

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ

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



**САНКТ-ПЕТЕРБУРГ
ИЗДАТЕЛЬСТВО С.-ПЕТЕРБУРГСКОГО УНИВЕРСИТЕТА
1995**

ВЕЧЕ



Альманах
русской философии
и культуры

Выпуск 4

Издание альманаха осуществляется при содействии
Северо-Западного филиала «Конверсбанка» (А. С. Губанов)
и фирмы «ХС-Петербург» (С.Г. Голованов)

Редакционный совет:

*Н. А. Бенедиктов; В. Д. Губин; И. Ю. Добродеева;
А. Ф. Замалеев (председатель); В. В. Лазарев;
И. И. Легостаев; В. С. Никоненко; Ю. В. Перов;
В. Ш. Сабиров; А. А. Слишко; Ю. Н. Солонин;
В. Н. Троян; Л. Е. Шапошников.*

Редакционная коллегия:

Ответственный редактор — *А. Ф. Замалеев*
Редактор — *Д. Р. Есипович*
Редактор — *А. А. Троянов*
Ответственный секретарь — *Е. А. Овчинникова*
Отдел монографических публикаций —
А. И. Бродский, А. А. Ермичев
Отдел публицистики — *А. М. Большаков, Л. Г. Феценко*
Отдел библиографии — *А. С. Лавров, И. Д. Осипов*
Обложка — *А. Ю. Старобиной*

Свидетельство о регистрации средства массовой информации
№ П1216 от 16 ноября 1994 г

В номере:

П. Е. Бухаркин. Образ "другого" в русской культуре и мифологема Империи	5
--	---

ПРОСТРАНСТВО РОССИЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ

А. Н. Портнов. Философия языка Г. Г. Шпета: внутренняя форма, смысл, знак	20
А. И. Бродский. Логика либерализма ("Блеск" и "нищета" русских либералов)	49

ВОЗРОЖДАЯ НАСЛЕДИЕ

А. С. Гуцин: история древнерусского искусства	59
А. С. Гуцин. Памятники художественного ремесла Древней Руси X—XIII вв.	63

МОНОГРАФИЯ В НОМЕРЕ

В. В. Кравченко. Мария Безобразова	77
Предисловие	78
Глава I. Жизненный путь Марии Безобразовой	81
Глава II. Философское творчество Марии Безобразовой	95
Общая характеристика	—
Историко-философские исследования	109
Истоки и история русской философии	121
Нравственность и этика	134
Историко-философская трактовка женского вопроса	143

КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКИЕ ЭТЮДЫ

А. Э. Жабрева. Боярский и дворянский костюм XVII века как феномен русской культуры	151
А. С. Бурмистров. Петербург Николая Николаевича Страхова	165

А. А. Ермичев. О мнимой ошибке русской философии. 175

КРИТИКА И БИБЛИОГРАФИЯ

А. Г. Портянкина. Преподобный Иосиф Волоцкий.
Просветитель. М.: Издание Спасо-Преображенско-
го Валаамского монастыря, 1993. 189

190

191

192

193

194

195

196

197

198

199

200

201

202

203

204

205

206

207

208

209

210

211

212

213

**ОБРАЗ "ДРУГОГО" В РУССКОЙ КУЛЬТУРЕ
И МИФОЛОГЕМА ИМПЕРИИ**

1

Современное состояние гуманитарных наук во многом определяют постструктурализм и деконструктивизм. Для обеих тенденций характерно пристальное внимание к проблемам рецепции; изучение текста нередко оборачивается не его анализом, а рассмотрением взаимодействия текста и ученого. Область исследования перемещается с объекта на контакты объекта и субъекта, на их диалог, в котором и рождаются доступные нам художественные смыслы.

В таком подходе таятся немалые опасности. Легко заменить объект самим собой и в результате начать изучать собственное сознание. Как ни удивительно, постструктурализм, провозглашая открытость и многоголосие, может привести и нередко приводит к солипсизму. И все же, сама по себе идея диалога, несмотря на возможные издержки, чрезвычайно перспективна: не только субъект (исследователь) и объект (текст) вступают друг с другом в диалогические отношения, но и разные объекты, причем взаимодействие между ними оказывается активным и творческим, и глубинное содержание культуры неразрывно связано с данными контактами. В какой-то степени культура, единая во времени, пространстве и своем качественном разнообразии, может быть понята как сложные и пересекающиеся взаиморецепции составляющих ее компонентов, как своеобразная общечеловеческая беседа.¹

Понимание культуры как всечеловеческой и разнохарактерной беседы ("большого диалога" по терминологии М. М. Бахтина) обусловлено не только состоянием науки, но и современной культурной ситуацией. Дело в том, что XX в. необычайно расширил во времени и пространстве границы культуры, объединив в единое целое культурные циклы, удаленные во времени или же резко отделенные друг от друга географически. Еще в XIX в. значительная часть средневекового искусства, культура Африки или же Дальнего Востока не входили в интеллектуальный кругозор

европейца. Теперь же положение изменилось, и мировая цивилизация стала восприниматься как некий единый хронотоп.

Надо сказать, что некоторые мыслители XIX в., в частности, К. Н. Леонтьев, предвидели подобное движение к синтезу. Но леонтьевские прогнозы носили мрачный характер, ему казалось, что слияние обязательно приведет к утрате своеобразия. К счастью, в реальной истории этого не произошло, *вернее, произошло только отчасти*: возникающий культурный хронотоп, объединяющий все человечество, оказывается не только единым, но и многообразным. Специфика входящих в него самостоятельных национальных или временных культур не нивелируется, главным средством общения между ними становится не подчинение, а диалог. С каждым десятилетием становится все более ясно, что, как писал Леонтьев, "всякая нация тем и полезна другой, что она другая"¹. Единство в многообразии, способность любого элемента, сохраняя свое лицо, сочетаться с другим, вступать с ним в диалог — вот весьма характерная черта культуры второй половины XX в.

В таких условиях вполне понятен особый и пристальный интерес к образу "другого", важность данной проблемы для гуманитарных наук. При этом "другим" может стать потенциально любое явление — текст, идея, мифологема, иная национальная традиция — т. е. все то, с чем можно вступить в общение.

Когда мы желаем вникнуть в этого "другого", нам требуется всегда помнить, что он — *действительный "другой"*, и наша задача состоит не в том, чтобы отрицать или восхвалять его, основываясь на собственных взглядах, которые мы самоуверенно и несправедливо склонны считать истиной в последней инстанции, а в том, чтобы понять *его* логику, проникнуться *его* миропониманием и попытаться нащупать точки их пересечения с нашими представлениями, чтобы затем совместно искать истину. В этом, я думаю, одна из важнейших целей, которую должно стремиться достичь современное гуманитарное знание, да и человечество в целом. Для этого необходимо знание опыта прошлого, т. е. того, как понимался "другой" в различных культурах, как устанавливался или, напротив, почему не устанавливался с ним контакт. Исследование этого поможет глубже раскрыть механизмы взаимодействия "меня" и "другого", покажет возникающие здесь трудности и, тем самым, облегчит взаимопонимание в будущем.

Любая культура предоставляет в этом отношении богатый и

поучительный материал, так как все время пересекается с иными культурными типами, реагирует на них и создает образы их представителей — "чужих", "посторонних". Не составляет, естественно, исключения и русская культура, скорее выделяющаяся своей открытостью и диалогичностью. На некоторых особенностях возникающего в ней образа "другого" и, главное, на причинах данных особенностей, на том, что лежит в основании русского взгляда на "другого" я и сосредоточу в дальнейшем свое внимание.

2

"Другой" в русском сознании (как, впрочем, и в любом ином) может пониматься по-разному, и нередко обретаемые ими лики не только не созвучны между собой, но и прямо противоположны. И все же, окинув взглядом тысячелетнее пространство русской культуры, можно заметить нечто повторяющееся, своего рода доминанту в нашем отношении к "другому" и в его воспроизведении. Ее можно определить как особую открытость, способность к сочувствию, когда "другой" начинает ощущаться почти как свой.

Здесь особенно важен пример А. С. Пушкина, в творчестве которого грань между "своим" и "чужим" постоянно стиралась. Дело тут, конечно, не в одной тематике его произведений, многие из которых ("Маленькие трагедии", "Песни Западных славян", "Анджело" и др.) строятся на инонациональном материале. Поэт не просто заимствует сюжеты и помещает действие в далекие от России страны. С удивительным проникновением, со-переживая, он воссоздает иную национальную психологию: сербскую ("Песни Западных славян"), испанскую ("Каменный гость"), польскую (польские сцены "Бориса Годунова", "Будрыс и его сыновья"). Действительно, для того, чтобы северный писатель, большую часть своей жизни проведший в Петербурге, смог бы написать "а далеко на севере, в Париже" ("Каменный гость"), ему надо было почувствовать себя испанцем, жителем Севильи. При этом дух "других" стран воссоздается средствами русского языка, тем самым сохраняя свою оригинальность, чужие культуры перестают быть чужими и начинают восприниматься как самобытная часть своей, в данном случае русской культуры.

И Пушкин здесь не исключение. Тут же можно назвать и В. А. Жуковского, под пером которого переводы немецких и английских поэтов, не теряя своего неповторимого колорита, стали явлениями отечественной поэзии, и Н. И. Гнедича с его "Илиадой".² Вообще, особая роль переводов в русском литературном процессе и их удивительно высокие качества также, без сомнения, связаны с тем, о чем идет сейчас речь.

Останавливает на себе внимание и русская литература для детей, чрезвычайно богатая переделками иноязычных сочинений ("Золотой ключик" А. Н. Толстого, "Приключения доктора Айболита" К. И. Чуковского, "Волшебник Изумрудного города" А. М. Волкова), которые стали фактами национального эстетического сознания. Если же говорить об оригинальных текстах, изображающих "другую жизнь", то после Пушкина следует указать на "Дракона" А. К. Толстого, творчество Д. С. Мережковского, "Огненного ангела" В. Я. Брюсова, прозу М. А. Кузмина, поэзию О. Э. Мандельштама.

Применительно к Пушкину данная особенность русской культуры, ее мировая отзывчивость, уже современниками была названа протеизмом (от имени мифологического Протея).³ Этот протеизм, свойственный, как только что говорилось, не только Пушкину, но отечественной словесности в целом, заключается в том, что русский автор как бы перевоплощается в "другого", начинает думать как он, одновременно оставаясь самим собой, так как описывает "чужое" сознание "своим" языком. Можно сказать, что грань между "мной" и "другим" становится очень тонкой, почти что стирается; "другой" оборачивается специфической, отличной от "меня", но все же "моей" частью, ибо строится на тех же принципах, создается тем же языком, посредством которого и "я" осознаю самого себя, т. е. который создает и "меня". Трансцендентное ("другое"), таким образом, начинает казаться имманентным.

Подобное отношение к "другому", при котором он отчасти перестает быть "другим", обусловлено в первую очередь русской ментальностью, проявляющейся в субъектно-объектной модели, лежащей в основе национального образа мира, создаваемого русской литературой. Эту модель следует обозначить: "я ↔ ты". Обращение к другому на "ты" свидетельствует: 1) об интимной близости между ними; 2) об одухотворенности объектов, так как местоимение 2-го лица, единственное (наряду с местоимением 1-

го лица), имеющее категорию лица, передает свойственную данной категории одушевленность обозначенному как "ты" объекту; 3) о взаимобратимости: тот, кого "я" называю "ты", сам себя мыслит как "я" и, адресуясь ко "мне", называет "меня" — "ты".⁴ Если перевести это на язык логики, то соотношение "я" \Leftrightarrow "ты" можно описать как модель общения, где субъект видит объект организованным так же, как он сам, следствием чего оказывается со-переживание объекта как подобного себе. Каждый объект, в некотором смысле, характеризует "самого себя". Тем самым, объект становится со-субъектом, и данный тип связи можно определить: со-субъект \Leftrightarrow со-объект.

Следует сказать, что на "ты" субъект в русской литературе обращается в принципе к любому объекту — не только к людям, но и к животным, природе, отвлеченным понятиям. Это можно заметить в пейзажах И. С. Тургенева, где природа, кажется, сама говорит от своего имени, в еще большей степени — у С. Т. Аксакова с его описаниями охоты или рыбной ловли, во "фламандстве" И. А. Гончарова, сущность которого (имею в виду "фламандство") заключается в недифференцированном изображении мира в его единстве, когда одушевленные и неодушевленные предметы описываются как равновеликие. Совсем по-другому, при помощи совершенно иных выразительных средств, на "ты" называет все элементы мира и М. В. Ломоносов в своих одах.⁵ Более ранние примеры — древнерусская иконопись и церковная архитектура с их идеей "собора всей твари", на исключительную важность которой для средневекового искусства указал уже в начале XX в. Е. Н. Трубецкой.

Модель "со-субъект" \Leftrightarrow "со-объект" является одной из важнейших (если не важнейшей) для русской литературы. Она определяет многие черты, справедливо считающиеся ее национальными особенностями: равноправное уважительное отношение автора к своим героям (это легко обнаружить у А. С. Пушкина, Ф. М. Достоевского, И. С. Тургенева, Н. А. Некрасова, А. П. Чехова и далее вплоть до наших дней, до А. И. Солженицына, Г. Н. Владимова, В. М. Максимова), чувство эпичности, связанности со всем окружающим миром в единое целое (ярчайший пример — "Война и мир" Л. Н. Толстого) и, что нам сейчас наиболее интересно, образ "другого".

Здесь с неизбежностью встает новый вопрос: а что, в свою очередь, вызвало к жизни данную модель, почему субъектно-

объектные связи в русской культуре приобрели вид "я — ты"? Не ответить на него — означает остановиться на полдороге в объяснении облика "другого", свойственного отечественной литературе, и причин его появления именно в вышеописанных очертаниях.

3

Ответить же на него нелегко. Во-первых, сам по себе подобный вопрос предполагает множественность ответов и альтернативность объяснений. Во-вторых, недостаточно изучена русская ментальность, что также затрудняет поиск правильных решений. И все же, думаю, ответ (хотя, возможно, и не единственный) существует: понимание "другого" в качестве родного, своего, так же как и лежащая в основе данного взгляда модель "со-субъект ↔ со-объект", обусловлены мифологемой Империи, едва ли не самой влиятельной мифологемой русского сознания.

