрузились бы в бездну безверия и безначалия» (Л. 103).

Нужно поступить по примеру Австрии, считал Перовский, а именно: не запрещать преподавание философии, а бдительно следить за «наставниками, обязанными строго придерживаться книг и концептов, начальством рассмотренных и одобренных» (Л. 103).

Свое мнение в защиту философии высказал известный мореплаватель И. Ф. Крузенштерн<sup>2</sup>, заявив: «Я полагаю, что учение фи-

---

<sup>1</sup> Алексей Алексеевич Перовский (1787–1836) – доктор философии и словесных наук (1807), член Общества истории и древностей российских, попечитель Харьковского учебного округа (1825–1830).

<sup>2</sup> Иван Федорович Крузенштерн (1770–1846) – адмирал (1842), почетный член Петербургской академии наук (1802), Лондонского королевского общества. См.: *Емельянов Б.В.* «Мнения» И. Ф. Крузенштерна в защиту философии // Ученые записки Тартуского университета. 1983. Вып. 653. С. 129–138.

лософии есть не что иное, как благотворное руководство к должному употреблению дарованного нам от Бога разума на размышление и правильное заключение о предметах, нас окружающих, так и на очищение и усовершенствование понятий наших по всем ветвям человеческих знаний. Наука, имеющая столь благодетельную цель, не только не может почесться вредною, но, напротив того, есть необходимая для человека, который соответственно высокому его предназначению обязан всегда стремиться к вящему нравственному образованию и усовершенствованию своему» (Л. 108).

Проанализировав заявление Магницкого, Крузенштерн пришел к выводу: «Из всего сказанного заключаю я, что предполагаемое попечителем Казанского учебного округа безусловно повсюду прекращение преподавания философских наук никак не совместимо с основательным исполнением цели своей – образования юношества и что, следовательно, несообразное сие предположение принято быть не может» (Л. 11).

Еще один выдающийся деятель русской культуры – Иван Матвеевич Муравьев-Апостол<sup>1</sup> – принял участие в обсуждении судеб философии в России. В восьми параграфах своего «мнения» он по своему представил значение философии для образования юношества и высказался относительно возможности ее преподавания в российских университетах. Суть их с некоторыми сокращениями такова:

«§1. Как во всех образованных землях законодатели усмотрели, что нет никакой возможности воспретить рассуждения о предметах, на которые мысли человеческие обращаются беспрестанно и, так сказать, невольно, то нигде и никто не помышлял вовсе запрещать учение философии в университетах и гимназиях, а довольствовались единственно тем, чтобы давать сему учению такое направление, которое бы ручалось за пользу и безопасность оною. Поистине я говорю за пользу, ибо противу филозофизма, т. е. злоупотребления философии, нет лучшей защиты, как здравая философия, пред которой, как дым, исчезают все начала, противные спокойствию государств и святости религии.

§2. Так как заблуждение ума человеческого доказывает только слабость нашу, но само употребление ума не отвергает, так точно и злоупотребление философии не доказывает, чтобы употребле-

---

<sup>1</sup> Иван Матвеевич Муравьев-Апостол (1770–1851) – дипломат, сенатор (1824), академик (1811), отец трех декабристов, один из которых без казнен.

ние оной было бесполезно: напротив того, здравая философия есть надежный оплот против нападений лжемудрия.

§3. Право естественное, дарованное божественным законодателем, как и философия, не свободно от злоупотреблений. Чтобы их избежать, его можно присвокупить в преподавании под видом *вступления* и под заглавием *философии права*, в таком точно смысле, в котором говорится *философия истории, философия ботаники* и проч.

§4. По сим соображениям я полагаю, что Главное училищ правление должно ограничить себя *направлением* преподавания философских наук вообще и *направлением* курсов философии в особенности.

§5. В ограничении курса я не вижу никакой пользы, вред ни в количестве, а в качестве, и в бо уроков можно наделать зла более, нежели в боо.

§6. В мерах, предполагаемых относительно к программам, я также не вижу большой пользы; программа сама по себе есть скелет, которому профессор на кафедре дает бытие и вид, следственно, все зависит от толкования, а от программы ничего.

§7. Итак, мнение мое состоит в том, что мы должны наблюдать над образом преподавания философских наук, а не останавливать их, и наблюдение наше должно быть отеческое, а не полицейское, ибо сие последнее в науках никогда ничего доброго не производило.

§8. Насчет нынешней немецкой философии я весьма согласуш, что она нам неприлична. Кантова темна, последователей его Фихте и Шеллинга с великим трудом понятна, а в переводе у нас на русский язык становится иногда такую трансцендентальную галиматьею, которая равняться может только с сганарелловыми доказательствами в Мольере... Ежели немецкая школа ведет к фатализму, то французская прямо к материализму, и я не знаю, что из двух хуже, а что до меня касается, то если бы я нашел принужденным непременно избрать одну из сих двух школ, то, не колеблясь нимало, предпочел бы немецкую (Л. 113–117).

Самое короткое «мнение» представил член Комитета Н. И. Фус<sup>1</sup>. В нем он, перечислив области философского знания,

---

<sup>1</sup> Николай Иванович Фус (1755–1829) – академик и секретарь Академии наук, член Берлинской, Стокгольмской, Мюнхенской, Бостонской, Подуанской и Туринской академий. Почетный профессор Московского, Харьковского, Виленского университетов.

утверждал, что они «полезны и что одно токмо неосторожное преподавание оных может соделать их подозрительными чрез введение в учение той или другой из многочисленных новейших систем немецких философов, между собою не согласных ни в существе самой системы, ни в терминологии, ими принятой, и по сему, к собственному их предосуждению, часто не вразумительных даже ревностнейшим их приверженцами и поклонникам. При таком убеждении я не могу приступить к мнению о необходимости запрещения в наших университетах и других высших учебных заведениях философских курсов, но я согласен с мнением о приличности надежных мер для предохранения сих курсов от вредных учений» (Л. 119).

Аналогичное «мнение» высказал и М. П. Штер<sup>1</sup>, утверждавший, что «благоразумное преподавание» философии «может способствовать к благу святой церкви и отечества» (Л. 122). Поэтому лучше «переменить образ преподавания философии и оставить начала вредной новейшей философии, нежели совершенно прекратить преподавание оной. История философии как древней, так и новейшей может быть преподаваема также с пользою» (Л. 126). Для преподавания должны быть подготовлены новые, исправленные курсы, обеспечен контроль за их чтением. Когда эти условия «будут исполняемы в точности, то преподавание философских наук соделается не только безвредным для православной церкви и нашей монархии, но даже и благотворным» (Л. 132).

Свое «мнение» о возможности преподавания философии в российских университетах член Комитета Е. Карнеев<sup>2</sup> построил на утверждении об облагораживающей связи философии с религией. По его мнению, до XVII в. философия «поелику возможно очищалась и просвещалась светом веры, хотя и не без примеси платонизма и других языческих мудрований. С XVII в. ученые вздумали отделить философию от веры и откровения, признали науку сию *самостоятельною* и возмечтали найти истину силами одного разума. Отсюда проистекли многообразные системы философии, одна другой нелепейшие и отважнейшие, так что чем более ученые утверждали самостоятельность сей науки или независимость ее от веры, тем больше впадали в заблуждение и к стыду своему

---

<sup>1</sup> Матвей Петрович Штер (1776–1847) – тайный советник, почетный опекун Императорского воспитательного дома.

<sup>2</sup> Егор Васильевич Карнеев (1773–1848) – сенатор, генерал-лейтенант Корпуса горных инженеров, директор Горного кадетского корпуса.

перепутали все понятия о вещах хуже самих язычников. Наконец, критицизм Канта, Фихте и Шеллинга укоренил вольнодумство и совершенно обезобразил философию, которая, впрочем, во все времена была наука весьма полезная, повсюду принятая, не исключая даже духовных училищ, и служила светильником к образованию ума и сердца, руководствуя, между прочим, людей к правильнейшему понятию истин религии» (Л. 133–134). Итак, если «философия, согласующаяся с священным писанием, не только не противна вере, но составляет наше сокровище», то она должна быть оставлена как предмет преподавания в учебных заведениях, но при этом «философия должна быть руководима духом христианской религии... Правило сие должно принято быть за непреложное условие по всем предметам учебной части. Наималейшее отступление от оного терпимо быть не может» (Л. 135). Здравомыслие при этом наталкивается на противоречие, которое Е. Карнеев сам и обозначил: «...стеснять высшую ученость непременно какими-либо правилами, в учебных книгах изложенными, преграждать чрез то путь к новым исследованиям и открытиям, не позволять перемен в самой системе преподавания и пр. – сие значило бы то же, что уничтожить все дальнейшие успехи просвещения и развития человеческого ума. Я говорю здесь об университетах и им подобных высших заведениях, которые для того и учреждены, чтобы науки более и более совершенствовались. Для них, кажется, нельзя составлять учебных книг, коими бы они ограничивались. Долг и честь каждого профессора состоит в том, чтобы из всего извлекать лучшее, учреждать преподавание по своему выбору и дополнять свою науку новыми изобретениями. С переменною преподавания переменяется и образ учения. Лишение в сем случае свободы противно цели всякого высшего просвещения» (Л. 136). Под этими словами мог бы подписаться любой прогрессивно мыслящий человек. И тем удивительнее звучали следующие фразы Карнеева: «Но, еще раз повторяю, никакое сочинение и преподавание ни в каком случае не должно противоречить истинам религии. За сие ответственность должны не только сочинители или преподаватели, но и сами университеты» (Л. 136–137). Для этого он предложил «конспекты преподаваемых профессорами наук» проверять, напечатанные учебные книги для проверки присылать в министерство просвещения, а для наблюдения за преподаванием в помощь ректорам назначать «особых чиновников» (Л. 144).

Такие меры «для постоянного и непременно наблюдения за духом публичного воспитания» не нужны, считал член комитета

И. Мартынов<sup>1</sup>. Ссылаясь на мнение графа Лавалля, он предлагал, сохранив преподавание философии, все усилия направить «только против злоупотреблений»: «нужно только брать меры против распространения в училищах ложной философии, равно как и ложных начал всякой науки, а не изгонять наук из училищ. Учение не есть непосредственная причина, вопреки мнению Руссо, злонравия... В наших духовных училищах издавна соглашено учение всех частей философии с богословием, и без всякого вреда для нравственности преподносится в них: логика, метафизика, со своими частями, нравственная философия, политика и естественное право. Следовательно, есть способ преподавать философию не только согласно с учением веры, но и безвредно для нее... Для чего бы не принять и в светских училищах тех же руководств в философских науках, которые употребляются в училищах духовных? Я полагаю, что по философским и политическим наукам должно само правительство дать учебные книги не только в низших, но и в высших училищах, и притом единообразно по всей империи, а не представлять преподавателям избирать оные или читать по своим, не утвержденным от высшего начальства» (Л. 147).

Преподавание философии, особенно в Европе, являет пример «безбожия и безначалия», поэтому «нужно правительству нашему обратить строгое внимание на то, чтобы таковые же плевелы лжеучения под именем философии не были посеваемы в умах и нашего юношества» (Л. 150), считал член Главного правления училищ князь С. Шихматов<sup>2</sup>. Правда, философия имеет и свои достоинства, предлагая ряд «полезных и нужных знаний» в логике и психологии прежде всего. Отсюда он делал вывод: «Науки, под названием философских в наших университетах преподаваемые, не могут быть отменены без изъятия». Изъятие, «очистение» должно касаться тех сторон философии, «из которых происходит смешение понятий и происходит противоречие истинам откровения... а паче в естественной богословии и собственно называемая философская теория и практика подлежат строгому осуждению и не могут никак остаться в числе наук, преподаваемых юношеству, ибо сообщают оному о саимоважнейших вещах понятия ложные и

---

<sup>1</sup> Иван Иванович Мартынов (1771–1833) – директор департамента Министерства народного просвещения (1803–1817), академик Российской академии наук (1807), издатель журналов «Муза», «Северный вестник».

<sup>2</sup> Сергей Александрович Ширинский-Шихматов (1783–1837), иеромонах Аникита (с 1830), член Российской академии наук (1809).