Надо заметить, что об имперском характере российского самощущения не раз уже писали, однако переводили его в чисто политическую сферу, имея в виду реальное, осязаемое существующее государство — Российскую империю или СССР. Как раз эта сторона дела нам неинтересна. Разговор пойдет не об имперской идее, воплотившейся в государственном организме России, но о ее двойнике — идеологеме, точнее — мифологеме Империи, которая существует не в области идеологической практики, а в сфере духовной жизни. Она представляет не то, чем в действительности оборачивается империя, но то, как она задумана, как рисуется — в виде некоего идеала — человеческому сознанию. Пользуясь категориями платоновской философии, можно сказать, что занимающая нас мифологема Империи относится к реальной империи как идея к земной жизни. Другими же словами, она — мифологема особого рода, переводящая в идеальный план духовной жизни некоторые реальности национального бытия, причем реципиентами (т. е. носителями) она воспринимается как истинная, раскрывающая не всегда понимаемую при поверхностном взгляде, замутненную эмпирикой жизни глубинную сущность национальной судьбы. В этом качестве мифологема Империи и определила понимание "другого" и иные важные черты отечественного менталитета в течение многих столетий.

Когда говорят о ее важности для русской культуры, то обычно ограничиваются XVIII в. — самым имперским в истории России.

Пушкин становится здесь последним "певцом Империи".⁶ Конечно, время от Петра I до Пушкина особенно важно, но замыкать мифологему Империи только этими границами вряд ли справедливо.

Прежде всего, имперская идея возникла в русском сознании значительно раньше. Уже на рубеже XV—XVI вв. мы находим ее достаточно определенные формулировки, связанные с теорией "Москва — третий Рим". В наиболее отчетливой форме она была выражена в "Сказании о князьях Владимирских", посланиях старца Филофея, "Повести о новгородском белом клобуке". Центр Земли, ранее находившийся в Риме, переместился в Византию, но из-за своих грехов пал и Константинополь, а светочем мира осталась Москва — таков вкратце смысл данной доктрины. Одному из героев "Повести о новгородском белом клобуке" (середина XVI в.) — константинопольскому патриарху Филофею, который хотел оставить у себя прибывший в Константинополь из Рима белый клобук (знак святости и особой духовной власти) — высший голос в видении вещает: первый Рим погиб от ереси, второй (т. е. Константинополь) погибнет от мусульман, только на Руси, в третьем Риме, "Благодать святого Духа восия" вовеки. Москва есть новый (и последний) Рим. А Рим для древнерусского книжника — синоним мира. Он совершенно согласился бы со словами Мандельштама:

*Пусть имена цветущих городов
Ласкают слух значительностью бременной.
Не город Рим живет среди веков,
А место человека во Вселенной.*

Не случайно в адресованном Михаилу (Мисюрю) Григорьевичу Мунехину "Послании о неблагоприятных днях и часах" (1527—1528 гг.) старец Филофей замечает: "Многажды и апостол Павел поминает Рима в посланиях, в толкованиях глаголет: "Рим — весь мир".⁷ Данное представление подкреплялось, среди прочего, и игрой слов "Рим" — "мир", их обратным подобием: прочитав слово "Рим" справа налево, получим — "мир". Средневековые люди любили замысловатости такого рода.

Становясь новым Римом, по этой логике, Москва становилась и мировой державой, т. е. империей. Данный идейно-историсофский комплекс вполне заметен и позднее, в деятельности Ивана Грозного. Недаром при коронации великий князь Московский принимает титул царя (спорадически используемый

в Москве с конца XV в.) А как известно, этимологически слово "царь" происходит от латинского *caesar*, насыщенность которого имперским содержанием очевидна. "Цезарем" называли в России вплоть до XVIII в. императора Священной Римской империи. Любопытен и тот факт, что Лжедмитрий Григорий Отрепьев, заняв с помощью польских войск Москву в 1605 г., стал именовать себя императором.⁸

Петр I, став императором, прекрасно ощущал предшествующую имперскую традицию, видел в Иване Грозном своего предшественника.⁹ В дневнике камер-юнкера Ф. В. Берхгольца сохранилось описание праздника, устроенного в день рождения великой княжны Анны Петровны 27 января 1722 г. На триумфальной арке под титулом *Petro Magno, Patri Patrae, Totius Russiae imperatori* с правой стороны сделано было в натуральную величину изображение Ивана I Васильевича (в царской короне), положившего основание нынешнему величию России, с надписью *incipit* (начало). С левой же стороны, в такую же величину и в новой императорской короне, изображен был тенерешний император, возведший Россию на верх славы, с надписью *Perfecit* (усовершенствовал).¹⁰

Мифологема Империи обнаруживается и в середине — второй половине XVII в., в частности, в деятельности такой яркой личности, как патриарх Никон. Овладевшее им убеждение, что Москва может стать и становится "Новым Иерусалимом", предполагало не только духовный расцвет Руси, но и то, что она делается центром мира, занимая господствующее положение среди других православных церквей.¹¹ Осуществленные патриархом церковные реформы, связанные со стремлением к единообразию с другими православными церквями, были обусловлены, среди прочего, его желанием объединить православие вокруг Москвы.¹² Для этого необходимым казалось полное сходство: обрядовые различия отделяли Русь от других православных церквей, мешали ощущению родства и, тем самым, препятствовали московскому главенству.

Деятельность Никона очень важна для понимания мифологемы Империи. Дело в том, что в ней находим соединение чисто церковных интенций (ибо теологические нюансы были весьма значительны для патриарха) с политико-историсофскими построениями имперского духа. В связи с этим неизбежно возникает вопрос — каковы отношения между Империей и Церковью (вновь

напомню, что речь идет не о реальной империи, но об идеальной мифологеме)?

Обычно эти отношения понимают как, во многом, взаимоотрицание: Империя и Церковь — противоположности. Очень резко подобное понимание выражено в книге Н. А. Бердяева со знаменательным названием "Царство духа и царство кесаря". Но пример патриарха Никона заставляет усомниться в такой безапелляционности. Действительно, если внимательно рассмотреть контакты церкви и мифологемы империи, то обнаруживаются не только расхождения, но и определенное родство. Более того, мифологема Империи на Руси во многом обязана своей долговечностью Крещению.

О так называемом кирилло-мефодиевском наследии, т. е. о славянском переводе Библии и церковных книг, о его значении для русской культуры писали неоднократно. Но о его связи с мифологемой Империи не говорили. Тем не менее связь эта есть: перевод Священного Писания на, по существу, родной язык отчасти стирал грань между вселенским (а им считалось христианство) и родным. Свое, т. е. старославянский язык, ощущавшийся как очень близкий, почти что тождественный древнерусскому, во всяком случае, родной ему, становилось, тем самым, мировым, несло в себе универсальную Истину. Мировое достоинство, выраженное близкородственным языком, напротив, включалось в себя, начинало восприниматься как родное. Это и создало в восточнославянском сознании предпосылки для возникновения мифологемы Империи. А ход исторического процесса привел к возникновению в Московской Руси из этих предпосылок самой мифологемы.

Постепенно мировое (т. е. православное) стесняется; шаг за шагом сокращается то географическое пространство, где оно торжествует. Падение Константинополя в 1453 г. сделало Русь единственной мощной и сохранившей независимость православной державой. Вернее, как раз в это время она становится самодержавной, т. е. независимой: 1480 г. — год освобождения из-под власти Золотой Орды. Это, естественно, приводит к возникновению мессианистического самоощущения, усиливающегося контрастным параллелизмом с судьбой Византии (усиление — падение). Оказывалось, что мировое сосредоточивается в одной Московской Руси, она — единственная хранительница универсального достоинства. А отсюда — вполне логичное желание

вернуть это достояние всему миру, приводящее к экспансии разного рода (и духовной, и политической). Конечная же цель — распространить свою модель мироздания, основывающуюся на вселенской Истине, по всей земле.

Тесная связь с неисповедимыми судьбами православия многое объясняет в мифологеме Империи. Поэтому и в средневековой Руси с ее церковной культурой она играла такую роль, и в XIX в. с ней соотносятся такие определяющие самосознание течения, как славянофильство и панславизм. Зависимость последнего от мифологемы Империи не требует специальных объяснений, она очевидна. Но и классическое, так сказать, славянофильство И. В. Киреевского, Ю. Ф. Самарина или А. С. Хомякова, несмотря на свою оппозиционность к Российской империи Николая I, с мифологемой Империи связано. Ведь для славянофилов Россия — своеобразный духовный оазис, откуда засияет свет погрузившейся во мрак, некогда прекрасной Европе, т. е. произойдет духовное подчинение мира той истине, что несет Россия. Логика, как видим, вполне имперская.

Если согласиться со всем выше сказанным, то станет очевидным огромное значение мифологемы Империи на всем протяжении русской истории. Ее влияние не ограничивается XVIII — началом XIX в., оно отчетливо заметно и в более ранние периоды, и позднее. Но для верного понимания этого воздействия надо представить то, как мифологема Империи осознает свой предмет — саму Империю, какой облик для носителя имперского сознания Империя принимает. Приступая к рассмотрению данной проблемы, хочу напомнить, что моя задача состоит не в оценке, а в том, чтобы понять данную мифологему, встать на место, так сказать, "другого" — ее носителя и увидеть, какой смысл он в нее вкладывал.

Прежде всего, Империя — не просто государство, мифологема Империи ни в коей мере не равна идее государства. Империя — это власть особая, данная Богом, власть *gratia Dei*, более того, земная Империя подобна Царству Небесному, является его искаженным, замутненным, но все-таки отражением на земле. При всем внутреннем многообразии, включая в себя разные миры и сложную иерархию Небесных Сил, описанную Лионисием Ареопагитом, Небесное царство — одно и едино. Также и Империя — одна, обнимая в гармоническое целое разноликость земных народов и стран.

Известная на Руси поговорка "Один Бог на Небе, один царь на земле" очень точно передает суть дела. Империя — торжество Логоса над Хаосом, воплощение Логоса в форме всемирного земного государства.

Из такого понимания Империи следует несколько выводов. Во-первых, Империя может быть только одна. Факт реального существования в истории нескольких империй одновременно, — с точки зрения имперской мифологемы, нонсенс, ведь Империя — это весь мир. Во-вторых, только Империя истинна, вокруг нее царит хаос. Для носителей имперского сознания всегда характерна оппозиция: Империя — варвары. И, наконец, в-третьих, являясь подобием (насколько это возможно в греховных условиях земной жизни) Царства Небесного, Империя неизбежно стремится к расширению. Небесное царство охватывает весь универсум, и земное его отражение (Империя) тоже стремится охватить всю землю. В данном случае планы мирового господства, возникающие в момент расцвета фактически любой империи, — не случайное совпадение, а логическое следствие той мифологемы, что лежит в основе их ментальности.

На этом экспансионизме следует остановиться подробнее, так как он имеет самое прямое отношение к субъектно-объектной модели "со-субъект ↔ со-объект" и связанному с ней пониманию "другого" в русской культуре.

Интенция к распространению приводит к поглощению Империей других социально-культурных организмов, входящих в ее состав. Данное поглощение, однако, не стремится к унификации или полной культурной нивелировке, оно творческое. Не уничтожить, не свести на нет своеобразие отдельных культур, а вобрать в себя. Мифологема Империи ставит задачу не подчинить все входящие в Империю культуры одной, но объединить их в некоем синтезе. Здесь вновь напрашивается аналогия с Церковью. Характеризуя национальное и интернациональное в жизни Церкви, иеромонах Иоанн (Кологривов) писал: "Церковь представляет собою таинственное продолжение жизни Христа, Воплощенного Слова, и поэтому она никогда не может быть ни узко национальной, ни интернациональной. Как сам Христос, она сверхнациональна, всемирна; она есть вселенская Церковь",¹³ каждый народ, переживая ее истины, накладывает на них свой индивидуальный отпечаток, оставаясь в рамках Вселенности.

Такова же и структура Империи: каждый ее элемент сохра-

няет свою индивидуальность, но они выражают одну истину — Империи. Подобная сверхнациональность, приводящая к включению в *Империю* разных культурных начал, делает имперское сознание терпимым и широким, способным к диалогу. Чужое понимается как потенциально свое, как то, что должно стать родным. Отсюда — уважение к чужому, братское к нему отношение, т. е. восприятие как подобного самому себе (столь характерное, о чем шла речь выше, для русской культуры). Ведь все заслуживающие внимания явления земной жизни рано или поздно должны войти в *Империю* и тем самым стать "своими" для носителя ее мифологемы.

Если обратиться к конкретному материалу, то характерный пример, подтверждающий вышесказанное, представляет отношение русского имперского сознания к Украине. Она воспринимается как часть *Империи*, как выразительница ее идеи, но эту идею переживает Украина по-своему, специфически, что придает ее культуре особый, резко отличающийся от великорусской, оттенок. И данное своеобразие бережно сохраняется и передается: в музыке ("Черевички" П. И. Чайковского, "Ночь перед Рождеством" и "Майская ночь" Н. А. Римского-Корсакова), живописи (картины И. Е. Репина на украинские темы) и особенно в литературе — здесь можно назвать целый ряд произведений Т. Н. Нарезного, О. М. Сомова, Антония Погорельского, Н. В. Гоголя, А. С. Пушкина, А. К. Толстого, В. Г. Короленко и др. Тут следует заметить, что национальная принадлежность авторов в данном случае не очень существенна. Одни из них украинцы (Нарежный, Гоголь, Короленко), другие — связаны своей жизнью и судьбой с Украиной (Антоний Погорельский, А. К. Толстой), хотя и не украинцы по крови, третьи же — и по крови, и биографически от Украины далеки (Пушкин, Чайковский). Но все они, в меру таланта, стремятся показать неповторимость украинской культуры, особый ее голос. При этом осознание культурной оригинальности не мешает взгляду на Украину как на неразрывную и органическую часть *Империи*, и перечисленные произведения ощущаются как часть русской (т. е. имперской) культуры. Это ясно видно в литературной сфере — названные авторы, раскрывая специфику украинской жизни, пользуются *русским* языком, который можно понять как овеществление идеи *Империи* в области искусства слова. Язык — как бы та сила, которая стягивает отдельные самобытные куль-

турные организмы в единое целое имперской культуры.¹⁴ Тут показательны и примеры XX в. — Ч. Айтматов или Ф. Искандер. Творчество этих, соответственно киргизского и абхазского, авторов несет на себе резкий отпечаток национальной специфики, неразрывно связано с культурными традициями их народов. Но то обстоятельство, что они пишут на русском (т. е. имперском для них) языке (Айтматов — самые зрелые свои вещи, Искандер — всегда) делает их частью имперской синтетической, а не национальной культуры. Например, такие украинские писатели, как П. Мирный, М. Коцюбинский, или же И. Печуй-Левицкий, писавшие по-украински, в отношении к имперской культуре отношения не имеют, принадлежат всецело к украинской национальной словесности.

* * *

Мифологема Империи сложно и разносторонне воздействует на русское самосознание. Результатами этих влияний оказываются не только широта и открытость, но и противоположные свойства — шовинизм и жестокость. Ведь имперское сознание терпимо и диалогично лишь по отношению к потенциальным или реальным частям своего пространства. При вхождении в него можно сохранить оригинальность, культурная специфика каждого региона уважается и приветствуется. Но если Империя сталкивается с нежеланием присоединиться, или какая-то ее часть стремится выйти за ее пределы, — тогда всякая мягкость пропадает и на смену ей приходят нетерпимость и насилие, считающие себя правыми, ибо защищают гармонию целого от хаоса распада.