правила вредные» (Л. 151). Проанализировав «самый безвредный» курс философии Баумейстера, Шихматов сделал вывод, что и в нем «преподают правила и толкования, несообразные с разумом и противные истинам веры... Ежели и лучшая оказывается худою, что сказать о худых, каковы суть почти все прочие? Остается после всего вышеописанного заключить, что надлежит, отменив преподавание сих наук, составить для юношества нашего учение о благонаравии христианское, а не философское, т. е. почерпнуть и в порядке изложить все относящиеся к тому наставления из книг богодухновенных Ветхого и Нового завета, удерживая, сколько возможно, даже самые выражения Св. писания, по подобию того, как знаменитая Боссюэтом составлена книга, известная под названием *Священной политики*, которая и в сем предполагаемом труде может служить пособием и руководством» (Л. 152).

Последнее «мнение» принадлежит попечителю Московского учебного округа А. Писареву<sup>1</sup>. Философия, утверждал он, – это «наука нравственная... *итог и проверка* результатов всех высших наук». «И разумею под философией общую теорию наук, основанную на нравственности и имеющую целью в учении своем образование ума и приобретение различных сведений». Ссылаясь на мнение графа Лавалья, он заявлял, что преподавание философии в университетах может быть дозволено «тем только студентам, которые готовятся к выпуску, и в последний их год, который весь следовало бы употребить уже не на что другое, как на систематическое обозрение всего курса их учения в виде частных и публичных испытаний, дабы к учебным таковым результатам, как выше я заметил, приспособить учение и нравственной философии, ограничив курс оной, как говорит граф Лаваль, теснейшими по возможности пределами, что несравненно лучше всякого приостановления или совершенного запрещения» (Л. 156).

В университетах, по мнению Писарева, необходимо собрать все программы лекционных курсов и, «осудив оные судом правды, вывести из того *общие правила философии*, которыми бы и руководствовались профессора на лекциях под строгим надзором попечителей и ректоров» (Л. 157). Наконец, в преподавании политической экономии, естественного права, энциклопедии права, догматического богословия нужно было произвести некоторые изме-

---

<sup>1</sup> Александр Александрович Писарев (1780–1848) – сенатор, попечитель Московского университета (1825–1830), академик Российской академии наук (1809), президент Московского общества испытателей природы.

нения внешнего характера, а «вместо *факультета философского...* следовало бы оный факультет переименовать в *филологический*, оставя в оном те же самые науки, а собственно из наук *теоретической и практической философии* причислить к *факультету богословскому...* Такое распределение, местное и законное, сих новых и *своевольных* наук ограничит оные здравым суждением, закорушует учащихся и обратит на путь истинный многих впрочем достойных, но заблуждающихся учителей» (Л. 158).

Митрополит Киевский Евгений попросил разрешение ознакомиться с печатными экземплярами дела и с копией «мнения» Муравьева-Апостола. Такая возможность ему была предоставлена. После ознакомления с ними митрополит без комментариев материалы в министерство с благодарностью вернул (Л. 161).

На основании мнений членов Главного правления училищ была составлена «Записка по делу о вредном преподавании философских наук», которая была заслушана в общем собрании правления 10 ноября 1826 г. Решение было следующим: «Главное правление училищ по выслушании всех сих мнений единогласно признало, что курс философских наук, очищенный от нелепостей новейших философов, основанный на истинах христианского учения и сообразный с правилами монархического правления необходим в наших высших учебных заведениях. Но как высочайшим повелением учрежден комитет для устройства учебных заведений, обязанность которого состоит, между прочим, в начертании наук, долженствующих преподаваться в училищах, то приказали: составить из всего дела обстоятельную записку с изложением общего мнения правления препроводить в сей комитет для соображения при составлении устава для университетов. А как дело сие рассматривалось по высочайшему повелению, то предоставить г. министру народного просвещения донести его императорскому величеству о заключении главного правления училищ» (Л. 176).

В мае 1827 г. министр просвещения А. С. Шишков доложил об этом решении Николаю I, который согласился с ним, приказав рассмотреть это решение во вновь созданном Комитете для устройства учебных заведений. На этом дело «О вредном преподавании философских наук» было прекращено. Философия, как учебная дисциплина, в этот раз в университетах была сохранена.



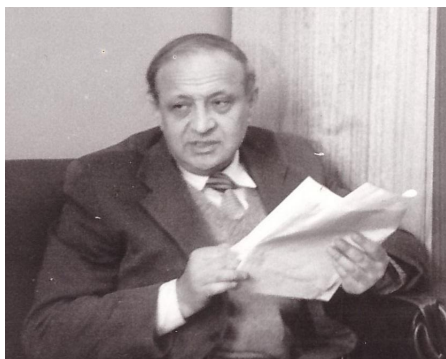
## ВЫДАЮЩИЕСЯ КОЛЛЕГИ

---

*Л. Г. Тоноян*

### ВОСПОМИНАНИЯ ОБ И. Н. БРОДСКОМ

*К 90-летию со дня рождения*



Иосиф Нусимович Бродский родился в г. Харькове 19 ноября 1924 г. в семье врачей. В 1948 г. он окончил философский факультет Ленинградского университета, а затем – аспирантуру по кафедре логики. В 1952 г. он защитил кандидатскую диссертацию на тему «Отражение диалектики общего и отдельного в понятии и суждении», а несколько позднее

докторскую – «Философские и логические аспекты проблемы отрицательных суждений». Иосиф Нусимович был наследником той выдающейся русской логической школы, которая сложилась в нашем университете еще в дореволюционное время и была представлена такими известными именами, как М. И. Владиславлев, А. И. Введенский и С. И. Поварнин. Немало известных учеников воспитал он и сам.

Поскольку я верю в бессмертие души, мне легко говорить об Иосифе Нусимовиче как о живом человеке. Все доброе, что он сделал, продолжает свое действие в нас и служит примером. О каких добродетелях идет речь? Первое, что вспоминается – его доброжелательность. Всегдашняя. Кто бы ни звонил ему по телефону, он, беря трубку, приветствовал собеседника так, будто с нетерпением ждал именно его звонка. Доброжелательность распространялась на всех.

Тогда практиковались взаимопосещения занятий преподавателями. Иосиф Нусимович пришел на проводимый мною семинар. Как правило, эти взаимопосещения обсуждались на заседаниях кафедры. Я не услышала от него ни заслуженной критики, ни замечаний, только одну вдохновляющую похвалу. Помню, он сказал, что у Ларисы Грачиковны не случайно фамилия Тоноян, поскольку при проведении занятий она очень правильно выбирает тон. Хотя по-армянски «тон» – это «праздник», мне все равно понравилась эта ассоциация. Он тогда много говорил о важности тона, об интонации преподавателя.

Далее я бы отметила его мудрость, близкую к библейской. По молодости я считала, что занятия логикой делают человека умнее. Для подтверждения этой своей мысли я обратилась к Иосифу Нусимовичу, который для меня представлялся образцом мудрости. Я спросила: «Ведь правда занятия логикой делают человека умнее?» Он улыбнулся и со свойственной ему иронией ответил: «Лариса Грачиковна, если бы логика делала человека умнее, то мы бы с Вами были сейчас самыми умными людьми на свете».

Нашего учителя отличала невероятная скромность и интеллигентность. При своей образованности и эрудированности он был очень снисходителен к студентам и ставил преимущественно пятерки. Мне рассказывали, что однажды он поставил какую-то оценку ниже пятерки одной студентке, которая совсем ничего не знала. Когда она встала, Иосиф Нусимович увидел, что она беременна. После этого с ним случился сердечный приступ.

Тут я приведу еще один эпизод. Это было в начале моей работы на кафедре в качестве старшего лаборанта кафедры. Иосиф Нусимович попросил меня напечатать характеристику. Там было указано, что он недолго трудился в Институте акушерства и гинекологии им. Отта. Я по глупости и необразованности подумала, что гинекология связана с родами, а род по-гречески – «генус» и напечатала «генекология». Иосиф Нусимович взял напечатанную характеристику, просмотрел и, вижу, смутился. Я, конечно, поняла, что сделала не то, что нужно. Другой преподаватель прямо, а то и с насмешкой указал бы на мою ошибку. Он же стал извиняться, как обычно. А мне до сих пор стыдно за свою самонадеянность.

*Г. Г. Феоктистов*

### БЛАГОДАТЬ КАК ПУТЬ ОБРЕТЕНИЯ СВОБОДЫ («Слово о Законе и Благодати» митрополита Илариона)

«О Законе, данном Моисеем, и о Благодати и Истине, явленной Иисусом Христом, и как Закон миновал, а Благодать и Истина наполнила всю землю и вера распространилась во всех народах вплоть до народа русского», – не в этом ли по-старинному пространному заглавии первого дошедшего до нас древнерусского текста сконцентрирована суть российского своеобразия отношения общественного самосознания к самому себе и обществу, им отражаемым? И даже форму этого произведения – записанную проповедь, «слово» – можно воспринимать как некое знаковое предзнаменование неукротимой предназначенности к мессианству, которую желали обнаруживать и обнаруживали абсолютное большинство деятелей российской культуры от того же Илариона, через концепцию «Третьего Рима», П. Чаадаева (последний, правда, в негативном отражении), славянофилов, до К. Леонтьева, С. Булгакова, Н. Бердяева и т. д. Да и социалистическая идея в форме марксистской философии в России была воспринята через призму религиозного откровения с необходимым осознанием служения ей в качестве оправдания ниспосланной свыше Благодати. «Благословен... Бог христианский, что посетил народ свой и сотворил избавление ему!.. Ибо вовсе не попустил творению своему пребывать во власти идольской тьмы и погибать в служении бесовском»<sup>1</sup>. Не слово бунта слышится в этой фразе, но неодолимое желание вырваться из «власти идольской тьмы» навстречу свету истины – неоплатоническая метафо-

---

<sup>1</sup> Слово о Законе и Благодати митрополита Киевского Илариона // Библиотека литературы Древней Руси. Т. 1. СПб., 1997. С. 27.

ра, опосредованная восточно-европейскими отцами церкви, и страх перед «погибелью в служении бесовском». Напомним почти кальку с этого фрагмента, прозвучавшую почти тысячелетие спустя времени становления нового «света истины»: «...чтобы не было мучительно больно за бесцельно прожитые годы».

Именно в такие моменты наиболее обостренно ощущается близость, почти осязаемость, этой новой истины и наиболее психологически невыносимо малейшее промедление на пути к ней. Но особого отношения заслуживает тот, кто сам готов нести свет этой истины, кто готов проповедовать его и претерпеть во имя его любые лишения и муки вплоть до лишения жизни: «И не посредник, не ангел, но Сам спас нас, не *призрачно* придя на землю, но истинно, *плотию* пострадав за нас – и до смерти! – и с собою воскресив нас». Предлагаемая последовательность изложения событий подводит к вполне определенной психологической основе их восприятия: нет истины без жертвы! И даже Сын Божеский, в желании искупить грехи человеческие, должен сам, лично, «не призрачно», но «плотию», пострадать во имя будущего спасения сынов человеческих.

Этот мотив «будущего через жертву» с тех пор проходит через всю русскую духовную традицию, причудливо преломляясь то в молениях и подвигах отцов-отшельников, то в выступлениях декабристов и народовольцев, то в эмиграции А. Герцена и А. Солженицына, то в бросках А. Матросова и Н. Гастелло на амбразуру. Но русский менталитет приемлет только личную жертву, и особенно от своих вождей, хотя бы в форме добровольной аскезы, – отсюда и достаточно скромный внешний быт советских руководителей, да отчасти и русских царей. Аскеза здесь – зримость умоления мирских соблазнов «плотию» во имя грядущего духовного спасения. Ибо в жертве своей он должен быть узнаваем «и живые, и мертвые, – узнают день посещения своего и пришествия Божия и уразумеют, что он – всемогущий и всесильный Бог живых и мертвых».