Как раз такое же сочетание разомкнутости и шовинизма обнаруживает и русская литература, достаточно назвать имена Пушкина и Достоевского, которые, одновременно с произведениями, наполненными чувством "всемирной любви", создавали "Клеветникам России", "Бородинскую годовщину" (Пушкин), многие страницы "Дневника писателя" (Достоевский).

Другим следствием мифологема Империи является утопизм русской словесности, который проявляется как вера в собственные слова, а не в реальную жизнь, и в конечном счете, безответственность и "необыкновенная легкость в мыслях" (Гоголь). И подобное разнообразие имперских воздействий не удивительно. Мифологема Империи представляет собой модель не какой-то части миропорядка, а всей Вселенной в целом. И как Вселенная,

она сложна и противоречива. Это свое многообразие она передает и русской культуре, которая, в свете всего вышесказанного, может быть определена как имперская, а не национальная.

Именно ее имперский характер приводит к тому, что "другой" для русского самосознания — потенциально "свой", что субъект оборачивается со-субъектом, а объект — со-объектом. Конечно, субъективно-объективные отношения "я — ты" определяют не все образы "других" в русской культуре, которая, будучи живым организмом, предлагает разные типы контактов, обусловленные различными мифо- и идеологемами, доктринами и представлениями. Но все же ведущей остается лежащая в ее основе мифологема Империи. Поэтому в русском самосознании наиболее распространена ситуация, когда "я", встречая "другого", спешит к нему навстречу, чтобы слиться с ним в единое целое Империи.

¹ Леонтьев К. П. Собр. соч.: В 2 т. Т. 1: Романы и повести. Würzburg. 1975. С. 417.

² На это указал Н. Н. Скатов, упомянувший в этом ряду и И. А. Крылова. См.: Скатов Н. Н. Литературные очерки. М., 1985. С. 3–10.

³ См., напр., подробные рассуждения на этот счет в кн.: Макогоненко Г. П. Творчество А. С. Пушкина в 1830-е годы (1830–1833). Л., 1974. С. 153–240. Основываясь на особенностях стиля Пушкина, о всеобъемлемости его творческого метода писали В. В. Виноградов, Б. М. Гаспаров и др.

⁴ Беввенист Э. Общая лингвистика. М., 1974. С. 264–269.

⁵ См. об этом в моих работах: 1) Стиль "Обыкновенной истории" И. А. Гончарова // Вопросы русской литературы. Львов, 1979. Вып. 1(33). С. 69–76; 2) "Образ мира, в слове явленный" (Стилистические проблемы "Обломова") // От Пушкина до Белого. СПб., 1992. С. 118–135; 3) Петр I и М. В. Ломоносов (к вопросу о рецензии русской культурой петровских преобразований) // Труды всероссийской научной конференции, посвященной 300-летию юбилею отечественного флота. Переяславль-Залесский, 1992. Вып. 2. С. 118–125.

⁶ Так, напр., следует из замечательной работы: Пумпянский Л. В. О оде А. Пушкина "Памятник" // Вопросы литературы. 1977. №8. С. 135–152. Тут же можно вспомнить и пушкинские статьи Г. П. Федотова, напр., "Певец империи и свободы" (1937 г.).

⁷ Памятники литературы Древней Руси. Конц XV — первая половина XVI века. М., 1984. С. 452.

⁸ Скрышников Р. Г. Самозванцы в России в начале XVII века. Григорий Отрепьев. 2-е изд. Новосибирск. 1990. С. 179.

⁹ Панченко А. М., Успенский Б. А. Иван Грозный и Петр Великий: концепция первого монарха. Статья первая // ТОДРЛ. Т. XXXVII. Л., 1983. С. 54–78.

¹⁰ Цит. по: Там же. С. 54–55.

¹¹ Дебедев Лев. прот. Новый Иерусалим в жизни Патриарха Никона // ЖМП. 1981. №8. С. 68-78.

¹² Зеньковский В. А. Русское старообрядчество. Духовные движения XVII века. München, 1970.

¹³ Кологривов Иоанн, иером. Очерки по истории русской святости. Брюссель, 1961. С. 7.

¹⁴ Хочу вновь повторить: здесь излагается точка зрения носителя мифологии Империи. С других позиций, например, с позиции нации угнетенной, включенной в Империю в той или иной степени насильно, ситуация будет выглядеть совершенно иначе. В данном отношении показательна полемика по украинской проблеме, развернувшаяся в 1920-х гг. между Н. С. Трубецким и Д. И. Дорошенко. См.: Трубецкой Н. С. К Украинской проблеме // Евразийский временник. Париж, б.г. Кн. 5. С. 165-184; Дорошенко Д. И. К "украинской проблеме" // Евразийская хроника. Париж, 1928. Вып. X. С. 41-51; Трубецкой Н. С. Ответ Д. И. Дорошенко. Там же. С. 51-59.

© П. Е. Бухаркин, 1995.

Бухаркин Петр Евгеньевич, кандидат филологических наук, доцент кафедры истории русской литературы СПбГУ.

А. П. Портнов

**ФИЛОСОФИЯ ЯЗЫКА Г. Г. ШПЕТА:
ВНУТРЕННЯЯ ФОРМА, СМЫСЛ, ЗНАК**

Густав Густавович Шпет—фигура в русской философии XX в. весьма богатой непростыми судьбами, трагическая. Это относится не только к фактическому запрету заниматься философией и изгнанию в 1928 г. из всех учебных заведений, где он преподавал на этот момент, аресту в 1935 г. и гибели в 1937-м. Личности огромной эрудиции и большого философского дарования, Шпет не успел полностью реализовать свои возможности. Чтение работ ученого оставляет впечатление, что его философия еще "всё в пути". *unterwegs*, проективна (по выражению М. Хайдеггера), и те "этюды и вариации", которые мы держим в руках, должны были завершиться если не масштабной симфонией, то уж во всяком случае мощным аккордом.¹

В 1914 г., накануне мировой войны, Шпет констатирует: "Во всех областях научного знания и в самой философии мы присутствуем или при радикальной ломке старого и сооружении нового, или накануне его. Неслыханные потрясения во всех областях естественно-научного знания только следствие могучего роста и обнаружения новых сил и новой жизни; увлекательнейшие порывы и все более проявляющийся свет нашего прошлого во всех областях гуманитарных наук свидетельствует о том же; проникновение, устремление философского духа, уводящее в самые затерянные глубины его, в философии, в его собственном самосознании открывает ту же черту нашего времени. И не накануне великой эпохи мы стоим, а уже в ней, в ее неудержимом стремлении".² Насчет "великой эпохи" здесь сказано верно, хотя "неслыханные перемены, невиданные мутежи" (А. Блок³) еще только предстояли. Переворот в мировоззрении и философии требует и нового метода. Этот метод искал весь тогдашний философский мир, и поиски его начались, как мы знаем, еще в "веке девятнадцатом-железном". Для Шпета таким методом явилась феноменология. В "Явлении и смысле", на титульном листе которого (как и в "Бытии и Времени" Хайдеггера) мы читаем теплое посвящение Э. Гуссерлю, Шпет формулирует свое понимание феноменологии как "основной науки": она должна не только видеть и анализи-

овать "как *есть* все сущее и каждую форму бытия, но и вскрыть единый смысл и единую *интимную* идею за всем многообразием проявлений и порывов творческого духа в его полном и действительном самоощущении".⁴

Можно ли считать Шпета, как это делает В. В. Зеньковский,⁵ русским гуссерлианцем, безусловным последователем феноменологии? Да, в ряде случаев Шпет использует отдельные черты феноменологического метода; работа под руководством Гуссерля во время стажировки Шпета в Германии, штудирование трудов основателя феноменологии оказали несомненное влияние на стиль мышления русского философа. Однако в работах, последовавших за "Явлением и смыслом", это влияние заметно ослабевает. Тем не менее общая доминанта, некая генеральная интенция, почерпнутая им в феноменологии, а именно стремление проникнуть к "самим вещам", к их "подлинному смыслу", остается в полной силе.

Эта установка вполне наглядно проявляется и в небольшой, но достаточно содержательной статье "Сознание и его собственник", законченной в январе 1916 г. Предмет этой работы — структура сознания. В философии конца XIX — начала XX в. оживленно дискутировался вопрос о соотношении субъективного центра сознания, "я" как особой инстанции сознания, с процессуальным аспектом сознания, о взаимоотношении "сознаваемого" и сознающего субъекта.⁶ Шпет очень решительно отвергает те, как он выражается, "уловки догматической метафизики", с помощью которых прибегают к разного рода "субстанциям", "силам", "вещам в себе" для того, "чтобы показать единство познаваемого "мира", "природы".⁷ В неменьшей степени для него неприемлемы "простые решения": например, объявить единство сознания "субъектом" без всяких дальнейших объяснений и доказательств и тем самым "гарантировать возможность самой философии и всяческого о ней, — кроме так оозоренного метафизического, — знания".⁸ Этот, по выражению Шпета, "козырь туз субъективизма" оказывается несостоятельным. Но какое же решение проблемы предлагает Шпет?

То, что определяется как единство сознания или познаваемого, пишет Шпет, чрезвычайно многообразно. Всякая называемая, мыслимая, воображаемая и т. п. "вещь", "содержание", "предмет" суть единство познаваемого и сознания. Вопрос о "я", по мнению Шпета, возникает только как более частная проблема

"социального предмета", который должен быть прежде всего координирован с другими предметами. Сосредоточиваясь теперь в качестве следующего шага рассуждений на этом "предмете", мы открываем в нем, отмечает Шпет, не только его "предназначенность", но и то, что осуществляет его, некоторое энтелехическое начало, источник переживания и сознания. Само сознание в таком случае выступает как сознаваемое, "единства сознания" раскрываются перед нами как своего рода "носители", но не "как *ихсы*, а как имена собственные, что и есть символическое выражение "неизреченного".⁹

Таким образом, каждый предмет оказывается фактически неделим от сознания. Его смысл и значение существуют только в силу его связи с сознанием. Такое утверждение оправдано, по нашему мнению, в одном случае: если под "предназначенностью" предмета понимать его предметное значение. В этом случае все произведенные человеком и так или иначе вовлеченные им в культуру предметы выступают знаками самих себя, аутономическими знаками. Их смысл понятен и вообще существует только тогда, когда есть сознание, способное их "прочитать". Их образы в сознании также могут при определенных условиях выполнять роль знаков, символов.

Шпет, на наш взгляд, совершенно верно отмечает, что осознание некоторого содержания носит наиндивидуальный характер, и есть всегда не "просто участие", а "соучастие", "сопричастие", "сопричастность". "... Единственность и незаменимость каждого участника или соучастника этого единства не может быть им уничтожена. Это было бы внутренне противоречиво и по существу невозможно потому, что сводило бы индивидуальное к нулю, — а из собрания нулей, разумеется, не вышло бы нового единства".¹⁰ Таким образом, сознание, как это стремится показать Шпет, носит "соборный характер". В этой соборности, т. е. общественной природе сознания в полном и прямом значении слова, единственность индивидуального, верно замечает Шпет, не уничтожается. Заканчивая свою работу, Шпет приходит к следующему выводу: сознание выступает как "коллективный предмет" и в акте осознания действительности вне себя, равно как и в "сознаваемом сознании", оно способно "различать", хотя и не всегда это легко, где оно "представляет" за себя, а где — за свою общину.

Итак, сознание как "коллективный предмет", понимание как

”сопричастие”, ”соучастие”. Если углублять этот анализ дальше, то неизбежно возникает проблема языка:¹¹ понимания языковых выражений, понимания действительности с помощью языка. К этой проблематике Шпет и обращается в работах 20-х годов (прежде всего ”Внутренняя форма слова” и ”Эстетические фрагменты”).

”Внутренняя форма слова”, как это явствует из подзаголовка, в значительной степени связана с идеями В. Гумбольдта о роли языка в познании мира. Причем сделано это местами в такой форме, что не всегда просто определить, где кончается Гумбольдт и начинается Шпет. Попробуем же выделить в этом тексте то, что представляет собой вклад именно Шпета в обсуждение проблемы ”язык и сознание”.

Одна из главных тем ”Внутренней формы слова” — это языковое сознание. В этой связи Шпет обращает особое внимание на *онтологию* языка. Гумбольдт, как известно, связывал происхождение языка с потребностью во взаимопомощи и свободном общении людей друг с другом. Шпет отмечает, что хотя мы ничего не знаем ни о возникновении самого языка, ни о зарождении такого рода потребностей, но сам круг их обрисован правильно; особенно это касается потребности в свободном общении, ибо в отличие от чисто утилитарного толкования языка эта характеристика охватывает его не только в прагматических, но и в поэтических функциях.¹² В отношении функций языка, возможно было бы, полагает Шпет, предположить следующую последовательность: сначала язык выступает как средство организации совместной деятельности, затем — ”для достижения целей самого общения”, т. е. для свободного самовыражения человеческого духа. Эти функции языка, указывает Шпет, делают его подлинно ”социальной вещью” среди других социальных вещей”, подчиняют его ”собственной телеологии общества”, всего целого ”социальной организации и среды”.¹³ Шпет совершенно верно отмечает, что если на ”первых, хотя и длительных, ступенях в языке кроме средства ничего не видят, это несколько не мешает эмпирическому исследованию, потому что все же тот факт, что язык есть средство, констатирован правильно”.¹⁴

Но что же нужно видеть в языке кроме его орудийной функции? Отвечая на этот вопрос, Шпет соединяет функциональные характеристики, о которых сказано выше, с онтологическими. Последние заслуживают того, чтобы на них остановиться

более подробно, так как в них, как нам представляется, заключено ядро всей концепции Шпета. Из них он исходит не только во "Внутренней форме", но и в "Эстетических фрагментах" и во "Введении в этническую психологию". Итак: "Язык посредствует не только между человеком и мыслимой им действительностью (что особенно интересовало Гумбольдта. — А. П.), но и между человеком и человеком, передавая мыслимое от одного к другому в формах общественной речи. Как социальная вещь, язык не есть чистый дух, но он не есть также природа, телесная или душевная (внешняя или внутренняя). Как эмпирическая социальная вещь, как *средство*, язык есть "речь", а человеческая речь есть нечто отличное и от мира (природного) и от духа. «...» В своем эмпирически-социальном историческом бытии он не теряет своих принципиальных свойств, не может их потерять, но он осуществляет их лишь частично и ущербно: идеальные возможности языка переходят в случайную действительность речи". "Язык, — продолжает Шпет, одновременно развивая гумбольдтовские идеи относительно этой проблематики, — в его речевой данности есть человеческое слово". Соответственно, "принципиальный анализ слова предполагает более общий предметный анализ значащего знака, как *такового* (курсив мой. — А. П.), но и обратно, поскольку слово есть экзemplификация значащего знака вообще, мы можем, анализируя его, получить данные общего значения, во всяком случае пригодные для того, чтобы быть основанием эмпирической науки о языке".¹⁵

В цитированных пассажах работы Шпета обращают на себя внимание следующие моменты: во-первых, не просто социальная природа языка, но и его особое самобытие, несводимость ни к природному (к чему толкает анализ звуков), ни к "чистому духу", т. е. мысли как таковой, напротив, речь, оформляя мысль, превращается (или как бы превращается?) в особое начало; эта особость ускользает от эмпирического анализа, видящего в языке и речи прежде всего "знаки"; во-вторых, знаки действительно налицо, но они тоже имеют непростое бытие — существуют "знаки как таковые", *Zeichen an sich*, что нужно понимать, подчеркивает Шпет, не в кантовском, а скорее гегелевском смысле, и реальные эмпирические знаки. Но этот анализ еще не вскрывает того, почему и как язык выступает в качестве "средства, преобразующего мысль" (Гумбольдт). Весьма примечательно, что внимание Шпета обращается к следующей проблеме: как возможно

соединение чувственных образов с языком, явлением совсем иной природы.

Последний момент имеет, по нашему мнению, существенное значение для понимания природы сознания вообще и языкового сознания в трактовке Шпета. Он отмечает, что говоря о "чувственности" и пытаясь как-то решить вопрос о ее "вхождении" в языковые формы, Гумбольдт находится под влиянием учения Канта о *схематизме чистых рассудочных понятий*. Для Канта, верно указывает Шпет, дуализм рассудка и чувственности был вполне закономерен, так как тот отрицал существование интеллектуальной интуиции как акта, объединяющего в себе "логическое" и "наглядное". Гумбольдт же, следуя в этом вопросе за Кантом, запутался, считает Шпет, в противоречиях, полагая, с одной стороны, что понятие не может быть отделено от слова, как человек от своей физиономии, а с другой — что обозначать понятие звуком значит связывать вещи, по своей природе несоединимые. И чтобы "тем не менее понять возможность связи вещей, по своей природе несоединимых, ему [Гумбольдту] приходится делать особое допущение — в виде некоторого "посредника", которого он представляет себе непременно *чувственным*, хотя бы это было внутреннее чувство или деятельность".¹⁶

По мнению Шпета, наличие такого посредника между чувственными моментами сознания и языковыми или логическими (что для него в целом одно и то же) сомнительно. Прежде всего, указывает он, возникают чисто формально-терминологические трудности: если "чувственное" может быть связано с "духовным", то ни в каком новом "чувственном" посреднике надобности нет, а если такая связь вообще невозможна, то новый чувственный посредник не поможет — возникнет вопрос о посреднике еще раз. Только на этот раз приходится различать чувственного посредника, так сказать, первого порядка и "духовного", логического. Шпет очень тонко подметил, что для Гумбольдта в этом вопросе важна не столько "чувственность" сама по себе, сколько присущая ей "наглядность". Существом дела, считает Шпет, вопрос о необходимости "посредников" не вызывается, а решение неправильно возникшего вопроса должно состоять в разъяснении неправильности и в устранении его.

Здесь, как мы убеждены, Шпет затронул проблему, имеющую принципиальное значение для понимания работы языкового сознания. Действительно, можно ли прямо связать в акте *речевого*

воплощения сознания язык с "чувственностью"? Разумеется, если понимать под "чувственностью" сырые и необработанные впечатления, то такое соединение невозможно. Для Шпета решение проблемы перехода от чувственности к вербально оформленной мысли состоит в следующем. "Смысл", как его понимает Шпет, в принципе невербален или довербален. Но он имеет "неодолимую потребность воплощаться материально", "жаждет творческого воплощения, которое своего материального носителя находит, если не исключительно, то преимущественно и образцово в слове".¹⁷ Соответственно и язык рассматривается Шпетом как механизм, с помощью которого "единая интенция слова" объединяет в новой конкретности те стороны, которые до этого соединения даны как "отвлеченно различимые", а именно как "чувственное" и "логическое". Таким образом, то, что Шпет называет "языком", на самом деле представляет собой, если использовать современные термины, речемыслительный и речепорождающий механизм, но отнюдь не систему чистых отношений, как, например, у его современника Р. де Соссюра.

Если рассматривать язык именно в этом смысле, то можно согласиться с определенными ригористическими формулировками Шпета, правда, с некоторыми оговорками. Так, в "Эстетических фрагментах" он пишет, что *поводом* для мысли является все же именно чувственное данное. "Оно — трамплин, от него мы вскидываемся к "чистому предмету". Но оттолкнувшись от этого трамплина, мысль более не нуждается в чувственной опоре в виде каких угодно наглядно представимых элементов. Иное дело — "предмет, чистый от словесного субстрата". Мысль, отрешившаяся от своих чувственных компонентов, не может удержаться "ни в абсолютной пустоте, ни в абсолютной бесформенности", следовательно, "ее образ, форма, облик, идеальная плоть есть *слово*".¹⁸

Свое кредо по этому вопросу Шпет выражает в предельно концентрированной и эмоциональной форме. "Бесчувственная мысль — нормально; это мысль, возвысившаяся над бестиальным переживанием. Бессловесная мысль — патология; это мысль, которая не может родиться, она застряла в воспаленной утробе и там разлагается в гное. "... Мысль рождается в слове и вместе с ним. Даже и этого мало — мысль зачинается в слове. Оттого-то и нет мертворожденных мыслей, а только мертвые слова; нет пустых мыслей, а только — пустые слова; нет позорных мыслей, а

только — позорные слова; нет потрясающих мир мыслей, а только — слова. "... Строго и серьезно, без романтических затей, — *бессловесное мышление есть бессмысленное слово*. И на земле, и на воде, и на небе всем правит слово".¹⁹

Если отвлечься от излишне эмоционального тона, то бросается в глаза весьма характерное для методологии XIX — начала XX в. неразличение отдельных аспектов и компонентов "мысли", а также вполне метафизическое противопоставление "чистого звука" и "чистой мысли". Что значит "мысль" в контексте рассуждений Шпета? Если мысль не может даже родиться вне слова, не может состояться никакое движение от невербальной мысли к словесно оформленной, то нужно принять, что вообще всякая "мысль", все мышление без исключения, во всех его частях и составных компонентах оформлено в языке, что все, в языке неоформленное, не есть мысль.

Думается все же, что Шпет понимал соотношение мысли и слова несколько иначе. Во "Внутренней форме" он отмечает, что смысл "может *существовать* в каких угодно онтологических формах, но *мыслится* он необходимо в формах слова-понятия, природа которых должна быть раскрыта как природа начала активного, образующего, энергийного, синтетического и единичного".²⁰ Итак, существовать смысл может и в невербальных формах, но его подлинное бытие — в слове. Причем, как это явствует из рассуждений Шпета, принимая гумбольдтовское "энергийное" понимание языка, он тем самым — пусть и в неявном виде — должен проводить различие между подлинной и неподлинной формой слова. Здесь уместно напомнить гегелевскую трактовку содержания и формы. В самом общем виде это выглядит так: различаются "рефлектированная в самое себя", "надлежащая", и "равнодушная", "внешняя", формы. В первом случае "отношение явления с собой ... вполне определено, имеет *форму* в самом себе ... обладает ею как *существенной устойчивостью*". Такая форма в значительной степени и *есть* содержание, "а в своей развитой определенности она есть закон явлений".²¹ Но в форму же, поскольку она не рефлектирована в самое себя, входит и *отрицательный момент* явления: несамостоятельное и изменчивое. Это, по Гегелю, "равнодушная, внешняя форма". Непосредственное существование, отмечает Гегель, есть определенность как самой устойчивости содержания, так и формы, когда явление выступает как отношение, в котором одно и то же "со-

держание есть развитая форма", противоположность содержания и формы как самостоятельных существований относительно, момент их тождества преобладает и "только в этом тождественном отношении" эти различные стороны и "суть то, что они суть".²²

Совершенно очевидно, что объявляя языковое мышление подлинным мышлением, идеальным воплощением смысла, Шпет имеет в виду именно такое соотношение содержания и формы. В этой трактовке смысл не просто находит для себя некую безразличную форму. Напротив, форма участвует в преобразовании содержания, позволяя ему в данном случае воплотиться в таком виде, который бы соответствовал подлинному тождеству. Поэтому-то для Шпета всякое мышление, которое заслуживает права называться человеческим мышлением, *изначально* языково. Но не в том банальном смысле, что "нет мысли без языка", а в том, что сам язык понимается им как механизм оформления мысли, включающий два основных уровня. К первому принадлежит "внутренняя форма", как форма "мыслимого, понимаемого, смысла, как он передается, сообщается, изображается". Эта форма придает смыслу качество сообщаемости. Она не совпадает с внешними формами — фонетическими, морфологическими, синтаксическими. Последние суть только "формы передачи", т. е. "чисто" словесные формы языка как средства общения. Их собственное значение не в смысле передаваемого, а в них самих, они суть формы "не предмета, о котором идет речь, а самой речи, как вещи, имеющей свою формально-онтологическую конституцию".²³ Это второй уровень.

Таким образом, проводя различие между двумя уровнями, Шпет не может избежать ответа на вопрос, в какой же форме или в каких знаках оформлено содержание на первом уровне, коль скоро оно не выражено еще во внешних формах речи? Ответ, который мы находим у Шпета, довольно туманен. "Чувственные знаки" таких форм, которые он принимает для первого уровня речемыслительного процесса, "не постоянные индексы или симптомы, а свободно перестраивающиеся отношения элементов сообразно выражаемым отношениям, перестраивающиеся по законам, сознание которых дает возможность улавливать как характер этих перестроек, так и отражений в них сообщаемого".²⁴ Насколько можно понять, речь идет о следующем. Во-первых, прежде чем быть оформленным во внешних, во многом случайных по отношению к содержанию, формах, смысл должен получить свое

оформление в иных знаках, одной из главных характеристик которых является их способность свободно перестраивать отношения мыслимых элементов. Во-вторых, этот механизм включает в себя некоторые способы организации мысли, используя которые мы постепенно подводим содержание к такому уровню, когда оно может быть выражено во "внешних знаках". В частности, если мы правильно понимаем Шпета, на определенном уровне перестроения мыслимого содержания оно может отливаться в слова-понятия, которые, в свою очередь, предполагают предикативное применение.²⁵ Языковое сознание, как оно раскрывается через механизм внутренней формы, и есть, пишет Шпет, "словесно-логическое сознание закономерностей жизни и развития языка в целом".²⁶ Логическое сознание, таким образом, оказывается целиком входящим в структуру языкового сознания как его фундаментальная часть. Другие его части, например, поэтическое языковое сознание, строятся уже на ней как на своем основании.²⁷

Здесь нельзя не отметить следующее. В трактовке соотношения языка и сознания Шпет во многом остается в рамках классической парадигмы. Он вплотную подошел к ключевому для всей проблематики ("язык и сознание") вопросу: как возможно превращение в языковое высказывание тех содержаний сознания, которые даны нам в чувственной форме. Если настаивать на том, что соединение "чувственности", как ее обычно понимает классическая философия XVIII–XIX вв., с языком невозможно, то тогда сам факт порождения языкового высказывания, таких операций языкового сознания, как номинация и предикация, становится подлинным чудом. Обращение к "внутренней форме" в той трактовке, которую дает Шпет, мало что меняет. По сути дела, сама проблематика "внутренней формы" у Гумбольдта, А. Марти,²⁸ Потемни и Шпета возникла и развивалась как стремление объяснить механизм претворения "доязычной" мысли в речевое высказывание.

Независимо от деталей трактовки "внутренней формы" языка (или слова) этими мыслителями, все они так или иначе должны ответить на два вопроса: 1) как и с помощью каких средств структурируется *содержание сознания*, подлежащее обозначению и выражению, и 2) в чем сущность языка как средства, оформляющего содержание сознания. Что касается первого из этих вопросов, то теоретическая мысль XIX — начала XX в. вплотную подошла к

проблеме "языков мысли", "внутренних кодов мышления", "универсального предметного кода" мышления и т. п. Никакие сколь угодно тонкие и глубокие представления о структуре языка не могут объяснить того, почему он выступает как "орган, образующий мысль" (Гумбольдт), пока не будет понят механизм внутреннего кодирования. Не вдаваясь во все детали, отметим, что в современной философии языка, психологии, психолингвистике, языкознании²⁹ широко распространено представление о том, что между "чистой чувственностью" и теми содержаниями сознания, которые уже оформились или могут быть сравнительно легко оформлены в речи, располагается особый слой психических содержаний, выступающий как *функциональный базис* речи, или даже более широко — знака вообще. Для этого слоя как раз характерно то, что важно для посредника между "чувственностью" и вербальным интеллектом, о котором писал Шпет. Представление о "языках мысли" и "функциональном базисе речи" имманентно включает в себя как раз то, против чего так решительно протестует Шпет: чувственно образный компонент значения. Правда, справедливости ради нужно сказать, что Шпет верно выделил одну методологическую трудность, связанную с использованием данной идеи. А именно: постулирование такого рода посредника действительно предполагает, что единицы или структуры более высоких уровней должны быть интерпретированы с помощью более конкретных единиц или структур. И так, в принципе, до бесконечности.³⁰ На наш взгляд, эта проблема на современном уровне конкретно-научных представлений о структуре мыслительной деятельности не получила сколько-нибудь удовлетворительного решения. Что касается второго вопроса, то тут, как мы показали выше, Шпет в целом продолжает гумбольдтовскую трактовку языкового механизма, но вносит в нее некоторые существенные коррективы. Гумбольдт был склонен придавать большое значение *отображающим* качествам языкового механизма, обращая внимание на *относительную* мотивированность языкового знака, а именно — его связь с образом самого обозначаемого предмета (ономатопея, иконичность второго и третьего порядков), и отмечая, что "в словах, значения которых близки, используются одинаковые звуки". Подход Шпета более сложный.

Прежде всего отметим, что из всех механизмов языка его интересует главным образом номинация. Практически весь его анализ концентрируется на *слове, имени*. Во "Внутренней форме

слова" Шпет отмечает неоднозначность понятия "значение", показывает, что использование этого термина без должной методологической рефлексии ведет к существенным методологическим трудностям.³¹ В "Эстетических фрагментах" Шпет строит вполне оригинальную теорию значения *слова*.