Но жертва есть момент лишь особенный, выделенный, отделяющий не только два состояния одного народа, – самозамкнутость в своей изоляции его и самораспространение торжествующей истины на все народы, обретающие единство в приобщении к ней. Жертва есть момент, отделяющий «предысторию» истины от ее будущего существования. В этом смысле она является сим-

волом сиюминутного вневременного вечно настоящего, но обращенного и предполагающего будущее. И Иларион четко осознает это различие: «Ведь Закон предтечей был и служителем Благодати и истины, истина же и Благодать – служитель будущего века, жизни нетленной... Моисей ведь и пророки проповедовали о пришествии Христовом, Христос же и апостолы – о воскресении и жизни будущего века». Крещение удостоверяет факт принадлежности к этой будущей жизни – «а крещение провожает сынов своих в жизнь вечную».

Для Илариона важно, прежде всего, как раз это противопоставление двух противостоящих и наследуемых друг другу состояний народов: «...повествование наше – о Законе, данном Моисеем, и о Благодати и истине, явленной Христом, и о том, чего достиг Закон, и чего Благодать»<sup>1</sup>.

И он еще раз определяет исходные положения своих устремлений: «Прежде был дан Закон, затем же Благодать, прежде тень, затем же – истина (Свет. – Ф.Г.)». И дополняет их прообразами из «Ветхого завета», весьма многозначительными в контексте современного восприятия: «Прообраз же Закона и Благодати – Агарь и Сарра, рабыня Агарь и свободная Сарра: прежде рабыня, а потом – свободная», – и добавляет с ударением, – «да разумеет читающий!» Закон для него воспринимается с первых строк в очевидном контексте «несвободы», причем в наиболее неприемлемой форме рабства, и вряд ли это можно отнести только за счет риторического приема, тем более, что эта мысль в дальнейшем становится доминирующей для последовательно развиваемых оппозиций. По сути, все «Слово» построено как параллельное развитие двух линий: линии «Ветхого завета» Агарь – Сарра и линии «Нового завета» Бог-отец – Христос, следуя концепции ап. Павла в его «Послании к римлянам».

Как Сарре Господом было предуготовано родить («послать в мир») сына свободного от свободного, так и «Бог предвечно изволил и благорассудил послать Сына своего в мир и явить Благодать». Тем самым, народам была изначально предначертана возможность обретения божественной Благодати, но не открыты были лишь сроки: «Неведомое и тайное премудрости Божией сокрыто было от ангелов и от людей не как бы неявленное нечто,

---

<sup>1</sup> Там же. С. 29.

но утаенное и должное открыться в кончину века». Не торопить наступление этого момента, но дожждаться сроков «неявленных», наступающих в качестве «должного» – в этом виделась Илариону истинная мудрость смирения и доверия к Господу. Нетерпение не приближает к истине, но вынуждает довольствоваться ее лишь тенью: «И родила Агарь-рабыня от Авраама: рабыня – сына рабыни... Принес же и Моисей с Синайской горы Закон, а не Благодать, тень, а не истину». И лишь по прошествии назначенного века, «когда Бог посетил человеческое естество, открылось уже дотоле неведомое и утаенное, и родилась Благодать – истина. А не Закон, сын, а не раб». В параллельном сюжете ветхозаветной линии: «Бог отверз ложе сна Саррины, и, зачав, родила она Исаака: свободная – свободного». Отметим еще раз реминисценцию из неоплатонизма: высшее может нисходить до низшего, но низшее никогда не может подняться до познания высшего. Эта схема Плотина<sup>1</sup> неявно служит методологической основой для всего мировоззрения Илариона, для которого высший статус «Благодати» сравнительно с «Законом» был исходным и безусловным.

Антропоморфизация Благодати развивается Иларионом в вполне языческой восприятии, опирающемся на ветхозаветные аналогии: в виде тайном, до времени скрытом, – в описании детства и возмужании Исаака, оканчивающегося наглядно телесным описанием пира по этому случаю, – в виде земного странствия Христа до начала проповеди, «когда не была еще Благодать окрепшей, но младенчествовала прежде более чем тридцать лет, кои и Христос провел в безвестности», – времени явленного, но не видимого всеми существованию, и, наконец, времени явленности, когда «окрепла Благодать и явилась на реке Иорданской всем людям». И пир, как неперемное означенование жертвенности (и как предчувствие его в будущем) свершившегося, носит уже вселенский масштаб: «Небесное и все земное, совокупив воедино ангелов и людей».

Приход в этот мир свершившейся явленной Благодати неотвратно вступил в конфликт с «от века существующим» признанным Законом. И Иларион чутко отмечает эту возможную

---

<sup>1</sup> Чанышев А.Н. Курс лекций по древней и средневековой философии. М., 1991. С. 400–401.

перспективу, причем не столько как существующий конфликт в настоящем, сколько в грядущем: «Изгони рабу с сыном ее, ибо *не наследует* сын рабыни с сыном свободной»<sup>1</sup>. Для него речь идет в отличии, разрыве прошлого с будущим и их принципиальной несовместимости в любом возможном взаимном существовании. Истина-благодать светит сама по себе и не может быть рядом даже с собственной тенью «Закона». Она самодостаточна как абсолютное благо, безотносительно к предшествующему и последующему. Ибо она есть Бог, который вне времени, а значит, и истина или тот ее идеал, к которому нужно стремиться, вечен и неизменен. И утверждением создавшегося положения и его разрешением стал «воплъ», который вознесла «свободная Благодать» к Богу: «Изгони иудеев с Законом их и рассей между язычниками, ибо, что общего между тенью и истиной, иудейством и христианством?» Так был отринут Закон, запечатлевший волю Божию на десяти скрижалях, но в ее единственном, неизменном словесном начертании, и предпочтен путь обретения ее, воли, как явленной Благодати, даруемой Господом в его неизбывном откровении страждущим принять ее. Не предопределенность воплощения и исполнения его воли-закона вне времени («на все времена»), но воля-благодать, даруемая как вдохновение свыше, в момент вечно ожидаемый, но всегда неожиданный («вне времени, но вовремя»), отныне является, по Илариону, единственным путеводителем человека по стезе его жизни. Воля, даруемая свободой выбора его бесконечного ожидания, в служении Господу. И служение это должно быть и может осуществляться лишь в свете истинного предназначения, дарованного проведением, не оскверняемого даже тенью тени, в чистоте предвкушения ниспосылаемой народам Благодати. И если «иудеи соделывали оправдание свое в мерцании свечи Закона, то христиане же созидают спасение свое в сиянии солнца Благодати». Ибо и цели их различны: иудейство лишь оправдывалось посредством тени и Закона, но «спасалось», будучи лишь озабочено своим прошлым и прошедшим, а христиане «поспешанием истины и Благодати» живут лишь будущим спасением вечным. Они живут в разном времени, «и оправдание – в сем мире, а спасение – в будущем веке, и рубежом времен этих есть жертва

---

<sup>1</sup> Слово о Законе и Благодати митрополита Киевского Илариона. С. 31.

Христовая, отделяющая эти времена и эти миры: «...иудеи улаждаются земным, христиане же – небесным». Обладание истинной неотвратимо приобщает обретших ее к Царству Божию, позволяя стряхнуть с ног своих прах земной скверны и греховности мира сего. Новое качество мира достигается не только преобразованием духовным каждого человека, но и всего человечества в целом: «оправдание иудейское... убого было и не простиралось на другие народы», но замыкалось лишь в царстве Иудейском «по причине ревности подзаконных» и самодовольства чувства «избранных». «Изгнаны были иудеи и рассеяны среди язычников», потеряв свою опору в земле родной и став осколками еще недавно целостного зеркала закона Божия. Но Благодать восторжествовала над Законом, воссоединила народы разные в единое братство верующих, «простираясь во все края земные», стирая границы, их разделяющие.

Не Закон с его неумолимой принудительностью исполнения, но *свободное* ожидание в готовности восприятия нисходящей истины – Благодати предопределило крепость связывающих уз новообращенных. Не число изначально уверовавших, но глубина и готовность восприятия Благодати, предопределили поражение Закона в глазах сынов человеческих: «Ведь исчезает свет Луны, лишь только воссияет Солнце... Так и Закон миновал в явлении Благодати». И появившись прежде, он уступил, ибо «Благодатью христианство стало большим, нежели оно. Так изначально малое, завоевывает большее, а первоначально сильное рассеивается по миру в виде бессильного и разрозненного: Закон ведь и прежде был несколько возвысился, но миновал. Вера христианская, явившаяся последней, стала большей первого и распростерлась во множестве народов... И, *отложив все ветхое*, ввергнутое в ветхость злобой иудейской, все *новое хранят*, по пророчеству Исаии: «Ветхое *миновало*, и новое возвещаю вам; пойте Богу *новую*...» И еще: «Работающие мне нарекутся именем новым, кое благословится на земле, ибо благословят они Бога истинного»<sup>1</sup>. Тем самым отрекался Иларион, вслед за Исаией, от

---

<sup>1</sup> Там же. С. 33. – Как видно из высказываний Илариона, на периферии Европы акцент «отказа от прошлого», написание «новой истории», переживался с неослабевающей силой. В Западной Европе, за счет осознанного усвоения наследия рациональности античности, этот разрыв времен ощущался все же, по видимому, не так резко, как на Руси, для которой прошлое было лишь не слиш-



прежнего, не желая в новом своем обретении Благодати наследовать заблуждения прошлого, пусть даже и писанного Закона, проводя четкое разделение нового своего существования. Ибо обретший Благодать начинал новую жизнь не только в духовном измерении, но и в мире земного бытия и установлений, его определяющих. Учение новое, «распространившись по миру», – «ибо по всей земле простерлась вера» и «все познают меня от мала до велика», – дает новообращенным чувство приобщения к вечности истины: «купель возрождения облекает сынов своих в нетление», т. е. ставит в положение, превосходящее сравнительно с презревшими благу весть «нового свет истины», «ибо мертвые они среди живых». Не те «живые», кто живет в этом мире, но тот «жив по истине», кто приобщен к ней сердцем своим. Эта сентенция так и осталась непререкаемой основой бытия той части русского общества, той части его интеллигенции, которая ощущала себя его совестью и которая считала нравственным долгом своим нести «свет этой истины» народу, подобно кресту тяжкому, несомому Иисусом Христом к Голгофе, на котором ей надлежит быть распятой. И подобно Христу, она видела в этом распятии не ее самое, распятие истины, но, как и Христос, она желала и ускоряла его. «Ибо, как говорит евангелист, «тем, которые приняли его, дал *власть*» быть чадами Божиими, которые ни *от крови*, ни *от хотения* плоти, ни от хотения мужа, но *от Бога* родились»<sup>1</sup> – не роду предков, и не привязанности к родителям и не им, они чувствовали себя обязанными, не только в своем поведении, но и самим истинным рождением. Их подлинное рождение, их подлинное время началось с момента приобщения их к таинствам Божиим, «действием Духа Святого в купели». И фраза, брошенная Христом матери, с мольбой призывавшей вер-

---

ком развитым язычеством, а для усвоения античности время так и не наступило вплоть до Нового времени, а слабые поползновения к рациональности были подавлены более мощной волной мистицизма (исихазм), по существу, наследовавшему традиции, подготовленной учениями типа «учения о благодати». Российская традиция весьма стойко сохраняла надрывность осознания перехода от одного своего состояния к другому с необходимостью «великого отказа» от своего прошлого. Впрочем, аналогичные тенденции можно проследить и в других обществах переходного периода (например, Франции). В России этот переходный процесс протекает лишь с повышенной экспрессивностью и получил наиболее яркое культурное отражение в литературе, отчасти в живописи.

<sup>1</sup> Там же. С. 35.

нуться его в родную семью, – «Оставь, женщина, что общего со мной у тебя», лежит у истоков одержимости тех, кто чувствовал себя воплощением света «новой истины» и кто видел свое предназначение в том, чтобы приобщить к ней людей мира сего, не останавливаясь для достижения цели этой ни перед любыми препятствиями, в том числе используя и чувство страха («мертвые среди живых») и физического принуждения, своего рода депортации («изгони иудеев с Законом их и рассей между язычниками»). И не столь важно, что Иларионом здесь использована всего лишь риторическая фигура, но важно то, что эта фигура предопределила в сознании общества, в данном случае русского, санкционированность Божию на возможность фактического осуществления действий такого рода. И как только в обществе возникала необходимость борения за чистоту «истинной веры», «единственно верного учения», тут же находились непреклонные в своем рвении и непримиримости исполнители с подходящей к выполнению такого рода деяний ментальностью, выработанной многолетней традицией «веры», и не обязательно христианской. Иудей Савл не изменил своей ментальности, став Св. Павлом, но поменял направленность своих усилий.