Слово, по Шпету, — это прежде всего "архетип культуры", а сама культура "культ разумения", следовательно, "слово — воплощение разума".³² Постулат о разумности, рациональности культуры, а значит, и слова, многое определяет в концепции Шпета. В первую очередь это касается самой методологии исследования структуры слова. Под "структурой" слова он понимает "не морфологическое, синтаксическое или стилистическое построение, вообще "плоскостное" его расположение, а, напротив, органическое, вглубь: от чувственно-воспринимаемого до формально-идеального (эйдетического) предмета", причем отдельные части этого целого, замечает Шпет, могут меняться в "размере" или даже качестве, но ни одна из этих частей целого, пусть данного не актуально, но потенциально, не может быть устранена без разрушения целого.³³

Анализ этой структуры Шпет предпринимает посредством выделения тех моментов, через которые проходит, по его мнению, понимание воспринятого нами слова. Первые три из выделенных им моментов он рассматривает в качестве естественных, природных функций слова. Сюда он относит: 1) отличие голоса человека от природных звуков; 2) отличие голоса говорящего как индивидуального признака от голоса других людей; 3) понимание голоса как знака особого психофизического состояния говорящего в отличие от других возможных состояний того или иного человека. На этой ступени *само* слово, подчеркивает Шпет, ничего не сообщает. Да тут и речь идет не о слове во всей полноте его проявлений и даже не о фонологической его структуре. На следующих ступенях слово воспринимается не только как природное явление, но также как "факт и "вещь" мира культурно-социального. Слово говорящего или пишущего понимается как 4) признак наличности культуры и принадлежности к определенному более или менее узко очерченному кругу культуры, отмеченному единством языка. Если этот язык нам знаком, то 5) происходит выделение и узнавание фонетических, лексических и семасиологических параметров, а затем на этой основе 6) понимание смысла слова, помещение его в некоторый нам извест-

ный и нами понимаемый "смысловой и логический номинативный (называющий вещи, лица, свойства, действия, отношения) контекст". Если мы к тому же, считает необходимым указать Шпет, достаточно образованны, то можем различать в составе формы слова его фонетические, морфологические и этимологические компоненты. Кроме того, особо отмечает Шпет, возможен целый спектр случаев, когда на прямой смысл, содержащийся в слове, накладывается также стремление скрыть свое душевное состояние либо воспроизвести в актерской игре определенные чувства и эмоции. В принципе, подчеркивает философ, возможны многочисленные варианты и переплетения указанных моментов, а приведенное расчленение восприятия структуры слова только приблизительно намечает самые общие контуры его структуры.³⁴

С последним утверждением невозможно не согласиться. Вместе с тем мы считаем нужным эксплицировать ряд моментов шпетовской трактовки структуры слова. Во-первых, перед нами фактически анализ структуры знаковой ситуации, или семиозиса, данный применительно к речевому высказыванию. То обстоятельство, что у Шпета все время речь идет о "слове", не должно вводить в заблуждение: из смысла всего контекста ясно, что имеется в виду речевое высказывание. Вместе с тем очевидно настойчивое акцентирование внимания именно на этом термине в пользу вполне определенной ориентации в "трехмерном пространстве языка" (Ю. С. Степанов), ориентации на имя — номинативный компонент языкового механизма. Во-вторых, абсолютно верной нам представляется мысль Шпета о том, что каждый член этой структуры (семиозиса — в наших терминах) являет собой "сложное переплетение актов сознания". Вполне осознавая "сложность этого переплетения", Шпет последовательно стремится отделить "предметную природу фундирующего грунта от фундируемых наслоений, природу слова как выражения объективного смысла, мысли" от экспрессивной роли слова, от субъективных реакций на объективный смысл.³⁵ Основу "фундирующего грунта" образует, по Шпету, "предмет". Философ многократно возвращается к мысли о том, что в структуре слова, словесной мысли мы имеем дело с новым качеством — не с чувственным восприятием, не с представлением, а с "умственным, интеллектуальным восприятием", слово "относится не к чувственной, а к интеллектуальной данности", за ним стоит "не

что презентующее, достигаемое не по указательному персту, не по чувственной, а по интеллектуальной интуиции". То, к чему относится слово, "подразумевается под ним" ("под словом подразумевается предмет"). Вместе с тем само это подразумевание не есть понимание, а "только понятие, как понятие, схватывание ... имение в виду". В нем нет ничего о содержании, а только об объеме и форме, "если и о значении, то только в смысле "места" в какой-то формальной же системе".³⁶

Динамика сознания при восприятии речевого обращения оказывается в трактовке Шпета движением от элементарной идентификации внешней формы знака через идентификацию ряда вспомогательных сторон (фонемика, морфемика, синтактика) к "чистому смыслу предмета". Шпет различает "предмет" и "вещь". Предметы — это идеальные сущности, это "возможности, их бытие идеальное", тогда как вещь — реальный предмет, из которого исходят при "подразумевании". Весьма характерно, что в философской позиции Шпета не "вещь" есть определяющий момент в работе сознания, а именно "предмет": "предмет группирует и оформляет слово как сообщение и как высказывание вообще".³⁷ Разумеется, можно и даже нужно на определенном этапе анализа семиотических явлений отвлекаться от "внешних вещей" — денотатов (означаемых) и концентрировать все внимание на десигнатах (означающих). В конечном счете, оперируя знаками, мы редко обращаемся к "вещам" как таковым, даже если действительно говорим и пишем о реально существующих или присутствующих в данной ситуации предметах, лицах и т. п. Те их свойства, которые лежат в основе социально нормированных значений, уже даны нашему языковому сознанию, и нет необходимости выделять их всякий раз заново. Тем не менее в методологии Шпета имеется в виду нечто большее: предмет в его трактовке "есть сущий (в идеальной возможности) носитель свойств, качеств, существенных, атрибутивных, модальных, поскольку он берется *отвлеченно* от словесного своего обличия, от словесного знака его идеального достоинства", он "извлекается из-под словесно-номинальной оболочки, но не отдирается от нее". Сфера предмета, т. е., по сути дела, сердцевины, стержня сознания, есть для Шпета "сфера чистых мыслительных форм, сфера формально-мыслимого". Естественно, что сфера таких "чистых форм" должна быть необходимым образом свободна от всего чувственного, в противном случае, пишет Шпет, мы вынуждены "допустить,

что и мыслим мы чувственно”,³⁸ а это для него как последовательного и бескомпромиссного рационалиста было невозможно. Чувственность выступает для Шпета только как ”трамплин”, отталкиваясь от которого сознание поднимается к подлинно человеческим формам.

Здесь можно заметить, что при такой трактовке из структуры сознания полностью выпадают довербальные и невербальные формы мышления, происходит очень жесткое разделение чувственного и вербально-логического. Последнее лишается своего основания. Однако в шпетовской трактовке сознания все обстоит не так. Подлинная основа сознания в его понимании — это логические формы. Они, отмечает он, ”потому и суть ”внутренние формы”, что ... прямо не запечатлеваются в наших высказываниях никаким внешним знаком”. Постигаются же они исключительно ”умственным” путем, т. е. с помощью интеллектуальной интуиции. ”Если бы мы, — продолжает философ, — представили себе такой язык, который их прямо отмечал бы каким-нибудь внешним символом, мы очень усложнили бы живую речь, хотя, разумеется, для каждого чуждого высказывания последней мы могли бы найти такое символическое выражение, которое отмечало бы и его чисто логическую структуру”.³⁹ Итак, логическая ”внутренняя” форма мысли не совпадает с внешне-речевым ее выражением. И не просто не совпадает! Их отношения к трактовке Шпета много сложнее и, как нам представляется, не всегда последовательно логичны.

С одной стороны, тут действуют, как мы уже отмечали и как подчеркивает сам Шпет, отношения содержания и формы. Содержание и форма — что может быть банальнее? Эта банальность, иронично отмечает Шпет, лишена ”аромата и свежей прелести здоровой, захватывающей глупости”.⁴⁰ Но, с другой стороны, эти отношения вовсе не так уж и просты. Сам логический акт полагания, особо подчеркивает философ, конструирует формы смысла. Но он пуст для того, ”кто не видит, что устанавливаемое, формируемое им есть единство многообразия, а не голая единица”. Сам акт понимания-конципирования является, по Шпету, не только фиксированием логической точки, ”но и сознанием ее текучей, динамической полноты”. Любой акт конципирующего и одновременно разумного понимания — это, по образному выражению философа, ”момент на траектории движения мысли, слова и вместе ключ, из которого бьет мыслью и смыслом”.⁴¹ Но

этот "ключ" оказывается "как бы заключенным в оболочку концепции, формально-логического установления", и тот, кто видит только оболочку, "конципирует *не понимая*, для того мысль и как функция разума есть рассудочное стеснение, тот, в самом деле, рассуждает, но не понимает".⁴²

Таким образом, оказывается, что логические формы сознания представляют собой отношения между идеальным смыслом и эмпирической языковой формой слова. Последняя наряду с отмеченными выше фонетическими и морфологическими "оболочками" включает также и то, что Шпет называет "эстетическими моментами" — "такие моменты в предметно-данной и творческой структуре, которые связаны с эстетическим переживанием (опытом)".⁴³ Весьма пронизательно Шпет отмечает, что не эстетическими в строгом смысле остаются только моменты, не вызывающие ни положительной, ни отрицательной эстетической реакции. Более того, рассматривая гипотетическую возможность "чистого предмета", т. е. такой формы, "в которую может быть внесено любое указанное определением содержание", Шпет в соответствии со своей феноменологической установкой полагает, что данность предмета в этой ситуации "аналитически *первое* данности смысла, как "подразумевание", "имение в виду" предмета *первое* понимания его содержания".⁴⁴ Разумеется, каждый предмет дан нам в единстве его формы и содержания, смысла. Тем не менее феноменологические процедуры движения к "самим вещам" в данном случае вполне обнаруживают свою эвристичность. Следующее рассуждение Шпета это подтверждает. Предмет, пишет он, дается прежде всего как некоторая задача, следовательно, то, что заключают в себе конститутивные формы содержания, еще должно быть найдено. Формы же эти раскрываются в процессе нашего ознакомления с предметом, и первый момент встречи с ним есть привлечение к нему нашего внимания, интереса. Только в этот момент, подчеркивает Шпет, предмет *чист*, не связан — для нашего сознания — логическими цепями, представляется нам "сам по себе". И наоборот, "чтобы получить его чистую заданность, надо в абстракции снять с него формы и одежды словесные".⁴⁵

Но такого рода "совлечение", уверен Шпет, практически невозможно. Точнее, оно было бы возможно, если бы существовало сознание и мышление "без слов". А поскольку этого быть не может, то не только наименование ("вложение" значения в "чи-

стую предметность”), но и элементарное указание, где простая фонация, заменяющая направление указательного пальца, ”уже вносит в установление предмета колебательность и неопределенность”,⁴⁶ так или иначе выделяет и осмысляет предмет. Однако в данном случае у Шпета речь идет не просто о выделении предмета и его ”концепировании” с помощью слова, но об особом уровне работы сознания — эстетическом — и его отражении в поверхностной структуре речемыслительного процесса. В результате вмешательства эстетических моментов то, что было до сих пор ”объективной структурой ”слова”, оказывается окутанным, ”как атмосферой земля”, неким ”субъективно-персональным, биографическим, авторским дыханием”.⁴⁷

В эту ”атмосферу” входят, по Шпету, как те эстетические моменты, которые сообщаются слову при его использовании в актерской речи, так и те, которые возникают при его использовании и восприятии в составе произведения художественной литературы. В этой связи перед Шпетом встает проблема понимания сознания автора, как оно дано через ”эстетические знаки”, через ”авторское слово”. Позиция Шпета в этом вопросе очень интересна и необычна, но вместе с тем весьма характерна для его методологии. Личность и сознание автора он предлагает рассматривать как ”аналогон слова”. А именно: личность, как и слово, ”имеет свои чувственные, онтические, логические и поэтические формы”. Для того чтобы получить возможность эстетического восприятия личности, нужно, считает Шпет, освободиться от своих реакций на личность как предмет созерцания. В противном случае ”она в нашем сознании может запутаться в совершенно непроницаемом тумане наших ”симпатий” и ”антипатий”, переживаний не эстетических, а иногда им прямо враждебных”.⁴⁸ Общий ход понимания, как и в случае с ”обыкновенным” словом, должен, по мысли философа, быть направлен следующим образом: от ”симпатического” понимания, вчувствования, к систематическому ознакомлению с автором и его личностью. Для нас важно, подчеркивает Шпет, не ”впечатление” от содержания слова, а ”повод”, который дает его экспрессивность для проникновения в ”душу” автора. Продвигаясь таким путем мы, считает философ, сможем понять не только ”объективный смысл его речей”, но прежде всего переживание их автором как ”своего личного действия и как некоторого объективируемого социально-индивидуального факта”.⁴⁹

Постепенно "экспрессивные частности", пишет Шпет, уходят на задний план, воспринимаемое рационализируется и, наконец, за каждым словом автора мы начинаем "слышать его голос, догадываться о его мыслях, подозревать его поведение". Слова, используемые автором, сохраняют свой смысл, но нас, подчеркивает Шпет, интересует "как бы особый *интимный* смысл, имеющий свои интимные формы". Все внимание воспринимающего направлено на это "со-значение". В действительности, пишет Шпет, это *quasi*-значение, *parergon* по отношению к *ergon* слова, но на этом-то *parergon* и сосредоточивается внимание.⁵⁰ В таких случаях, отмечает Шпет, то, что говорится, "теряет свою актуальность и активно сознаваемое воздействие". Напротив, первоначально важным становится *как* это говорится, "в какой форме душевного переживания".

Таким образом, оказывается, что в сфере эстетического сознания (которое рассматривается слишком узко, только применительно к произведениям художественной литературы и театру) на первый план выходит все же "интимный смысл", личностное отношение говорящего к содержанию его высказываний, а предметно-логическое содержание уходит на второй план. Не противоречит ли это шпетовской установке на логизм?

Нам думается, что особого противоречия здесь нет. Просто шпетовский логизм способен вместить в себя и субъективно-психологическую сторону работы сознания. Чтобы это стало еще понятнее, сравним некоторые идеи из "Введения в этническую психологию" и "Внутренней формы слова", памятуя, что опубликованы они одновременно в 1927 г. и, следовательно, отражают развитие взглядов философа.