Общеизвестны наблюдения странной раздвоенности личностей мира сего (например, Людовика XVI) и о том, что это противостояние собственно человека и персонификации исполняемой должности сохраняется до сих пор, по крайней мере, по отношению к высшим должностным лицам государства (особенно в отношении уголовной ответственности за совершенные действия на государственном посту). Эта тенденция нашла свое отражение и в «Слове» Илариона, в котором это противостояние в одной личности двух ее ипостасей последовательно проведено на каждом жизненном событии Иисуса Христа: «...он в двух естествах: Божестве и человечестве, совершенный, а не призрачный человек – по вочеловечению, но и совершенный Бог – по Божеству»<sup>1</sup>. Невольно в памяти возникают знакомые фразы: «Землю всю охватывая взглядом...», «Самый человечный человек» и т. д. Или из современной периодической печати: «Как человек, он не был олицетворением выдающихся интеллектуальных и моральных качеств, но, как Президент, он...» Отметим,

---

<sup>1</sup> Там же.

что предыдущая точка зрения ближе к позиции Илариона, ибо Ленину приписывалось также совершенство в человеческой ипостаси, как и в «божественной» (воплощения высшей мудрости).

Но приобщение к «свету истины» не проходит безболезненно, ни для приобщающихся, ни, в первую очередь, для его несущего, ибо «вкушением горечи упразднит преступление и грех сладострастного вкушения Адамова от древа познания добра и зла» и «крестом и страданиями на Лобном месте свершил спасение посреди земли»<sup>1</sup>. Ввергнутый грех искупается не покаянием и молитвою, по мнению Илариона, но необходимым принесением жертвы тем, кто жаждет принести в мир весть спасения. Эта мысль была воспринята русским обществом в наиболее радикальной форме социалистами – революционерами (начиная с народовольцев), которые свою жизнь воспринимали в качестве своеобразной искупительной жертвы, без которой не может состояться торжество «новой истины» и справедливости. В предельно неромантизированном, жестко прагматическом, виде это выразил Д. Фурманов (в повести «Мятеж»): «Сделай и смерть своей партийной работой». Но, по существу, те чувства испытывали и В. Ленин (см. М. Горький. «Владимир Ильич Ленин»), и столь далекий от радикализма М. Ганди, считавший, что подлинный «спаситель нации» не должен умирать естественной смертью.

Но ни ко всем приходит Благодать истины. Спаситель обращается словом своим лишь к тем, кто унижен обществом и презрен им: «Я послан только к погибшим овцам дома Израилева», он «исцелял бесноватых, укреплял расслабленных, воскрешал мертвых». И с тех пор каждый новый пророк, каждый новый реформатор начинает свою деятельность с обещания «утешить сирых и убогих», защитить их от сильных мира сего и дать им «хлеб насущный». Этими словами начинали свою деятельность и еретические движения раннего христианства и средневековья, их поддержал и придал «научную» форму марксизм, они послужили русским социал-демократам в качестве мандата на власть. Утопия «социального государства», как упоминалось выше, всегда подспудно существует в обществе традиционного типа, расцветая в периоды социальных катаклизмов. Но она немедленно

---

<sup>1</sup> Там же. С. 37.

отставлялась в сторону, как только темпы развития капиталистического общества набирали силу, оставляя дело помощи «неудачникам» на усмотрение частных лиц и фондов, т.е. на усмотрение моральных мотивов к исполнению. Для капитализма, как типа общества, «социальность» в указанном смысле лежит за рамками необходимости его существования, требование повышения среднего уровня благосостояния определяется соображениями его функциональной (в том числе и экономической) устойчивости, а не соображениями морали. Повышение уровня «социальности» для капиталистического государства свидетельствует либо о неполноте его осуществления, либо о существовании внутренних трудностей его функционирования, что, как упоминалось, необходимо влечет обращение к более архаическим формам регулирования, в том числе и «внешним» к действующей структуре общества. В этом состоит одна из причин признания капитализмом (точнее, его либеральной доктриной) христианской религии «частным делом» частного, а не общественного, человека. Социальная доктрина христианства в его католическом и православном вариантах отчуждает саму возможность капитализма. Отсюда, капитализм в свою очередь отчуждает религию на общеструктурном уровне (но с частичным использованием иудейского язычества в форме «протестантской этики»), и, взяв в качестве высшей моральной санкции своего общества категорию «успеха» (снабдив его знаковой функцией богоугодности), собственно моральные христианские ценности в их самодостаточном бытии ограничил не государством, не гражданским обществом, но сугубо индивидуальным уровнем. Кстати, именно этот процесс, как показало время, оказался наиболее фундаментальным, решающим для обеспечения долговременной устойчивости капитализма как социальной структуры. Коммунизм, в отличие от своего соперника, так и не сумел сделать свою моральную доктрину частным делом индивида.

Как только общество ставит в основу своего существования экономический быт, его духовные основы, в том числе и религия, неизбежно становятся частным делом. Тоталитарные системы при этом обречены на исчезновение. Это и произошло в СССР с марксизмом, как разновидностью светской религиозной системы, ибо она в принципе не могла трансформироваться в частное дело индивида.

Заметим, что наиболее последовательные буржуазные революции (Английская 1688 г. и Американская) никогда не акцентировали внимания на построении «социального государства».

В России судьба распорядилась иным образом и призрак «социального государства» сопровождает нас вплоть до настоящего времени. И православие, сформировав русский менталитет, тем самым сформировало и саму историю России. «Поскольку были их дела темны, они не возлюбили свет, чтобы не стали явными дела их, ибо они темны». Но вернемся к Илариону.

Для него совершенно естественным воспринимается факт отвержения нового учения народом Израилевым. «Пришел к своим, и свои не приняли его», – цитирует он евангелие. Но первыми, кто поклонились ему, были язычники: «и по рождеству его прежде поклонились ему из язычников волхвы»<sup>1</sup>. Как известно, Христос немедленно сделал «выводы»: «Отнимется от вас царство Божие и дано будет народам, приносящим плоды его», предварив их пророчеством: «Се оставляется дом ваш пуст». К ним (язычникам. – *Ф.Г.*) направил учеников своих, со словами: «Идите по всему миру и проповедуйте Евангелие всякой твари. Кто будет веровать и креститься, спасен будет». Ему вторит в своем “слове” Иларион, развивая и конкретизируя заданное движение мысли: «Не сумев ведь удержать Закона-тени, но, не единожды поклонявшись идолам, как удержать учение Благодати-истины?» Но новое учение – новые мехи, новые народы! «И сбережется и то, и другое!». Эта максима – «новое учение – новые народы» опять-таки не осталась чисто риторической фигурой, но послужила некоторым преобразователям практическим руководством к действию. Собственно сам Христос, как мы видели, дал первый пример ее практического претворения: «иудеи были рассеяны среди язычников, чтобы зло не пребывало в скоплении». И бывший семинарист И. Сталин, осуществляя депортацию народов, лишь следовал божественному образцу, не отдавая, естественно, себе отчета в нравственных истоках своего решения. В литературе известны примеры из времен Французской революции, Русской революции, когда принцип «новым идеям – новые народы» пытались воплощать в жизнь теми же средствами. И – «дом ваш стал пуст». Их можно продолжить, обратив-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 39.

шись и к «Утопии» Платона, и к доктрине фашистской Германии, и к недавним заявлениям отечественных демократов. Но суть их остается неизменной: новые идеи может воспринять только новое общество, новые люди. Заметим, что буддизм также не прижился на своей родине. Новые идеи наиболее восприимчивы среди народов, не имеющих собственной устойчивой религиозной и философской традиции. Распространение марксизма в России лишь подтверждает это правило. То же произошло и с христианством, о чем с воодушевлением повествует Иларион: «Так и свершилось. Ибо вера благодатная распростерлась по Земле и достигла народа нашего русского... И вот уже со всеми христианами и мы славим Святую Троицу, а Иудея молчит, ... язычники приведены, а иудеи отвергнуты».

Явно высказываемое превосходство новообращенного неопифита над «отсталыми» народами и своим собственным недавним прошлым прослеживается в горделивом величании Илариона: «Нет благоволения моего к сынам Израилевым...», «Тогда как слепы были мы и не видели света истины, но блуждали мы во лжи идольской, к тому же глухи были к спасительному учению, помиловал нас Бог – и воссиял и в нас свет разума к познанию, по пророчеству: “Тогда отверзнутся очи слепых, и уши глухих услышат”»<sup>1</sup>. Не те же мотивы можно услышать в столь же знаковых для нас строках: «У советских – собственная гордость, на буржуев смотрим свысока».

В нетерпении поглощающего знание, а не обдумывающего его, молит Иларион: «и так в него веруя и содержа предания святых отцов семи соборов, молим Бога и еще и еще ниспослать нам поспешание свое и направить нас на путь заповедей его!» Неумность восприятия характерна для неустойчивых состояний общества, стремящегося заместить состояние чувства собственной неуверенности, количеством идей, позаимствованных со стороны. Этот рефрен «и еще, и еще» в наше время сопровождается мольбой разве что о ниспослании «поспешаний иного рода»: «Больше (“еще”) социализма», «больше (“еще”) демократии»<sup>2</sup>. Но чувство внутренней неуверенности, ощущение ком-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 41.

<sup>2</sup> Речь здесь идет не о толковании «Слова» в духе предопределения будущих событий, подобно «Ветхому завету» относительно «Нового завета» но о сохранении чувства оценочного и эмоционального к этим событиям, которое

плекса социальной неполноценности слышится в каждом таком призыве, несмотря на высказываемую мажорность его звучания. Иларион спешит закрепить желаемую приподнятость чувства особенностью обращения в христианство Руси перед другими народами: «Сбылось *на нас* предреченное о язычниках: «Обнажит Господь святую мышцу пред глазами всех народов; и все концы земли увидят спасение Бога нашего»<sup>1</sup>. Но это скорее эпизод, чем сознательное ударение на богоизбранность народа русского. Ибо основное, пока, в глазах Илариона, вхождение в общую семью христианскую, единую и объединяемую общей истиной веры: «Да познаем на земле путь твой во всех народах спасение твое»; «Все народы, племена и языки послужат ему»; «Послушайте меня, народ мой и цари, приклоните ухо ко мне, – говорит Господь, – ибо от меня произойдет Закон, и суд мой поставлю во свет для народов, правда моя уже близка, спасение мое восходит как свет; меня острова ждут, и на мышцу мою уповают народы». Последнее пророчество Исаии возвращает нас вновь на уровень Закона, единого суда для всех народов, но этот суд будет сиять уже «светом *новой истины*», олицетворять близкую, уже новую, «правду *мою*», общую для всех.

И как не отдать должное тем, кто привел свой народ к свету «новой истины», кто проложил путь в «цивилизованное общество» ее единой семьи. И славословие Илариона Господу естественным образом переливается в благодарственные слова князю Владимиру, «свершившему великие и чудные деяния учителя и наставника нашего...», руководствовавшегося в своих свершениях снизошедшей на него Благодатью: «...в дни свои жил он и справедливо, и с твердостью, и с мудростью пас землю свою, посетил его посещением своим Всевышний, призрело на него всемилостивое око всеблагого Бога, сотворившего все видимое и невидимое»<sup>2</sup>. Око Всевышнего снизошло на него, по-видимому, с земли Греческой, ибо выбор его пал на веру православную греческую, силой которой творятся в греческой земле «чудеса и знамения, что церкви там полны народом, и что города ее и веси правоверны, что все молитве прилежат, все богу предстоят». Так, «понаслышке», и воле княжеской свершилось чудесное преоб-

---

обнаруживает впечатляющую устойчивость в своем историческом движении.

<sup>1</sup> Слово о Законе и Благодати митрополита Киевского Илариона. С. 43.

<sup>2</sup> Там же. С. 45.

ражение земли русской в христианскую обитель праведности<sup>1</sup>. И знаковым отображением произошедшего решительного разрыва со старым выглядит в изображении Илариона обряд крещения великого князя: «И совлек с себя князь наш – вместе с одеждами – ветхого человека, отложил тленное, отряс прах неверия – и вошел в святую купель... и вышел из купели просветленный, став сыном нетления, сыном воскресения».

Не то ли произошло недавно еще раз на святой Руси: совлек с себя князь (то бишь, генсек, член политбюро) одежды тленные, коммунистические, в кармане которых хранился партбилет с профилем идольским, отряс прах неверия и заблуждений дьявольских, марксистских, вошел в купель святую, демократическую, и вышел из нее просветленный, уверовавший в неодолимую святость либеральную. Но это уже гримасы жанра, а крепость веры новообретенной от пути выбранного не пострадала. Главное в подобных ситуациях сохранить верность стилю жанра, а он был выдержан вполне в духе российского менталитета.

Решительность преобразований в России всегда приравнивалась к религиозному подвигу. Даже тогда, когда их именовали реформами. И также решительно объявлялось людям земли Русской о новом их статусе существования: «Не остановился он на том в подвиге благочестия, и не только тем явил вселившуюся в него любовь к Богу. Но простерся далее, повелев... всем быть христианами». И не было, естественно, «ни одного противящегося благочестивому повелению его, даже если некоторые и крепостились не по доброму расположению, но и из страха к повелевавшему сие, ибо благочестие его было сопряжено с властью». Иларион здесь предельно честен, ибо глубоко убежден в том, что для благого дела употребить власть есть достойный поступок и в высшей степени богоугодный. В этом с ним согласны правители всех времен и народов. Столь же богоугодным выражением чистоты помыслов приобщенного к вере истинной рассматривается

---

<sup>1</sup> Отметим, что здесь Иларион решительно расходится с ап. Павлом в выборе приоритетов, необходимых для грядущего «спасения». Если для ап. Павла путь в Царство Божие лежал через обретение веры каждым страждущим и благодать Божия даровалась как ответ на эту веру, то для Илариона спасение «приходило «сверху», через нисхождение благодати на князя, который и приобщал весь народ русский к истине Божией. «Индивидуальность веры» привела, в конечном итоге, к западной ментальности. Православие же всегда тяготело к «централизации веры».



им и стремление к рассеянию «мрака идольского» и «тьмы богослужения бесовского». То, что при этом «капища разрушались», но – «поставлялись церкви», «идолы сокрушались», но – «являлись иконы святых», «бесы убегали», но – «крест освящал грады», – для Илариона было естественным и не вызывало никаких, кроме самых позитивных, эмоций. Он разделял их, следуя примеру Феодосия, запретившего Олимпийские игры в Греции и развернувшего массовое уничтожение античных храмов, или Юстиниана, закрывшего платоновскую Академию в Афинах. Но когда те же действия предпринимаются в двадцатом веке под теми же, буквально, лозунгами, когда по телевидению демонстрируется ритуальное, по существу, сожжение партбилета «жрецом лукавым прежнего режима», то невольно задумываешься над вопросом, не ошиблись мы в выборе направления в желании «догнать» Запад, не идем ли вперед, к «светлому будущему» средневековья. Ища духовную опору в православии, мы неизбежно обретаем с ним и стиль мышления непримиримого ортодокса-догматика, опирающегося на нормы и представления совершенно иного общества, нежели нынешнее. Получить российскую разновидность исламского фундаментализма вряд ли возможно. Прошлое может стать опорой для движения в будущее, но не самим будущим.

Следующее далее пространное словесное возлияние, хотя и несколько однообразное и традиционное по используемым оборотам, подкупает своей восторженной экзальтированностью. Но по прочтении вызывает неожиданные ассоциации со столь непохожим на него автором, как Э. Берк. Вспомним, как Берк негодовал по поводу тех устроителей жизни и судеб человеческих, которые, не зная и не ведая того будущего, которое сулят их проекты («не произведя предварительной проверки», как того требовал Берк), ввергают вверенные им народы в катаклизмы преобразований. Иларион, по сути, подтверждает, точнее предвосхищает, эти обвинения, но видит в их осуществлении высший акт религиозной веры. Нет, и не нужно, предварительного опробования грядущих изменений, ибо гарантий здесь служит неизбывная вера в провидение Божие, данное в Благодати, снизошедшей на «князя благоверного»: «Не видел ты Христа, не следовал за ним. Как же стал учеником его? Иные видели его, не веровали, ты же, не видев, уверовал... Не видел ты апостола, пришедшего в зем-

лю твою т своею нищетою и наготою, гладом и жаждою склоняющего к смирению сердце твое. Не видел ты, как именем Христовым бесы изгоняются, болящие исцеляются, немые говорят, жар в холод претворяется, мертвые встают. Не видев всего этого, как же уверовал?»<sup>1</sup>. «Поистине, – заключает Иларион, – почил на тебе блаженство... Посему с дерзновением и не усомнившись зываем к тебе: о блаженный! – ибо сам Спаситель так назвал тебя». И фраза, венчающая этот вывод, стала неизменной сакраментальной при оценке деятельности любого преобразователя: «И то, что кажется иным юродством, силой Божией тебе вменялось», – от Иисуса Христа до В. Ленина (вспомним хотя бы «Россию во мгле» Г. Уэллса, гл. «Кремлевский мечтатель»). И тело вновь приобщенного блаженного обретает статус «сосуда божественного», освящающего местом захоронения своим город и страну сиянием славы свершенного: «Доброе свидетельство твоего, о блаженный, благочестия – святая церковь Богородицы Марии, которую воздвиг ты на православном основании и где и поныне мужественное тело твое лежит, ожидая архангельской трубы»<sup>2</sup>. Не суть в том, храм ли есть место захоронения, или мавзолей, но что он своим присутствием и тем самым участием в жизни живых осеняет и охраняет живущих вокруг. Сам звук архангельской трубы воспринимается почти осязаемо при последних словах Иларионовых: «Восстань, о честная глава, из гроба своего! Восстань, отряси сон! Ибо не умер ты, но спишь до всеобщего восстания. Восстань, ты не умер!.. Посмотри же на град твой, величием сияющий, посмотри на церкви процветающие, посмотри на христианство возрастающее, посмотри на град, иконами святых блистающий и ими освящаемый, фимиамом благоухающий, славословиями божественными исполненный и песнопениями святыми оглашаемый», – «Не умер ты!», ведь «Ленин и сейчас, живет всех живых!», ибо «семена веры, тобою посеянные, не иссушены зноем неверия, но... принесли многообильные плоды. Не тела, ты, воскресил мертвые, но, нас воскресивший, мертвых душою...», «согбены мы были... но тобою исправлены и вступили на путь жизни вечной; слепы были мы сердечными очами, лишены духовного видения, но поспешанием

---

<sup>1</sup> Слово о Законе и Благодати митрополита Киевского Илариона. С. 47.

<sup>2</sup> Там же. С. 51.

твоим прозрели... немы мы были, но тобою возвращен нам дар слова»<sup>1</sup>. И продолжает: «Ты стал для нас не только вестником воли Божиим, но ее исполнением в мире се утверждающим, ты стал не только просветляющим нас светом истины, но и защитником от зла, возрожденного промеж людей неправедных: Ты, о честная глава, был – нагим – одеяние, ты был – алчущим – насыщение, ты был жаждущим – охлаждение их утробы, ты был вдовам – вспомоществование, ты был странствующим – обиталище, ты был обидимым – заступление, убогим – обогащение».

Так, довольно естественно, намечает Иларион тесное духовное соприкосновение различных сторон деятельности преобразователя, каким его хотело и видело русское общество на протяжении своей истории – духовное очищение и приобщение к свету новой истины ценно не само по себе, но как устремленное на воссоздание на этой земле царства справедливости, вспомоществования бедным и обиженным, – «социального государства» своего рода. Именно такие качества в их неразрывной связи должны были демонстрировать претендующие на роль его социального и политического реформатора. Реформатора-праведника, по преимуществу. Воссоздающего «государство Божие» промыслом Божиим, явленным через Благодать, а не через исполнение «Закона». Ведь жить мы всегда стремились «по совести»!

P. S.

1. Трудно сказать, что послужило фактическим поводом для произнесения слова, а тем более, его последующей записи самим автором. Оно было произнесено еще до посвящения его в сан митрополита, т.е. вряд ли непосредственно связано с противостоянием с Константинополем; мало вероятности, что оно как-то касалось намечавшего раскола с западной церковью, который произошел лишь в 1054 г. – к Руси это имело весьма косвенное отношение; версия, что оно связано с возможной полемикой с иудейством, наследием Хазарского каганата, тоже не выглядит убедительной, ибо явно запоздала (каганат был разгромлен еще Святославом).

Хотя, очевидно, что повод для его произнесения был выбран достаточно формальный (освящение церкви или оборонительных

---

<sup>1</sup> Там же. С. 53.

сооружений<sup>1</sup>), но который дал Илариону поднять, не подозревая того, важные для судеб Руси темы принципиального уровня: что для русского самосознания более близко, – закон, пусть даже и Божий, но писанный, или благодать, даруемая человеку в прямом общении с Богом. По существу, он отстаивает позицию, что закон ограничивает свободу воли не только человека, но и самого Бога, и уже в силу этого, не может быть признан определяющим в его поведении, ибо он – закон не может предвидеть и предварять промысел Божий. Лишь непосредственно даруемая благодать руководит и оправдывает поступки человека на этой земле. В этом Иларион, как говорилось, в чем-то предвосхищает лютеранство, а точнее, у них общие истоки в раннем христианстве. Но они решительно разошлись в своем движении: для православия «Новый завет» остался главным и почти единственным, определяющим психологизм их веры. «Ветхий завет» для него играл роль лишь сопровождающего фона, отступив в догматике на второй план.

2. По Эриугене, Бог есть вневременное существо и все исходящее от него, – предопределение, благодать, – вневременное. Любое зло неистинно и конечно (Парменид, Платон) и в силу этого временно. При этом время конечно, как отрезок между бесконечностями исходного дарованного добра и конечного предопределенного добра, как актуализация потенциального пути между двумя абсолютными точками. Обе эти точки вневременные и восходят непосредственно к Богу. Конечность свободы выбора траектории между этими точками и предопределяет роль зла в жизни человека. «Сотворение зла» – конечность и произвольность выбора («свободы») траектории, тем не менее, при достаточном промежутке времени будет «в среднем» колебаться около «траектории добра». Свобода человека состоит, следовательно, в том, чтобы максимально приблизить выбранную им траекторию жизни на отпущенный ему жизненный промежуток времени к траектории, устремляющейся к пределу бесконечного абсолютного блага.

3. Свобода, предлагаемая благодатью, может использоваться в различных применениях: 1) либо активным образом – в виде

---

<sup>1</sup> Об авторстве митрополита Илариона // От Нестора до Фонвизина / Под ред. Л. В. Милова. М., 1994.

поиска своего индивидуального пути к добру (благу); критерием успешности его для протестантов служит *успех* в материальном мире, трактуемый как одобрение свыше выбранного поприща; 2) либо столь же активное воплощение избранного идеала в этом мире, сближения царств «земного» и «небесного» вплоть до их отождествления, т.е. в качестве программы социального переустройства общества; этот путь был выбран частью интеллигенции – преобразователей в переходный период в некоторых странах (Франция, Россия); 3) пассивный – добиваться аскезой, смирением и религиозным подвигом снисхождения благодати в качестве награды. Во всех случаях выбор необходимо предопределяет свобода воли индивида, «ибо все пути ведут к Благу». При этом, зло принципиально конечно и устранимо.

4. Уже Макиавелли на рубеже Нового времени почувствовал несоответствие прежней социологической доктрины католицизма новым складывающимся общественным реалиям. Он осуждал церковь на его нравственный идеал смирения, ибо тем самым, она «обессилела мир и предала его в жертву мерзавцам»<sup>1</sup>.