Во "Введении в этническую психологию" Шпет впервые в мировой литературе делает попытку проанализировать семиотическую составляющую того, что он называет "этнической психологией", а в действительности является национальной культурой. Стремясь последовательно разграничить "логическое" и "психологическое", Шпет указывает на необходимость, во-первых, различать "порядки значения в выражении" и, во-вторых, отдавать себе отчет в их взаимном соотношении. Применительно к явлениям культуры Шпет рассматривает следующие два "порядка значений". В качестве фундамента всей семиотики культуры ("разнообразнейшие формы выражения, слова, рисунки, постройки, костюмы, учреждения, акты, документы") она выделяет "некто-

рое предметное содержание” как ”действительное значение”.⁵¹ В этом материально овеществленном содержании социальной жизни основным качеством выступает (если использовать несколько иную терминологию) интерсубъективность, причем такого рода, когда сами значения оказываются как бы оторванными от индивидуального сознания, независимыми от него. ”Второй порядок ”значений” связан с непосредственным переживанием — ”свидетелем проходящих перед его глазами социальных событий”, причем, полагает Шпет, этот вид ”коллективности” (т. е. интерсубъективности, — в нашей терминологии) таков, что ”мы не можем иначе их фиксировать, как только связывая их с разворачивающимися перед переживающими субъектами событиями, соотнося их к этим последним”.⁵² Вот этот-то личностный и, по Шпету, практически необъективируемый с помощью знаков компонент и составляет предмет этнической психологии.

Здесь, как и при анализе эстетического переживания, основной акцент сделан на личностном моменте. Но эта субъективность все же опирается как на ”предметное содержание”, так и на ”всю массу апперцепций, составляющих коллективность переживания его [индивида] рода”.⁵³

Обратимся теперь к ”Внутренней форме слова”. Поскольку в этой работе речь идет в основном о механизме языка в его взаимодействии с сознанием, то, естественно, что одним из основных моментов для Шпета выступает ”языковое сознание как область конечного языкового синтеза формирующих форм”,⁵⁴ т. е. в конечном счете, механизм осмысления действительности и обозначения осмысленного с помощью языка. Язык в этом отношении может быть взят и с его ”чисто технической стороны — как средство, как орудие”, он имеет свою техническую историю, и через это входит в новый контекст истории и техники других сигнификативных вещей и в то же время орудий, потому что такому же техническому развитию подлежит и искусство, и экономика, и любой социальный орган”. Этот орудийный или, как выражается Шпет, ”материально-диалектический” и ”социально-технический” подход ”дает основание выделить в особую проблему также законы, формы, приемы, правила самой *техники*”, а значит, в конечном счете ”вопросы пользования тем орудием, которое называется словом и языком”.⁵⁵

В этих рассуждениях об орудийной функции языка, присутствующих ”приемах”, ”канонах”, ”эвристиках” и его месте среди дру-

гих сигнификативных вещей, как нам думается, нашли свое отражение определенные веяния времени (идеи ОПОЯЗа, влияние, пусть косвенное, "Философии символических форм" Э. Кассирера, достаточно широко распространенные на рубеже 20-х и 30-х годов представления об орудийной функции языка). Для Шпета же ценность этих "приемов" и "канонов" прежде всего в том, что с их помощью он пытается изгнать *субъективный момент* из сознания и речемыслительного процесса.

Но возможно ли это? "Изгнание" субъекта и субъективности Шпет осуществляет с помощью следующих рассуждений. Вышеупомянутые языковые техники и приемы порождаются не деятельностью, не способностями и функциями субъекта. Их основа — "в самом предмете и его содержании". Субъект же "так же мало способен выткать из себя какую-либо систему форм, по которым разольется текущее *вне его, мимо его и над ним* смысловое содержание, как мало способно это последнее предоставить в распоряжение субъекта не существующие в содержании формы"⁵⁶ (курсив мой. — А. И.). Тогда оказывается, что языковое сознание — это "объективное языковое сознание, содержание которого изначально оформлено и непрерывно меняется не только сообразно формам, но и в самих своих формах". Более того, и образование словесно-логических форм, понятий "есть спонтанный процесс самого смысла в его движении, а не деятельность или продукт деятельности психологического субъекта", законы же этого образования суть "логические основы всякой языковой техники, и сколько бы субъект ни трудился над "употреблением" звуков для целей сообщения, он сам существует, только подчиняясь объективным законам этого употребления"⁵⁷.

Такой акцент на "объективном", чувствует сам Шпет, не укладывается в рамки существующей методологии. Требуется, пишет он, "радикальная реформа логики". Логика должна стать "логикою и методологией живой словесной диалектики, как она осуществляется в конкретной научной культуре". Ее движущей силой тогда будут выступать "слова-понятия", но не как "схемы и концепты", а как формы смысла, причем их образование — "свободно-творческое в выборе средств оформления, руководящими целями которого лишь предуказываются пути и приемы"⁵⁸.

Итак, Шпет очень решительно вместе с "субъективным" устраняет из речемыслительной деятельности и самого субъекта. Но что достигнуто таким устранением? Ведь с исчезновением субъек-

екта должно исчезнуть и сознание. Видимо, следует согласиться с мнением В. В. Калиниченко, что, устраняя субъекта, Шпет стремится фиксировать некоторую "целостность целого, ибо субъект, даже эмпирический, чреват ускользанием из целого, ускользанием особо радикальным, если оно — результат феноменологической редукции".⁵⁹ Тем самым живая словесно-понятийная ткань сознания приобретает надличностное и надсознательное бытие. Но в таком случае исследователь оказывается в герменевтическом круге. С одной стороны, "словесно-логическое сознание" действительно *как бы* надындивидуально, опирается на систему интерсубъективных логических и языковых норм. С другой же, подчеркивая, что "слова-понятия", "формы логоса" — это не готовые формы, что они сами порождаются сообразно смыслу, философ должен ответить на вопрос: где существуют эти самые смыслы, которые и фундируют всю словесно-понятийную ткань сознания? В. В. Калиниченко совершенно справедливо отмечает, что у Шпета здесь вполне отчетливо воспроизводится герменевтический круг,⁶⁰ который, добавим мы, он с таким мастерством критиковал у представителей философии от античности до В. Дильтея.⁶¹

Герменевтический круг возникает у Шпета в силу того, что из его системы по мере возможности устраняется практически-деятельностный момент. И тогда оказывается, что и эстетическое употребление слова, и образование научных понятий, и языкотворческая деятельность социума повисают в среде чистого логоса. Именно деятельность общественного субъекта размыкает в реальной жизни все виды герменевтического круга. Опираясь на фиксированные с помощью различных знаковых систем знания, "субъекты", эмпирические люди, обладающие "родовыми способностями", порождают и новые формы языка, и новые понятия, и новые концепции. Благодаря социальной природе опыта (на всех ступенях его организации, включая отвергнутый Шпетом "язык мысли") вновь рождающееся знание обладает качеством *потенциальной* интерсубъективности. В противном случае оно вообще не могло бы быть объективировано в формах, понятных для социума. Вообще, отдавая должное идее "личностного", "молчаливого" и т. п. знания (например, *personal knowledge* М. Полани), мы склонны присоединиться к мнению Л. И. Шестова, отметившего что мысль наша, облекшись в слова, становится ложью не столько от того, что нельзя найти

для нее подходящего выражения, сколько от того, что мы не смеем показать ее в том виде, в котором она явилась нам. Самого бедного языка достаточно, чтобы передать многое, о чем мы теперь молчим. Мы всего боимся и всегда боимся, и больше всего боимся мыслей. Поэтому, когда время от времени рождаются на свет смелый человек, у него не бывает недостатка в словах.⁶²

Безусловно, Шестов имеет в виду несколько иной аспект "невысказанности", нежели, например, М. Полани. Тем не менее, если всесторонне оценивать шпетовские идеи о языковом сознании, внутренней форме, личностном смысле, составляющие ключевые моменты его концепции, то невозможно не увидеть следующее: стремясь к тому, что ему как феноменологу представляется идеалом максимальной строгости и научности, он достаточно решительно элиминирует личностно-творческое начало из речемыслительной деятельности. Правда, не во всех работах это проводится с одинаковым ригоризмом. Если в "Эстетических фрагментах" он все же допускает, что объективная структура слова, как "атмосферой земли", окутывается "субъективно-персональным, биографическим, авторским дыханием", то во "Внутренней форме слова" процесс осознания действительности предстает как извлечение осмысляемого содержания из "тьмы" с помощью механизмов "языкового" ("культурного") сознания и вознесение его к "свету" логической мысли. Естественно все, что "инфралогично" и "постлогично", т. е. еще не структурировано логической мыслью, и то, для чего такая структурированность уже как бы и не важна, оказывается нерелевантным. Тем самым жизнь реального сознания в его соотношении с языком предстает перед нами в редуцированном виде. Правда, заканчивая "Внутреннюю форму", Шпет утверждает, что в правильно проведенной феноменологической редукции, "имеющей в виду самого субъекта как такового, *индивидуальное* необходимо окажется и *существенным*",⁶³ и это, думается, открывает путь к более содержательному анализу взаимоотношения языка и сознания. Но ... История поставила здесь точку в философских исканиях Шпета.

Заканчивая эту работу, мы считаем необходимым отметить следующее. В конце 10-х — начале 20-х гг. проявился значительный интерес русской философии к проблемам языка. В целом это совпало с мировой тенденцией: 20-е и 30-е гг. оказались в этом отношении весьма плодотворными, заложив основу для последующего развития в 50–90-е гг. К сожалению, в на-

шей стране этот органический рост оказался прерванным. Правда, произошло это не сразу. Некоторое время какая-то часть проблематики философии языка удерживалась в имплицитном виде в языкознании. Затем, во второй половине 30-х — первой половине 50-х гг. эта традиция практически совсем прервалась. Когда же она начала возрождаться, то в течение длительного времени развитие философии языка и философской семиотики в нашей стране носило достаточно амбивалентный характер. С одной стороны, признавалась необходимость развития данной области философии,⁶⁴ с другой же, интерес к философским проблемам языка прочно ассоциировался с приверженностью к антимарксистским ("позитивистским", "ревизионистским" и т. п.) взглядам. Интерес же зарубежных философов к этой проблематике трактовался крайне упрощенно. Еще в 1987 г. Н. С. Автономова считала нужным и возможным писать, что "проблема языка возникает в XX в. в связи с кризисом общения, кризисом культуры как неотъемлемой частью общего социального кризиса".⁶⁵ Следуя такой прямолинейной логике, нужно думать, что интерес к проблемам языка в русской философии 10–20-х гг. (А. Ф. Лосев, С. Н. Булгаков, П. А. Флоренский, Г. Г. Шпет, М. М. Бахтин, Л. С. Выготский) связан с общим социальным кризисом (который, конечно же, был палицо), а слабый интерес к этой проблематике в 50–60-е гг. в СССР — с отсутствием кризисных явлений в культуре и обществе. Разумеется, углубленный интерес к языковым (семиотическим) явлениям в философии XX в. обусловлен, как нам кажется, новым уровнем рефлексии над явлениями культуры. Разумеется, действовала и будет действовать традиция, рассматривающая язык и другие знаковые феномены прежде всего *sub specie cognitionis*. Она прочно связана с такими именами, как Т. Гоббс, Дж. Локк, Э. Боно де Кондильяк, Б. Больцано, Ч. С. Пирс, Р. Карнап. Однако начиная, пожалуй, с В. фон Гумбольдта и Ф. Д. Э. Шлейермахера получает свое развитие иная линия, которая видит в языке прежде всего выражение национального духа, среду, в которой, приобщаясь к нему, развивается индивидуальное сознание. Развитием этой линии была и трактовка знаковых феноменов у В. Дильтея, у которого они осмысливаются на двух уровнях. Первично — как выражение "жизни" (каждое проявление жизни имеет значение, поскольку оно выражает нечто как определенный знак, указывает на нечто, будучи особым рода выражением).⁶⁶ Вторично — на

уровне, задаваемом соотносительностью жизненного события с прошлым, настоящим и будущим. Тем самым значение, включая в себя момент воспоминания и творческого воображения, являет собой и форму понимания жизни. Поэтому, полагал Дильтей, "значение", "смысл жизненного процесса или истории", "понимание" означают ни что иное, как указание на отношение внешнего носителя смысла к внутреннему единству, выражением которого и являются события (*Geschehnisse*). Чужое сознание не исчерпывается у Дильтея чувственно данными знаками. За внешне-выраженным семиотическим процессом стоит *понимание*. Шпет, в целом высоко оценивая мысли Дильтея о природе понимания, тем не менее упрекает его, как и многие другие впоследствии, в психологизме: поставив высоко понимание и истолкование как метод гуманитарных наук, Дильтей "не поставил обратного, во многих отношениях проверочного вопроса — о логическом выражении интерпретации и понимания, т. е. общего вопроса о знаке, в котором мы выражаем не только себя, но нечто не личное только, но и предметно-сообщаемое".⁶⁷ Сам Шпет, насколько можно судить из его опубликованных в 20-е годы работ, стремился к развитию такой теории понимания, которая органически включала бы в себя и "логику в свете семасиологии, оживотворенную герменевтическим духом".

Шпет, конципируя будущую теорию понимания (которую ему удалось реализовать только частично), однозначно встает на позиции рационализма: "Разумение может направляться только на разум. *Дух как предмет понимания есть разумный дух*".⁶⁸ Следовательно, будущая теория понимания должна *твердо* разграничить фантазию, мнение и *смысл* как абсолютную реальность.

В XX в. не было недостатка в попытках построения рационалистических теорий понимания, общим знаменателем которых является предположение, что *разумный смысл* может быть понят и выражен в *точных* выражениях. Но было и немало сомневающих в этом, подчеркивающих момент неустранимой иррациональности, необходимым образом присутствующей в сознании и бытии человека. Как писал Н. А. Бердяев, прорыв к общению есть прорыв за объективизацию к *действительному* существованию. Сознание же, отмечает Бердяев (и в общем виде с ним можно согласиться), "было социализировано, т. е. приспособлено к символическим сообщениям в обществе, а не к реальному общению в действительном существовании". И поскольку созна-

ние определяется социальной обыденностью и тем самым мешает экзистенциальному общению, то "человек жаждет иногда погасить сознание, чтобы утолить тоску по общению".⁶⁹ Естественно, что "понимание" в данном случае будет достаточно далеко от шпетовского идеала ("абсолютная реальность исторического — правда"). При сравнении мыслей Шпета и Бердяева мы оказываемся в разных плоскостях: в одном случае речь идет о том, что доступно проверке логикой, *эксплицитно* intersубъективно, в другом — о том, что при такой проверке только разрушается.

Если вернуться теперь к дильтеевской идее о том, что жизнь должна получить свое выражение в знаковом материале, который в свою очередь должен быть истолкован, понят, то нам представляется, что эта идея оказала на Шпета гораздо более глубокое влияние, чем он сам признает, так же как она прямо или косвенно повлияла на многих немецких философов, лингвистов и психологов.⁷⁰

Как нам представляется, особенно ясно это влияние Дильтея на Шпета проявилось в попытках русского философа построить многоуровневую теорию значения слова in usum aestetcae и в его этнической семиотике. Сфера этнической психологии, пишет Шпет, намечается как сфера доступного нам через понимание некоторой системы *знаков*, следовательно, ее предмет постигается только путем расшифровки и интерпретации этих знаков, которые не суть только указание на вещь (признаки, Anzeichen по Гуссерлю), но и полноценные носители значения. Соответственно знаки и выражения включаются в специфическую область источников познания. Однако пройдя школу психологизирующей герменевтики, Шпет замечает, что и само это значение может быть как "психологическим", так и "историческим". В целом мы здесь имеем дело со "значениями первого порядка".