5. В православии и католицизме свобода выбора была опосредована неременным участием церкви. И лишь радикализирующаяся (полуатеистическая) и протестантская интеллигенция (т.е. богословы) смогли непосредственно реализовать эту свободу. В ортодоксальных католических и православных государствах атеизм был единственным путем осуществить религиозную схему протестантизма свободы выбора вне церкви.

6. Для переходного периода характерна актуальность осознания разрыва с прошлым, стремление отказаться от него, искупить его «греховность» аффектированным покаянием. Для России характерно переплетение покаяния со своеобразной реанимацией веры в метемпсихоз, чувства кармы – греховное прошлое предопределяет будущее. Отсюда и инстинктивное желание «избавиться от прошлого», разрушить его буквально, начать с чистого листа. В дальнейшем, при общей стабилизации состояния общества, эта агрессивная форма существования свободы выбора трансформируется в умеренно – активные.

---

<sup>1</sup> Макиавелли Н. Рассуждения о первой декаде Тита Ливия. II, 2 // Макиавелли Н. Избранные сочинения. М., 1982.

## АННОТАЦИИ СТАТЕЙ

---

### **Замалеев А. Ф. Беседа с главным редактором**

Дана характеристика журнала «Вече» в контексте его двадцатилетнего юбилея. Отмечаются особенности журнала, дается обзор круга проблем, получивших отражение в статьях, опубликованных в издании за время его существования. Акцентируется внимание на специфике русской философии и методологии изучения ее истории.

*Ключевые слова:* русская философия, кафедра истории русской философии СПбГУ, журнал «Вече».

### **Безлепкин Н.И. От риторики к жизни: философские мотивы в поэзии Г. Р. Державина**

Поэтическое творчество Державина рассматривается в контексте двух традиций, сложившихся в отечественной словесности в XVIII в.: традиции Ломоносова, культивировавшей по преимуществу жанр придворной хвалебной оды, и традиции Сумарокова, требовавшей «простоты» и «естественности» языка и стиля и разрабатывавшей жанры интимной лирики и сатиры. Державин усваивает обе эти традиции, следуя одновременно той и другой, что привело впоследствии к своеобразному синтетическому слиянию обеих. С одной стороны, Державин, следуя образцам сумароковской школы, начинает литературную деятельность любовными, «анакреонтическими» песнями. С другой стороны, Державин следует Ломоносову, пробует «высокий» жанр хвалебных од. Однако уже в первых одах Державин становится разрушителем классицизма как стиля, начиная строить свое, новое миропонимание в искусстве, свой поэтический язык. Творчество Державина было первым шагом к переходу русской поэзии от риторики к жизни.

*Ключевые слова:* русская философия, классицизм, Державин, русская поэзия, русская литература.

**Евлампиев И.И. Грядущее совершенство человека в творчестве В. Ф. Одоевского**

В русской литературе важной темой было изображение совершенного состояния человечества, которого оно достигнет в истории. Владимир Одоевский считал, что человек достигнет этого состояния, если раскрепостит в себе интуицию, дополняющую разум, и выстроит не только рациональные, но и мистические отношения с реальностью. В этом состоянии человечество соединится с целым мирозданием и будет полностью контролировать его совместными усилиями своего разума и мистической интуиции.

*Ключевые слова:* русская философия, Владимир Одоевский, будущее человечества, эсхатология.

**Рыбас А.Е. Поэтическая философия М. Ю. Лермонтова**

Анализируются ключевые философские идеи, выраженные в художественном творчестве Лермонтова. Особое внимание уделяется поэтическому истолкованию свободы и попытке преодолеть однозначность христианского понимания человека и мира, в том числе и при помощи расширительной трактовки христианской символики. Показывается преемственность философской проблематики Пушкина и Лермонтова. Раскрывается философское содержание «демонизма» и «фатализма», а также смысла любви, играющего ключевую роль в поэтической философии Лермонтова. Критикуются вульгарные трактовки лермонтовской поэзии, и прежде всего Соловьева, объявившего Лермонтова родоначальником русского ницшеанства.

*Ключевые слова:* русская философия, Лермонтов, русская поэзия, демонизм, фатализм.

**Кравченко В.В. Поэзия В. С. Соловьева как особый род теоретической философии**

В статье проводится философский анализ вольных переводов, сделанных Соловьевым из Гейне, Шиллера, Теннисона и других зарубежных поэтов. Исследуется взгляд Соловьева на поэзию как особый род теоретической философии. Показывается, что Соловьев никогда не ставил перед собой задачу создать точный, адекватный или эквивалентный перевод. Для него стихосложение было не профессией, а разновидностью постоянной духовной работы, своеобразным освоением интересовавших его текстов. Зачастую перевод оказывался ду-

ховным диалогом с единомышленниками, к какому бы времени или народу они ни принадлежали.

*Ключевые слова:* перевод философских терминов, поэзия как теоретическая философия, Соловьев, софиология.

### **Бродский А.И. Лев Толстой: религиозное учение и художественный метод**

В статье утверждается, что существует определенное соответствие между религиозно-философскими воззрениями Л. Н. Толстого и его художественным методом. Для художественного метода Толстого характерен отказ от принципа «типажности», т. е. от стремления описать различные социальные и психологические типы людей с заданными свойствами, чем обычно занималась литература XIX века. Свою задачу писатель видел не в том, чтобы описать те или иные типы людей и характеров, а, скорее, в том, чтобы понять общие для всех людей законы душевной жизни. Эта общая, внеиндивидуальная жизнь, которая являлась главным объектом художественного анализа Льва Толстого, одновременно является и Богом в его религиозно-этической проповеди.

*Ключевые слова:* Толстой, религия, этика, проза, метод, типаж.

### **Коробкова С.Н. Реалистическая эстетика М. М. Филиппова**

Статья посвящена обзору литературной деятельности русского мыслителя и ученого 2-й пол. XIX в. М. М. Филиппова. Отмечается, что Филиппов одновременно выступал и как литературный критик, и как беллетрист. Основной задачей литературного творчества мыслителя было обозначить свои философские доминанты, а именно реалистическое отношение к действительности, индукцию и историзм, как основные методы постижения действительности, а также идею многофакторной эволюции.

*Ключевые слова:* реализм, действительность, эволюция, индукция, историзм, интеллектуальное развитие.

### **Антипов А.А. Философия в художественном мире Достоевского и Платонова: парадоксы осмысления**

В статье показано, что творчество Достоевского и Платонова отражает сложный диалог между русской литературой и русской философией, который позволяет по-новому увидеть историко-мировоззренческие, эстетические особенности национальной культуры. Русская литерату-



ра и отечественная философия обогащали друг друга материалом для осмысления, который в силу разных методологических принципов получал разные формы выражения.

*Ключевые слова:* Достоевский, Платонов, утилитаризм, радикализм, почвенничество, идеолог, русский космизм, философия техники, эстетическое воплощение.

### **Баршт К.А. Альберт Лихтенберг («Мусорный ветер» А. Платонова) в споре с Рене Декартом**

Главный герой повести Платонова «Мусорный ветер» нелюбезно отзывается о Декарте. Статья посвящена исследованию причин этого явления, изучению пунктов расхождения между дуалистической философией Декарта и концепцией «вещества существования» Платонова, живой и неразделимой саморазвивающейся материи Космоса. Показано, что Платонов не принимал концепцию пространства Декарта и его концепцию онтологического оправдания человека («мыслью, следовательно, существую»), что и нашло свое отображение на страницах повести «Мусорный ветер».

*Ключевые слова:* Андрей Платонов, дуализм, Декарт, онтологические искания, оправдание жизни человека, телесные трансформации, «вещество существования».

### **Прыгун А.С. Контексты и смыслы авторской и рок-песни**

Автор анализирует невербальные фрагменты авторской песни и рок-песни как «письмо», порождаемое «здесь и сейчас», как присутствие и отсутствие. Письмо рассматривается через призму вербального и невербального взаимодействия, отношений «голос–письмо», «голос–логос» и т. д, но не блокируется замкнутыми структурами языка. Предпринята также попытка определить метафизическую вербальность «архе-текста» авторской песни через работу «голоса».

*Ключевые слова:* голос, письмо, архе-письмо, звук, знак, язык, логос, логоцентризм, различие, различание, архе-текст, след, архе-след, вербальное, невербальное.

### **Малинов А.В. Поэтическая историософия А. С. Хомякова**

В статье рассматривается философское содержание поэзии лидера кружка славянофилов Алексея Степановича Хомякова (1804–1860). Отмечаются основные темы его поэтического творчества: образы ста-

рины, историческая задача России, критика культурно-исторического пути Запада, перспективы славянского единства и др.

*Ключевые слова:* Хомяков, славянофильство, поэзия, историософия, славянство.

### **Осипов И.Д. Философия органической демократии М. А. Бакунина**

В статье рассматриваются взгляды Бакунина на демократию в контексте его социальной философии, которая тесно связана с народничеством и определяется синтезом диалектики Гегеля и политической антропологии анархизма. Показана специфика концепции «органической демократии», ее отличия от теории буржуазного демократического правового государства. Исследуется категория «коллективная индивидуальность», в которой осуществлен синтез идей свободы и коллективизма. Изложены основные положения анархизма Бакунина, его учение о социальном идеале и теория бунта.

*Ключевые слова:* анархизм, Бакунин, русская философия, органическая демократия, бунт, народничество.

### **Рябов П.В. О влиянии идей Михаила Бакунина на современную философию**

В статье проводятся параллели между анархизмом Бакунина и философией XX века. Автор показывает, что многие идеи современных философов и проблематика их работ в той или иной степени восходят к учению Бакунина. По существу тождественными философии Бакунина оказываются «негативная диалектика» Франкфуртской школы, «эпистемологический анархизм» П. Фейерабенда, интуитивизм А. Бергсона и его теория «творческой эволюции», критика власти М. Фуко, экзистенциалистское понимание свободы Н. А. Бердяева и Ж.-П. Сартра, концепция «бунтующего человека» А. Камю. Делается вывод, что философия Бакунина является актуальной. Кроме того, заслугу Бакунина автор видит в том, что он заложил основы современного анархического мировоззрения.

*Ключевые слова:* философия анархизма, Бакунин, свобода, бунт, либертарная философия.

### **Пигров К.С. Из записей в неподходящих местах**

Вниманию читателя представляется подборка философских афоризмов, которая является продолжением «Записей...», опубликованных в 20 выпуске «Вече».

*Ключевые слова:* философия, философский дневник, социальная философия.

### **Замалеев А. Ф. «В начале был гностицизм»**

Показано, что в основе историко-философской концепции И. И. Евлампиева лежит принцип редукционизма. Обосновывается тезис о несовместимости этого принципа с общими задачами и целями подготовки учебных пособий по истории русской философии.

*Ключевые слова:* история русской философии, Евлампиев, редукционизм, гностицизм.

### **Корыхалов А. Д. Лев Шестов и его поиск истинной веры**

В статье рассматривается подход Шестова к христианству. На творчество русского мыслителя оказала значительное влияние философия Ницше, это влияние распространяется и на его религиозную философию. Шестов развивает мысль об экзистенциальном характере веры. Истинное христианство не может быть сведено к системе догматов или нравственных установлений, так как вера – это экзистенциальный проект, опыт непосредственного восприятия Откровения и мученичество верить вопреки разуму. Также показано влияние идей Кьеркегора на религиозные построения Шестова.

*Ключевые слова:* Шестов, Ницше, истинное христианство, сущность веры.

### **Мильчарек М. «Смерть! Где твое жало?» Н. Федоров и В. Розанов о смерти**

Анализируются и сопоставляются воззрения Федорова и Розанова на проблему смерти. Доказывается, что эта проблема была фундаментальной для обоих мыслителей, несмотря на то что у Розанова она представлена не прямо, а косвенно, как поклонение перед жизнью. Как Федоров, так и Розанов были непримиримыми врагами смерти, причем Федоров был ее безусловным врагом, а Розанов хотел преодолеть смерть, признавая ее относительность и утверждая, что он умрет «не весь», так как частица его жизни будет жить, пока будет длиться сама жизнь. Делается вывод, что философия и Федорова, и Розанова может рассматриваться как апофеоз жизни как таковой, источником которой был Бог.

*Ключевые слова:* русская философия, Федоров, философия общего дела, Розанов, смерть, жизнь.

### **Иванов М.В. Богостроительство и проблема социальной неодновременности**

Статья посвящена богостроительству – «еретическому» течению в русском марксизме начала XX в., признававшему позитивную роль религии в общественной жизни и ее необходимость для успеха грядущих социально-революционных преобразований. Автором исследуются особенности сакрализации народа в данном философском течении. В свете теории социальной неодновременности Э. Блоха рассматривается отношение богостроителей к вопросу о социальной роли крестьянства и пролетариата.

*Ключевые слова:* богостроительство, религия, марксизм, сакрализация народа, социальная неодновременность.

### **Емельянов Б.В. Дело «О вредном преподавании философских наук»**

Приводятся фрагменты архивного дела министерства народного просвещения «По предложению г. министра народного просвещения о вредном преподавании философских наук», которое обсуждалось в Главном правлении училищ в течение 1825–1827 гг. Излагаются мнения как тех, кто выступал за запрещение преподавания философии, так и тех, кто ее защищал. На основании мнений членов Главного правления училищ была составлена «Записка по делу о вредном преподавании философских наук», которая была заслушана в общем собрании правления 10 ноября 1826 г. Согласно решению собрания, преподавание философских наук, очищенных от нелепостей новейших философов, основанных на истинах христианского учения и соответствующих с правилами монархического правления, было признано необходимым в высших учебных заведениях России.

*Ключевые слова:* преподавание философии, министерство народного просвещения, история России.

### **Тоноян Л.Г. Воспоминания об И. Н. Бродском**

Представлены фрагменты воспоминаний о выдающемся философе и логике Иосифе Нусимовиче Бродском (1924–1994), который проработал на философском факультете СПбГУ в течение 40 лет, занимаясь изучением символической логики и философских оснований логики и научного познания. Бродский исследовал вопрос о роли отрицания в логике и гносеологии, создал оригинальную типологию отрицательных высказываний, предложил расширенную трактовку контрарного отрицания, высказал идею о том, что денотатами собственных имен

на логическом уровне являются не реальные, а мыслимые объекты. Подчеркивая творческий характер научно-технического знания, Бродский выдвинул положение о том, что человек вмешивается в естественный ход событий как внешняя и дополнительная составляющая и, меняя направление течения природных процессов, добивается наступления маловероятных событий и локального понижения энтропии. Бродскому принадлежит ряд формальных разработок, посвященных построению модальных исчислений выполнимых, отбрасываемых и невыполнимых формул; представлению силлогистики в форме относительных модальностей; исследованию процедуры индексации формул в связи с построением логического вывода и выработкой критериев релевантности; созданию новых алгоритмов восстановления энтимем; построению исчислений с модальным оператором «правдоподобно». Большую ценность имеют его статьи по теории аргументации, научного и технического творчества, а также учебные пособия по логике. Бродский по праву считается одним из основателей современной петербургской логической школы.

*Ключевые слова:* Иосиф Нусимович Бродский, философский факультет СПбГУ, логика.

### **Феокистов Г.Г. Благодать как путь обретения свободы («Слово о Законе и Благодати» митрополита Илариона)**

Рассматриваются культурные и исторические истоки формирования самосознания русского общества, прежде всего идея общественного служения как ниспосланной свыше «благодати». В данном контексте разбирается сочинение митрополита Илариона «Слово о Законе и Благодати» – первое известное нам произведение, посвященное утверждению самобытности духовной жизни Киевской Руси. Прослеживаются соответствия психологических установок русского общества на различных этапах его развития с положениями «Слова...». Подчеркивается устойчивость их функционирования вплоть до настоящего времени.

*Ключевые слова:* благодать, жертва, свет истины, страдание, закон, свобода, истинная вера, новая истина, благодать истины, князь благоверный, справедливость.

## SUMMARIES

---

### **Zamaleev A.F. Conversation with the editor**

The journal "Veche" is characterized in the context of its twenty-year anniversary. The peculiarities of the journal are noted, the review of a circle of the problems discussed in the articles published in the edition during its existence is given. The attention is focused on the specifics of Russian philosophy and methodology of studying its history.

*Keywords:* Russian philosophy, department of the history of Russian philosophy of St. Petersburg State University, journal "Veche".

### **Bezlepkin N.I. From rhetoric to life: philosophical motives in G. R. Derzhavin's poetry**

Derzhavin's poetry is considered in the context of the two traditions which developed in the 18<sup>th</sup> century Russian literature: the tradition of Lomonosov cultivating mainly a genre of the court laudatory ode, and that of Sumarokov demanding that the language and style should be "simple" and "natural" and developing the genres of intimate lyrics and satire. Derzhavin acquires and follows both of these traditions that led him to a peculiar synthetic merge of them. On the one hand, Derzhavin, following the samples of Sumarokov's school, begins his literary activity with love, "Anacreon's" songs. On the other hand, Derzhavin follows Lomonosov, tries a "high" genre of laudatory odes. However, in his first odes Derzhavin becomes the destroyer of classicism as a style, starting to build his own, new outlook in art by means of his own poetic language. Derzhavin's poetry was the first step to transition of the Russian poetry from rhetoric to life.

*Keywords:* Russian philosophy, classicism, Derzhavin, Russian poetry, Russian literature.

***Yevlampiev I.I. The future perfection of mankind in V. F. Odoyevskiy's literary work***

The image of a perfect condition of mankind which will be reached in the history is an important subject of the Russian literature. Vladimir Odoyevskiy considered that man will reach this state if he begins to rely on his intuition supplementing his reason and this way conceives reality both rationally and mystically. In this state mankind will merge with the whole universe and will control it completely by a joint effort of reason and mystical intuition.

*Keywords:* Russian philosophy, Vladimir Odoyevskiy, future of mankind, eschatology.

***Rybas A.E. Poetic philosophy of M. Yu. Lermontov***

The key philosophical ideas expressed in Lermontov's literary works are analyzed. Special attention is paid to the poetic interpretation of freedom and the attempt to overcome the unambiguity of Christian understanding of the person and the world by means of broad interpretation of Christian symbolics. The continuity of Pushkin's and Lermontov's philosophical perspective is shown. The philosophical meaning of "demonism" and "fatalism", and also the sense of love playing the key role in Lermontov's poetic philosophy is revealed. Some vulgar treatments of Lermontov's poetry, and first of all that of Vladimir Soloviev who declared Lermontov to be the ancestor of the Russian Nietzscheanstvo, are criticized.

*Keywords:* Russian philosophy, Lermontov, Russian poetry, demonism, fatalism.

***Kravchenko V.V. The poetry of V. S. Soloviev as a special sort of theoretical philosophy***

The article is devoted to analyzing V. Soloviev's translations from Heine, Schiller, Tennyson, and other foreign poets. The author researches Soloviev's view on poetry as a kind of theoretical philosophy. It is shown that Soloviev had never set himself the task to create the adequate or equivalent translation. For Soloviev, translating poems was not a profession, but rather kind of permanent spiritual job aimed at specific assimilation of the texts which were interesting for him. His translations often appeared to be a spiritual dialogue with his adherents, no matter what historical period or nationality they belonged to.

*Keywords:* translation of philosophical terms, poetry as theoretical philosophy, Soloviev, sophiology.

### ***Brodskiy A.I.* Lev Tolstoy: religious doctrine and art method**

The author argues that there is a certain compliance between the religious and philosophical views of L. N. Tolstoy and his art method. The art method of Tolstoy is characterized by the refusal of the principle of “prototypeness”, i.e. describing various social and psychological types of people with determined properties, which was widespread in the 19<sup>th</sup> century literature. The writer saw his task in understanding the laws of inner life which would be general for all people rather than in describing these or those types of people and characters. This general, non-individual life which was the main object Lev Tolstoy’s art analysis, is also God in his religious and ethical sermon.

*Keywords:* Tolstoy, religion, ethics, prose, method, typology.

### ***Korobkova S.N.* Realistic aesthetics of M. M. Filippov**

The article is devoted to the analysis of the literary activities of the Russian thinker and scientist of the 2<sup>nd</sup> part of the 19<sup>th</sup> century M. M. Filippov. It is noted that Filippov was both a literary critic and a novelist. The main task of the literary work of the thinker was to identify his philosophical assumptions, namely realistic relationship to reality, induction and historicism, as the basic methods of understanding reality; he also tried to prove the idea of multi-factor evolution.

*Keywords:* realism, reality, evolution, induction, historicism, intellectual development.

### ***Antipov A.A.* Philosophy in Dostoevsky’s and Platonov’s artistic world: paradoxes of understanding**

The article shows that Dostoevsky’s and Platonov’s creative work reflects the difficult dialogue between Russian literature and Russian philosophy. This dialogue helps us take a new glance at the historical, ideological, and aesthetic peculiarities of the national culture. Both Russian literature and philosophy enriched each other with ideas, and these ideas were interpreted differently due to the different methodological principles.

*Keywords:* Dostoevsky, Platonov, utilitarianism, radicalism, pochvennichestvo, ideologist, Russian cosmism, philosophy of technology, aesthetic embodiment.

### ***Barsht K.A.* Albert Lichtenberg ("The Rubbish Wind" by A. Platonov) in a dispute with René Descartes**

The protagonist of Platonov’s story «Rubbish Wind» speaks critically



about Descartes. The article investigates both the causes of this phenomenon and the difference between Descartes's dualistic philosophy and Platonov's concept of «the matter of existence», or the living and inseparable self-sustaining matter of the Cosmos. It is shown that Platonov did not accept Descartes's concept of space and his conception of ontological justification of the human being («cogito ergo sum»), which was reflected in the plot of «The Rubbish Wind».

*Keywords:* Andrei Platonov, dualism, Descartes, ontological quest, justification of human life, bodily transformations, “the matter of existence”.

### ***Prygun A.S. Contexts and meanings of the author's and rock-song***

The author analyses nonverbal fragments of the author's and rock-song as a «letter» that is generated «here and now», both as presence and absence. The letter is viewed through the prism of verbal-nonverbal, voice-letter, voice-logos etc. interactions and at the same time it isn't obstructed by the closed structures of language. The author also tried to define the metaphysical verballity the «arkhe-text» of the author's song through the work of «voice».

*Keywords:* voice, letter, arche-écriture, voice, sign, glossa, logos, logocentrism, difference, differance, arkhe-text, trace, arkhe-trace, verbal, non-verbal.

### ***Malinov A.V. Poetic historiosophy of A. S. Khomyakov***

The article discusses the philosophical maintenance of the poetry of the leader of Slavophiles Alexey Stepanovich Khomyakov (1804–1860). The main subjects of his poetic works are noted: images of old times, historical task of Russia, criticism of the cultural and historical way of the West, perspectives of the Slavic unity, etc.

*Keywords:* Khomyakov, Slavophilism, poetry, historiosophy, Slavic peoples.

### ***Osipov I.D. Philosophy of the organic democracy by M. A. Bakunin***

The article deals with Bakunin's views on democracy in the context of his social philosophy which is closely connected with the narodnik movement and is determined by a synthesis of Hegel's dialectics and political anthropology of anarchism. The specifics of the conception of «organic democracy», its difference from the theory of bourgeois democratic constitutional state are shown. The category «collective identity» which synthesizes the ideas of freedom and collectivism is cleared up. The basic state-

ments of Bakunin's anarchism, his understanding of the social ideal, and the theory of revolt are considered.

*Keywords:* anarchism, Bakunin, Russian philosophy, organic democracy, revolt, narodnik movement.

**Ryabov P.V. The influence of Mikhail Bakunin's ideas on the modern philosophy**

The author points at the parallels between Bakunin's anarchism and philosophy of the 20<sup>th</sup> century. He shows that many ideas of contemporary philosophers and the problems they tried to solve go back to Bakunin's doctrine. Such theories as the «negative dialectics» of the Frankfurt school, P. Feyerabend's «epistemological anarchism», A. Bergson's intuitionism and his theory of «creative evolution», M. Foucault's criticism of the power, N. A. Berdyaev's and J.-P. Sartre's existential understanding of freedom, A. Camus's concept of «the revolting person» are essentially close to Bakunin's philosophy. It is concluded that Bakunin's philosophy is actual. Besides it, the author underlines that it was Bakunin who laid the foundations of the modern anarchical outlook.