В этом смысле история исканий Шпета весьма поучительна: на рубеже 20-х годов он в "Явлении и смысле" и "Герменевтике" полагает, что можно создать теорию понимания, в центре которой была бы логика, правда, "оживленная герменевтикой" и "семасиологией". В "Эстетических фрагментах", "Этнической психологии" (во "Внутренней форме слова" в меньшей степени) он разрабатывает такую теорию понимания. Причем предназначается она как раз не для "сухих" логико-математических текстов, а для художественных произведений и явлений культуры. Причем его терминология и строй идей гораздо более ясны и

адекватны исследуемым явлениям, нежели аналогичные тексты М. Хайдеггера, Г. Миша, Х. Липпса,⁷¹ работавших в 20-е годы над философскими основаниями герменевтики.

Разумеется, дело даже не в том, насколько велико было влияние Дильтея на разработку Шпетом этнической семиотики и учения о выразительной функции слова в художественном тексте. Для нас не так уж важно, что и "Герменевтика" и "Этническая психология" (семиотика) остались фактически в наброске. Важнее другое.

1. Если говорить об истории идей, то совершенно очевидно, что искания Шпета были частью того гуманитарного прорыва, который подготавливался и лишь частично осуществился в России в 10-х - 30-х годах XX в. Если бы он осуществился полностью, Россия стала бы бесспорным мировым лидером в этой области. Естественно, горькое чувство вызывает то обстоятельство, что ряд достижений в этой области (а к ним принадлежит, бесспорно, этническая семиотика Шпета) были восприняты отечественными учеными из-за рубежа и несмотря на немалое число исследований они до сих пор не имеют, по нашему мнению, той теоретической, философской базы, которой они заслуживают.

2. Что касается собственно гносеологических вопросов, то философия Шпета, более широко — вся история феноменологической школы, очень наглядно показывают, что интуитивный, неформализуемый, не сводимый к логике и понятийности компонент как понимания, так и значения неустраим из их структуры. Более того, он и движет процессом понимания, выступая как мотив, начало, которое приводит в движение "коды". Разумеется, можно попытаться вовсе избавиться от "психологизма", элиминировав из процесса познания живую личность и свести, допустим, семиотический процесс к "борьбе кодов", которая "двигает с места процесс понимания", как у У. Эко.⁷² Владение семиотическими средствами понимания, безусловно, важно. Но "двигает с места" процесс понимания живая личность, стоящая, как заметил однажды молодой К. Маркс, "на хорошо закругленной земле", и кто пытается избавиться от нее, тот рискует скатиться к банальностям и тавтологиям.

⁷¹ Об этой незавершенности свидетельствуют названия либо подзаголовки основных работ Шпета: *Шпет Г. Г. Сознание и его собственник: (Заметки)*. М., 1916; *Он же. Внутренняя форма слова: Этюды и вариации на темы Гумбольдта*. М., 1927; *Он же. Эстетические фрагменты*. Пг., 1922-1923. Вып. 1,2; *Он же. Введение в этническую психологию*. М., 1927.

Разумеется, представить прямые доказательства того, что за "заметками", "этюдами", "фрагментами" и "введениями" последует капитальный труд, мы не можем. Однако сам характер таких текстов, как "Внутренняя форма слова" и "Эстетические фрагменты", говорит о том, что автор, глубоко разрабатывая ряд проблем, пока как бы не желает связывать себя окончательными решениями либо просто не может сделать этого.

² Шпет Г. Г. Явление и смысл. Феноменология как основная наука и ее проблемы. М., 1914. С. 7.

³ Интересна переписка философа и поэта по другому поводу. Сравните их высказывания о XIX в. "Безнадежное время, когда было провозглашено "банкротство науки", изжито, материалистическая эра, когда в философии воцарилась "пищия духом", "завершена" (Шпет Г. Г. Явление и смысл. С. 7.); "... ночь умозрительных понятий, материалистских малых дел", "век расширяюща лбов о стену" (Блок А. А. Возмездье // Собр. соч.: В 8 т. Т. 3. М., 1960. С. 301.).

⁴ Шпет Г. Г. Явление и смысл. С. 7.

⁵ Зеньковский В. В. История русской философии. В 2 т. Т. 2. Л., 1991. Т. 2. С. 133.

⁶ В последние годы на Западе отмечается возрождение интереса к проблематике тонкого анализа сознания и самосознания как в русле идей Наторна, Гербарта, Brentano, Гуссерля, Штумпфа, с которыми полемизировал сам Шпет, так и в русле так называемой "аналитической теории самосознания" (Айер, Чизхольм, Тугендхат и др.).

⁷ Шпет Г. Г. Сознание и его собственник. С. 53.

⁸ Там же.

⁹ Там же.

¹⁰ Там же. С. 54.

¹¹ Именно таким путем пошел, как мы стремились показать выше, Хайдеггер в "Бытии и времени" — от герменевтики бытия к проблеме понимания языка. Путь же Шпета отличен от пути Хайдеггера и тех, кто пытался дополнить хайдеггеровскую *Daseinanalytic* (Гадамер, Тугендхат).

¹² Шпет Г. Г. Внутренняя форма слова. С. 41.

¹³ Там же.

¹⁴ Там же. С. 40.

¹⁵ Там же.

¹⁶ Там же. С. 49.

¹⁷ Там же. С. 45.

¹⁸ Шпет Г. Г. Эстетические фрагменты // Соч. М., 1989. С. 397.

¹⁹ Там же. С. 397–398.

²⁰ Шпет Г. Г. Внутренняя форма слова. С. 51.

²¹ Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук: В 3 т. Т. 1: Наука логики. М., 1975. С. 298.

²² Там же.

²³ Шпет Г. Г. Внутренняя форма слова. С. 88–89.

²⁴ Там же. С. 88.

²⁵ Там же. С. 129.

²⁶ Там же. С. 128.

²⁷ Там же. С. 129.

²⁸ *Marty A.* Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie. Halle, 1908.

²⁹ См. работы Р. Арихайма, А. А. Брудного, И. Н. Горелова, Н. И. Жижикина, А. А. Залевской, С. Д. Кацнельсона, Е. С. Кубриковой, А. А. Леонтьева, Дж. Фодора и др.

³⁰ *Fodor J.* The language of thought.

³¹ Шпет Г. Г. Внутренняя форма слова. С. 75–76.

³² Шпет Г. Г. Эстетические фрагменты. С. 380.

³³ Там же. С. 382.

³⁴ Там же. С. 387.

³⁵ Там же.

³⁶ Там же. С. 393.

³⁷ Там же. С. 395.

³⁸ Там же. С. 395, 396.

³⁹ Шпет Г. Г. История как предмет логики // Историко-философский ежегодник. М., 1988. С. 306.

⁴⁰ Шпет Г. Г. Эстетические фрагменты. С. 424.

⁴¹ Там же. С. 425.

⁴² Там же.

⁴³ Там же. С. 432.

⁴⁴ Там же. С. 461.

⁴⁵ Там же.

⁴⁶ Там же.

⁴⁷ Там же. С. 464.

⁴⁸ Там же. С. 471.

⁴⁹ Там же. С. 469.

⁵⁰ Там же. С. 470.

⁵¹ Шпет Г. Г. Введение в этническую психологию // Соч. С. 563.

⁵² Там же. С. 564.

⁵³ Там же. С. 565.

⁵⁴ Шпет Г. Г. Внутренняя форма слова. С. 127.

⁵⁵ Там же.

⁵⁶ Там же. С. 128.

⁵⁷ Там же.

⁵⁸ Там же. С. 129.

⁵⁹ *Калиниченко В. В.* Густав Шпет от феноменологии к герменевтике // Логос. 1992. №3. С. 58.

⁶⁰ Там же. С. 59.

⁶¹ Шпет Г. Г. Герменевтика и ее проблемы // Контекст — 1989. М., 1989; Контекст — 1990. М., 1990; Контекст — 1991. М., 1991; Контекст — 1992. М., 1993.

⁶² *Шестов Л. И.* Власть ключей // Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 83.

⁶³ Шпет Г. Г. Внутренняя форма слова. С. 188.

⁶⁴ Мы здесь не можем входить в проблемы специальных областей семиотики (лингвистической, литературной, психологической и т. д.). Однако и здесь сказалась общая тенденция. Вспомним сколько бесплодных в общем-то споров было в отечественной лингвистике по поводу того, является ли язык знаковым явлением или нет. Их причина, несомненно, в том, что

основные проблемы философии языка не только не решались, но и не были правильно сформулированы в официальной философии.

⁶⁵ *Автономова Н. С.* Рассудок, разум, рациональность. М., 1987. С. 214.

⁶⁶ *Dilthey W.* Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften // *Gesammelte Schriften*. 2. Aufl. Stuttgart; Göttingen, 1958. Bd. 7. S. 234.

⁶⁷ *Шпет Г. Г.* Герменевтика и ее основные вопросы // *Контекст* — 1991. С. 253.

⁶⁸ *Шпет Г. Г.* Герменевтика и ее проблемы // *Контекст* — 1992. М., 1993. С. 278. При чем под "семасиологией" он, в отличие от современного словоупотребления, понимает некоторую общую науку о значении языка, которая должна была бы составлять неотъемлемую часть общего учения о мировоззрении и миропонимании. В таком виде она создавалась Г. Гомперцом. См.: *Gomperz H.* Weltanschauungslehre. Bd. 2. Erste Hälfte. Semasiologic. Vena, 1908.

⁶⁹ *Бердяев Н. А.* Я и мир объектов. опыт философии одиночества и общения // *Философия свободного духа*. М., 1994. С. 276.

⁷⁰ К их числу мы бы отнесли Э. Кассирера, Х. Плеснера, К. Бюлера, Х. Вернера.

⁷¹ Весьма примечательно, что примерно в те же годы, что и Шпет, немецкий философ и врач Х. Линнс работает над проектом "Герменевтической логики". Он погиб под Москвой в 1941 г. И основная часть работ Линнса увидела свет в 50–60-е годы.

⁷² *Eco U.* La struttura assente. Milano, 1964. О. 78–79.

с А. Н. Портнов, 1995

(Кафедра философии Ивановского государственного университета)

А. И. Бродский

ЛОГИКА ЛИБЕРАЛИЗМА

(“Блеск” и “нищета” русских либералов)

Что есть либерализм? Убеденный антилиберал К. Н. Леонтьев считал либерализм чисто отрицательным учением. Либералы, по его мнению, лишь отрицают те принципы, на которых строилась и строится общественная жизнь и ничего не предлагают взамен. На первый взгляд возразить Леонтьеву несложно. Любой образованный человек может перечислить ряд принципов, идей и ценностей, которые постулирует либеральная идеология и которые отличают ее от идеологий иного типа. Это принцип свободы личности, вера в необходимость и благотворность социального прогресса, идея постепенного и мирного реформирования общества, принцип верховенства закона, интернационализм. Однако все эти идеи являются достоянием не только либерализма. На свободе личности настаивали, например, А. С. Хомяков и Н. А. Бердяев, хотя к политическому либерализму оба относились скептически. Вера в прогресс и интернационализм являлись неотъемлемой частью идеологии русских революционных демократов и марксистов, хотя как первые, так и вторые считали либерализм буржуазной и, следовательно, реакционной идеологией. А с идеями верховенства закона и постепенного реформаторства мог бы согласиться и К. П. Победоносцев. Остается признать, что либерализм предполагает наличие всех названных идей без исключения. Однако все эти идеи можно найти, например, у В. С. Соловьева, хотя утопическая мечта философа о “всемирной теократии” не имеет ничего общего с общественным идеалом либералов. Что же в таком случае является отличительным признаком либерализма? Для ответа на этот вопрос обратимся к анализу не содержательных, а формальных аспектов либеральных учений.

Анализируя теоретические сочинения тех русских мыслителей, которых принято считать либералами, можно заметить, что во всех них проводится идея автономии той или иной сферы человеческой деятельности. Для иллюстрации этого утверждения возьмем работы историка К. Д. Кавелина, правоведа Б. Н. Чичерина, политолога П. И. Новгородцева, а также статьи либерально настроенных литературных критиков середины XIX в.

О чем бы ни писал К. Д. Кавелин, он всегда стремился ответить на вопрос: что является основным содержанием ("тайным смыслом") исторического развития европейских народов? Важнейшим свойством европейских народов, по мнению историка, является воля к изменению форм общественной жизни. На этом основании Кавелин считал русский народ народом европейским. Однако само по себе изменение форм ничего не стоит, если в результате этого процесса не появляется личность. "Личность, — писал Кавелин, — сознающая сама по себе свое бесконечное, безусловное достоинство, — есть необходимое условие всякого духовного развития народа".¹ Но возникали вопросы: что является основным признаком личности? В чем должно состоять ее "безусловное достоинство"? Согласно Кавелину, основным признаком, по которому можно отличить личность от индивида, который такого "звания" недостоин, является способность к самостоятельному и ответственному нравственному выбору. "Требования времени толкают нас на развитие нравственной личности, самостоятельной и самодеятельной", — писал историк, и, обращая свой взор на Россию, сетовал, что "наше мировоззрение находится в вопиющем противоречии с этой насущной потребностью".² Таким образом, автономия морали рассматривалась Кавелиным в качестве важнейшего критерия общественного прогресса. В ней-то, по его мнению, и заключается "тайный смысл" европейской истории.

Центральной идеей большинства философских работ Б. Н. Чичерина является идея автономии права. Во-первых, утверждал Чичерин, право должно быть автономно от политики. С этой точки зрения он подвергал критике теории "позитивного права", согласно которым законы могут иметь какое угодно содержание в зависимости от целей проводимой государственной политики, и ратовал за возрождение идеи "естественного права", только очищенной от натурализма. Согласно Чичерину, право лишь тогда станет гарантией свободы и справедливости, когда перестанет зависеть от политической конъюнктуры, существующего соотношения сил и любой формы власти, включая власть демократического большинства. Во-вторых, право должно быть автономно от морали. Согласно Чичерину, различие между моралью и правом является не количественным (право — минимум морали), а качественным. Право — это "свобода, определенная законом", а мораль накладывает на человека одни только обязан-

ности. Поэтому государство, основанное на одних только нравственных принципах, о котором мечтали религиозные гуманисты, такие, как В. С. Соловьев, оказалось бы ничем не ограниченной тиранией, деспотизмом в духе Торквемады.³

Не будет преувеличением сказать, что основной темой политологических работ П. И. Новгородцева была проблема автономии политики и морали. отождествление нравственного идеала с идеалом политическим лежит, по мнению Новгородцева, в основе всех утопий "земного рая", которые на исходе XIX в. потерпели полное крушение, породив социальный пессимизм и морализаторский аполитизм. "Движение наших дней, кажется мне, — писал Новгородцев во Введении к своей основной работе "Об общественном идеале", — приводит не к забвению политики ради морали, а только к требованию их необходимого разграничения".⁴ Мысль о необходимости разграничения политики и морали и в наше время вызывает недоумение, а то и ужас у многих политиков и публицистов, даже у тех, которые считают себя либералами. Им кажется, что такое разграничение означает признание аморальности политики и как бы дает санкцию на использование любых средств для достижения политических целей. В действительности разграничение политики и морали приводит как раз к обратному. Если что и может остановить политика от, например, физического уничтожения своих противников, так только уверенность, что помимо политических целей существуют нравственные нормы, которые к политике не имеют никакого отношения. И, напротив, отождествление политического идеала с моральным позволяет политикам использовать любые средства для достижения своих целей, так как эти цели становятся единственным критерием оценки поступков. Автономия политики и морали — единственная гарантия нравственности политики. К сожалению, сам Новгородцев не уделил достаточно внимания этому аспекту, сконцентрировавшись на критике утопизма.