*Keywords:* anarchical philosophy, Bakunin, freedom, revolt, libertarian philosophy.

**Pigrov K.S. From the notes in improper places**

A selection of philosophical aphorisms presented to the reader is the continuation of the "Notes..." published in the 20<sup>th</sup> issue of "Veche".

*Keywords:* philosophy, philosophical diary, social philosophy.

**Zamaleev A.F. "At the beginning there was gnosticism"**

It is shown that I. I. Yevlampiev's historical and philosophical conception is based on the principle of reductionism. It is argued that this principle is not incompatible with the general tasks and aims of writing tutorials on the history of Russian philosophy.

*Keywords:* history of Russian philosophy, Yevlampiev, reductionism, gnosticism.

**Korykhalov A.D. Lev Shestov and his search for the genuine belief**

The article presents Shestov's approach to Christianity. The Russian philosopher was greatly influenced by Nietzsche's philosophy, this influence also determines his religious philosophy. Shestov develops the idea that faith is essentially existential. The genuine Christianity can not be reduced

to a system of dogmas or moral prescriptions because faith is an existential project, an experience of intuitive perception of Revelation, and a kind of martyrdom caused by the necessity to believe in defiance of reason. It is also shown that Shestov's religious ideas were influenced by Kierkegaard.

*Keywords:* Shestov, Nietzsche, genuine Christianity, essence of faith.

### **Milczarek M. "Oh Death, where is your sting?" Nikolai Fedorov and Vasily Rozanov on death**

Fedorov's and Rozanov's views on the problem of death are analyzed and compared. It is proved that this problem was fundamental to both thinkers in spite of the fact that Rozanov concerned it indirectly, by means of praising life. Both Fedorov and Rozanov were uncompromising enemies of death: Fedorov was its open enemy, and Rozanov wanted to overcome death by making it clear that death is relative and that he will not die "at all" because a particle of his life will live until life lasts. It is concluded that the philosophy of both Fedorov and Rozanov can be considered as an apotheosis of life the source of which was God.

*Keywords:* Russian philosophy, Fedorov, philosophy of the common task, Rozanov, death, life.

### **Ivanov M.V. God-building and the problem of social non-simultaneity**

The article is devoted to the God-building, "heretical" movement in Russian Marxism at the beginning of the 20<sup>th</sup> century, which insisted on the positive role of religion in social life and its necessity for the success of social-revolutionary transformations. The author examines the peculiarities of the process of sacralization of people by the philosophers of this movement. In the light of E. Bloch's theory of social non-simultaneity the attitude of the God-builders to the question of the social role of peasantry and proletariat is considered.

*Keywords:* God-building, religion, Marxism, sacralization of people, social non-simultaneity.

### **Yemelyanov B.V. The case "About the harmful teaching of philosophical disciplines"**

Some fragments of the archive case of the Ministry of National Education "According to the offer of the Minister of National Education dealt with the harmful teaching of philosophical disciplines" which was discussed in the Main Authority of Schools during 1825–1827 are given. The opinions

of those who supported the prohibition of teaching philosophy and those who were against it are presented. "The note on the case dealt with the harmful teaching of philosophical disciplines" was made on the basis of the opinions of the members of the Main Authority of Schools and then it was read at the general meeting of the Authority on November 10, 1826. According to the solution of the meeting, it was considered necessary to teach philosophical disciplines in higher educational institutions of Russia only if these disciplines were free from all absurd statements of the then philosophers and if they were based on the truths of the Christian doctrine and supported the monarchic government.

*Keywords:* teaching philosophy, ministry of national education, history of Russia.

### **Tonoyan L.G. Memories of I. N. Brodskiy**

Some fragments of the memories of the outstanding philosopher and logician Iosif Nusimovich Brodskiy (1924–1994) who had worked at the philosophy department of St.Petersburg State University for 40 years studying symbolical logic and the philosophical bases of logic and scientific knowledge are presented. Brodskiy studied the problem of the role of negation in logic and gnoseology, he created an original typology of negative statements, offered an expanded treatment of contrary negation, suggested that the denotatum of proper names at the logical level are not real, but imaginable objects. Emphasizing the creative nature of scientific and technical knowledge, Brodskiy put forward the statement that man interferes with the natural course of events as an external and additional component and, changing the direction of the course of natural processes, makes it possible for improbable events and local decreases of entropy to happen. Brodskiy is the author of a number of theories of modal calculations of feasible, truncating and infeasible formulas; he presented syllogistics in the form of relative modalities; he explored the procedure of indexation of formulas in the context of making a logical conclusion and achieving the criteria of relevance; he created new algorithms of restoring enthymemes; he made progress in calculations with the modal operator "plausibly". Brodskiy's articles on the theory of argumentation, scientific and technical creativity, and textbooks on logic are of great value. Brodskiy is considered one of the founders of the modern Petersburg logical school.

*Keywords:* Iosif Nusimovich Brodskiy, philosophy department of St.Petersburg State University, logic.

***Feoktistov G.G. God's grace as a way of becoming free ("An essay on the Law and Grace" by metropolitan Ilarion)***

The cultural and historical origins of the Russian consciousness, first of all the idea of public service as "God's grace", are considered. In this context, the treatise of metropolitan Ilarion "An essay on the Law and Grace", the earliest known essay devoted to the consolidation of the original spiritual life in Kievan Rus', is examined. Some parallels between the attitudes of the Russian society at various stages of its development and the statements of the "Essay..." are pointed. The author insists that these parallels have been stable and actual up to the present.

*Keywords:* grace, victim, light of truth, suffering, law, freedom, true belief, new truth, grace of truth, the most Orthodox prince, justice.

## АВТОРЫ НОМЕРА

---

*Антипов Антон Александрович* – кандидат филологических наук, доцент кафедры таможенного дела и логистики Института международного бизнеса и права Научно-исследовательского университета информационных технологий, механики и оптики (СПб)

*Баршт Константин Абрекович* – доктор филологических наук, профессор ИРЛИ РАН

*Безлепкин Николай Иванович* – доктор философских наук, профессор СПбАУЭ

*Бродский Александр Иосифович* – доктор философских наук, профессор кафедры этики Института философии СПбГУ

*Гусев Станислав Сергеевич* – доктор философских наук, профессор кафедры философии РАН и кафедры онтологии и теории познания Института философии СПбГУ

*Евлампиев Игорь Иванович* – доктор философских наук, профессор кафедры истории русской философии Института философии СПбГУ

*Емельянов Борис Владимирович* – доктор философских наук, профессор кафедры истории философии философского факультета Уральского университета, директор НИИ русской культуры при Уральском университете

*Замалеев Александр Фазлаевич* – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой истории русской философии Института философии СПбГУ

*Иванов Михаил Вячеславович* – аспирант кафедры философии Института гуманитарного образования Санкт-Петербургского государственного политехнического университета

*Коробкова Светлана Николаевна* – кандидат философских наук, доцент кафедры истории и политологии Государственного университета аэрокосмического приборостроения (СПб)

*Корыхалов Артем Деонидович* – аспирант НИО ИТМО

*Кравченко Виктория Владимировна* – доктор философских наук, профессор кафедры философии Московского Областного государственного университета

*Малинов Алексей Валерьевич* – доктор философских наук, профессор кафедры истории русской философии Института философии СПбГУ

*Миљчарек Михал* (Michał Miłczarek) – аспирант Ягеллонского университета (Краков, Польша).

*Осипов Игорь Дмитриевич* – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой истории философии Института философии СПбГУ

*Пигров Константин Сергеевич* – доктор философских наук, профессор кафедры социальной философии Института философии СПбГУ

*Прыгун Алина Сергеевна* – студентка 5 курса Института философии СПбГУ

*Рыбас Александр Евгеньевич* – кандидат философских наук, доцент кафедры истории русской философии Института философии СПбГУ

*Рябов Петр Владимирович* – кандидат философских наук, доцент кафедры философии МПГУ

*Тоноян Лариса Грачиговна* – кандидат философских наук, доцент кафедры логики Института философии СПбГУ

*Феокистов Геннадий Георгиевич* – кандидат технических наук, доцент Санкт-Петербургского горного института им. Плеханова

# CONTENTS

---

## THE 20<sup>TH</sup> ANNIVERSARY OF THE JOURNAL “VECHE”

Conversation with the editor ..... 5

## THE DAYS OF ST.PETERSBURG PHILOSOPHY – 2014

Materials of the scientific conference  
«Philosophy in Russian belletristic literature»

*N. I. Bezlepkina.* From rhetoric to life: philosophical motives in  
G. R. Derzhavin's poetry ..... 8

*I. I. Yevlampiev.* The future perfection of mankind in  
V. F. Odoyevskiy's literary work ..... 26

*A. E. Rybas.* Poetic philosophy of M. Yu. Lermontov ..... 38

*V.V. Kravchenko.* The poetry of V. S. Soloviev as a special sort  
of theoretical philosophy ..... 60

*A. I. Brodskiy.* Lev Tolstoy: religious doctrine and art method . 70

*S. N. Korobkova.* Realistic aesthetics of M. M. Filippov ..... 86

*A. A. Antipov.* Philosophy in Dostoevsky's and Platonov's  
artistic world: paradoxes of understanding ..... 97

*K. A. Barsht.* Albert Lichtenberg ("The Rubbish Wind" by  
A. Platonov) in a dispute with René Descartes ..... 110

*A. S. Prygun.* Contexts and meanings of the author's  
and rock-song ..... 128

## MONOGRAPH IN THE ISSUE

*A. V. Malinov.* Poetic historiosophy of A. S. Khomyakov ..... 140

## TO THE 200<sup>TH</sup> ANNIVERSARY OF M. A. BAKUNIN

*I. D. Osipov.* Philosophy of the organic democracy by  
M. A. Bakunin ..... 178



<i>P. V. Ryabov.</i> The influence of Mikhail Bakunin’s ideas on the modern philosophy.....	186
--	-----

#### A PHILOSOPHER’S DIARY

<i>K. S. Pigrov.</i> From the notes in improper places.....	207
---	-----

#### POLEMICAL NOTES

<i>A. F. Zamaleev.</i> “At the beginning there was gnosticism” .....	230
--	-----

#### ARTICLES

<i>A. D. Korykhalov.</i> Lev Shestov and his search for the genuine belief.....	234
--	-----

<i>M. Milczarek.</i> “Oh Death, where is your sting?” Nikolai Fedorov and Vasily Rozanov on death.....	244
---	-----

<i>M. V. Ivanov.</i> God-building and the problem of social non-simultaneity .....	255
---	-----

#### POETRY

<i>Stanislav Gusev.</i> The second heaven.....	264
--	-----

#### ARCHIVE MATERIALS

<i>B. V. Yemelyanov.</i> The case “About the harmful teaching of philosophical disciplines” .....	268
--	-----

#### OUTSTANDING COLLEAGUES

<i>L. G. Tonoyan.</i> Memories of I. N. Brodskiy .....	281
--	-----

#### FROM THE EDITORIAL MAIL

<i>G. G. Feoktistov.</i> God’s grace as a way of becoming free (“An essay on the Law and Grace” by metropolitan Ilarion)....	283
---	-----

SUMMARIES.....	310
----------------	-----

AUTHORS OF THE ISSUE .....	318
----------------------------	-----

*Периодическое издание*

**ВЕЧЕ**

Журнал русской философии и культуры

Выпуск 26

Оригинал-макет: А. Е. Рыбас

*Печатается без издательского редактирования*

---

Подписано в печать 24.11.2014. Формат 60×84/16.

Бумага офсетная. Печать офсетная.

Усл. печ. л. 20,3. Тираж 100 экз. Заказ № 202.

Типография «Литография»

191119, С.-Петербург, Днепропетровская ул., 8

---