Наконец, почти все либерально настроенные литературные критики середины XIX в. (А. В. Дружинин, В. П. Боткин, П. В. Анненков) придерживались теории чистого искусства и настаивали на самоценности эстетического. "Искусство, — писал основатель "эстетической" критики А. В. Дружинин, — служит и должно служить само себе целью"⁵ и, следовательно, на литературное произведение надо смотреть как на замкнутый в себе и самоценный мир, подчиненный "законам прекрасного". Подчеркивая само-

ценность искусства, "эстеты" вступали в полемику как с представителями так называемой "реальной критики" (Н. А. Добролюбов, Д. И. Писарев, М. А. Антонович), которые, опираясь на эстетику Н. Г. Чернышевского, считали, что художественное творчество должно воспроизводить и объяснять действительность, так и со сторонниками так называемой "органической критики" (А. А. Григорьев, Н. Н. Страхов, М. М. и Ф. М. Достоевские), по мнению которых искусство призвано выражать народный дух и корни национальной культуры. В то же время сторонники "эстетической критики" не отрицали общественной пользы искусства, но считали, что искусство выполняет свою роль лишь при условии полной автономии. "Эстетическая теория искусства, — писал Дружинин, — идет лишь против вассальства в творчестве, против временных авторитетов, увлекающих искусство в мир непричастный искусству, против элементов, чуждых поэзии, но усиленно вводимых в область одной поэзии доступную".⁶ Защищая автономию художественного творчества, "эстетическая" критика защищала независимость и, следовательно, свободу любой человеческой деятельности, защищала свободу как таковую, и в этом видела свою общественную роль.

Итак, мы видим, что все русские либералы настаивали на автономии различных сфер человеческой деятельности, в особенности той сферы, которая являлась предметом их научных занятий. Кавелин настаивал на автономии морали, Чичерин — на автономии права, Новгородцев — на автономии политики, литературные критики — на автономии искусства. Но что есть "автономия деятельности"? На наш взгляд, принцип автономии деятельности является логическим принципом, который говорит о том, что *нормы, ценности и цели, принятые в одной сфере деятельности, не могут быть обоснованы нормами, ценностями или целями, принятыми в другой сфере*. Невозможно, например, обосновывать эстетическую ценность произведения искусства соображениями нравственного порядка или выводить моральные требования из правовой нормы. Однако ни у кого из русских либералов мы не найдем подобного определения автономии. Их, как правило, вообще не интересовали логические аспекты этого вопроса. По мнению русских либералов, различные виды деятельности автономны не в том смысле, что они невыводимы друг из друга, а лишь в том смысле, что они не являются взаимозаменяемыми. Об автономии говорили не как о *невыводимости*, а

как о *незаменимости*. На первый взгляд может показаться, что различие между *невыводимостью* и *незаменимостью* не столь уж существенно. Однако мы рискуем сказать, что непонимание этого различия привело русский либерализм к одной существенной ошибке, которая сделала его непоследовательным и слабым.

Дело в том, что невыводимость норм, ценностей и целей, принятых в одной сфере деятельности, из норм, ценностей и целей, принятых в другой, свидетельствует, что человеческая деятельность в целом не имеет единых и общих оснований. Нормы, ценности и цели не могут быть выведены из каких-либо научных, философских или религиозных представлений о мире. Ни Природа, ни История, ни Бог не говорят нам о том, *что* и *как* мы должны делать. Нормы, ценности и цели создаются людьми, и в этом смысле они не истины и не ложны. На языке логики эта идея может быть названа принципом невыводимости прескриптивных (предписывающих) высказываний из высказываний дескриптивного (информативного) характера. Принцип невыводимости прескриптивов из дескриптивов и лежит в основе европейского либерализма, так как он, с одной стороны, утверждает многообразие ценностей и право каждого человека на свободный выбор мировоззрения, а с другой — отрицает претензии любой идеологии на монопольное обладание правильным решением всех экзистенциальных проблем. Любое стремление преодолеть дуализм прескриптивов и дескриптивов представляет собой попытку создать "единственно верное" учение, призывающее к абсолютно оправданной деятельности, т. е. являться духовной предпосылкой тоталитаризма. Не случайно и левый радикализм и консерватизм всегда ссылаются на факты естественного (природного, социального) или сверхъестественного (религиозного, метафизического) порядка как на доказательство правильности своих политических программ. Идеология, стремящаяся преодолеть дуализм прескриптивов и дескриптивов, ведет к абсолютизации политических целей либо будущей, либо уже существующей власти.

Таким образом, либеральная идеология отличается от идеологий иного типа не столько своим содержанием, сколько последовательным соблюдением формально-логического принципа невыводимости должного из сущего. Формализм либерализма имеет принципиальный характер. Либерализм безразличен к содержанию убеждений, его интересует лишь тот способ, каким эти убеждения получены. Суть либеральной идеологии состоит в том,

что человек может думать все, что ему заблагорассудится, при условии, что он думает сам и не отчуждает свободу совести в пользу какого-либо земного или божественного авторитета.⁷

Вот этот-то формальный принцип невыводимости прескриптивов из дескриптивов и не был воспринят русским либерализмом. Напротив, почти все русские либералы стремились вывести автономию того или иного вида деятельности из различных метафизических утверждений о сущности человека. Кавелин, например, считал, что автономия морали свидетельствует о "невидимом, духовном мире", который "нашло" христианство и "поставило бесконечно высоко над внешним, материальным миром".⁸ Чичерин полагал, что идея "естественного права" вытекает из изначальной, метафизической свободы человека. Новгородцев утверждал, что "лишь в свете высших идеальных начал временные потребности получают оправдание".⁹ Представители эстетической критики склонны были апеллировать к шеллингианскому учению о Прекрасном. Кроме того, по единодушному мнению всех русских либералов, различные сферы деятельности хотя и автономны, все же представляют собой части одного целого, формы проявления единого Абсолюта. Причины этого стремления онтологизировать человеческую деятельность лежат, на наш взгляд, в том, что русский либерализм так и не освободился от европейского гуманистического мифа и ренессансной веры в "великое предназначение человека".

Исторически либерализм возник на базе философии Ренессанса и долго нес на себе черты некритического гуманизма той эпохи. Некритический гуманизм исходит из того, что человек занимает особое, уникальное место в космосе, которое и определяет круг его обязанностей и прав. Для некритического гуманизма характерны утверждения, типа: "Все люди от природы свободны и равны. Следовательно, надо бороться за свободу и равенство". На самом деле, даже если признать, что утверждение "все люди от природы свободны и равны" истинно (что, разумеется, спорно), то из этого вовсе не следует, что надо бороться за свободу и равенство, так же как из утверждения "в кабинете стоит диван" вовсе не следует, что на этот диван непременно надо садиться. На практике некритический гуманизм способен привести скорее к якобинскому террору, чем к созданию гуманного и справедливого общества, так как превращает "великое предназначение человека" в систему жестких и непосильных требо-

ваний. Поэтому дальнейшее развитие либерализма пошло не по пути укрепления гуманистической мифологии, а по пути разумного скептицизма, важнейшим элементом которого стал принцип невыводимости должного из сущего.

Впервые на невозможность выведения должного из сущего (норм из фактов) обратил внимание Д. Юм, заметив, что во всех этических рассуждениях обычно употребляемая связка "есть" или "не есть" подменяется связкой "должно" или "не должно". "Подмена эта происходит незаметно, — писал Юм, — но тем не менее в высшей степени важна".¹⁰ Юм выступил против такой подмены, указав на неправомерность логического перехода от суждений о фактах к суждениям нормативного характера. Однако и в наши дни принцип невыводимости должного из сущего не является общепризнанным. Людям кажется, что этот принцип ставит человека на зыбкую почву личного произвола, ведет к нравственному релятивизму и политическому волюнтаризму. В действительности идея дуализма фактов и норм говорит лишь о том, что нормы не являются абсолютными и открыты для критики. Она не отрицает разумности наших действий. А разумность не есть вседозволенность. Иными словами, рациональных оснований отвергать дуализм фактов и норм нет. Но неприятие этой идеи коренится в глубинах человеческой психики, в подсознательных механизмах "бегства от свободы". Тенденция к низу норм и фактов проистекает из нашего желания избавиться от необходимости совершать этический, политический или религиозный выбор на свой страх и риск из стремления перенести ответственность за наши решения на Бога, природу или историю.

Русская философия в целом так и не вышла за рамки ренессансного стиля мышления. Не случайно, в ней так легко найти мотивы, характерные для учений Николая Кузанского, М. Фичино, Дж. Пико делла Мирандолы и др. Знаменитые особенности русской философии — антропологизм, космизм, онтологизм — являются особенностями и философии итальянских гуманистов. Вполне справедливым представляется мнение, что русская философия еще "тесно переплетена со всеми формами национальной духовности, в особенности с религией" и что "она еще пребывает в переходном состоянии, на стадии самоопределения и выработки универсальных принципов".¹¹ Однако подобные утверждения вполне приемлемы и для западноевропейской философии XV — XVI вв. Разумеется ренессансный характер русской

альное самоопределение либерализма. А альтернативные позитивизму философские течения либо оказывали идеологическую поддержку правому или левому экстремизму, либо оставались чисто маргинальными явлениями.

В XX в. в России слово "позитивизм" стало почти что бранным. Современная "либеральная" интеллигенция увлечена отечественным религиозным модернизмом начала века, мистической онтологией М. Хайдеггера, магическими заклинаниями постструктуралистов и т.п. Позитивизм остается самым непопулярным философским учением. Все это свидетельствует о том, что русская интеллигенция так и не избавилась от романтической любви к мифам. Либерализм в России окрепнет лишь тогда, когда мы поймем, что нам дан только безразличный к добру и злу мир фактов. Все остальное — в наших руках.

¹ Кавелин К. Д. Наш умственный строй: Статьи по философии русской истории и культуры. М., 1989. С. 29.

² Там же. С. 311.

³ Чичерин Б. П. О началах этики // Вопросы философии и психологии. 1897. №4(39). С. 645.

⁴ Повгородцев П. И. Об общественном идеале. М., 1991. С. 44.

⁵ Дружинин А. В. Литературная критика. М., 1983. С. 147.

⁶ Там же. С. 119.

⁷ Nicolet C. L'idée republicain en France (1789 — 1924). Paris, 1982. P. 503.

⁸ Кавелин К. Д. Наш умственный строй. С. 19.

⁹ Повгородцев П. И. Об общественном идеале. С. 91.

¹⁰ Юм Д. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1965. С. 618.

¹¹ Замалеев А. Ф. Лекции по истории русской философии. СПб., 1991. С. 169.

¹² Повгородцев П. И. Об общественном идеале. С. 55.

¹³ Об этом свидетельствует, например, тот факт, что представители эстетической критики не приняли роман Л. Н. Толстого "Война и мир", так как сочли его несоответствующим эстетическим канонам исторического романа. (См., напр.: Анисимов П. В. Исторические и эстетические вопросы в романе гр. Л. Н. Толстого "Война и мир" // Вестн. Европы. 1868. №2. С. 774 — 795.)

¹⁴ Франк С. Л. Философия и жизнь. СПб., 1910. С. 159.

¹⁵ Парамонов Б. М. Пантеон. Демократия как религиозная проблема // Социо-Логос. М., 1991. Вып. 1. С. 365.

© А. И. Бродский, 1995

Бродский Александр Иосифович, кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры истории русской философии СПбГУ.

А. С. ГУЩИН:
ИСТОРИЯ ДРЕВНЕРУССКОГО ИСКУССТВА

В связи с публикацией "Введения" из книги А. С. Гущина «Памятники художественного ремесла Древней Руси X-XIII вв.» (Л., 1936) представляется необходимым хотя бы кратко осветить научную и педагогическую деятельность А. С. Гущина — ученого, со времени смерти которого прошло более чем 40 лет (а со времени выхода в свет названной выше книги — почти 60).¹

Александр Сергеевич Гущин (1902-1950) является автором свыше семидесяти опубликованных работ. Круг его научных интересов был необыкновенно широк: его интересовали вопросы происхождения искусства, древнерусское и западноевропейское искусство, народное творчество, проблемы самостоятельного и профессионального искусства. В 30-х годах он ведет научно-исследовательскую работу в Институте истории искусств и в Институте истории материальной культуры. В эти же годы А. С. Гущин был инициатором переводов и издания ряда книг по различным вопросам культуры, вышедших под его редакцией и с его вступительными статьями: Кюн Г. Искусство первобытных народов. М.; Л., 1933; Гете В. Статьи и мысли об искусстве. М.: Л., 1936; Дени Дидро об искусстве: В 2 т. Л.: М., 1936. В 1937 г. А. С. Гущин был одним из основных организаторов и первым деканом искусствоведческого факультета Всесоюзной Академии Художеств, а также заведующим одной из кафедр этого факультета. Возвращаясь к наследию А. С. Гущина, следует особо отметить его вклад в науку в таких областях, как происхождение искусства и древнерусское искусство.

В 1937 г. вышла книга А. С. Гущина "Происхождение искусства", которой, как писал в 1978 г. А. Д. Столяр, "принадлежит совершенно особая роль в постановке в советской науке одной из краеугольных проблем истории мировой культуры — проблемы происхождения изобразительного искусства и его развития в верхнем палеолите ... Книга А. С. Гущина составила существенную часть научной базы всей последующей разработки названной проблематики в нашей стране."² В разные годы положительную оценку этой книги давали М. В. Алпатов, А. П. Окладников, Р. С. Васильевский и др.³

Первая работа А. С. Гущина, посвященная вопросам древнерус-

ского искусства, была опубликована в 1927 г. Это статья "К вопросу о славянском земледельческом искусстве" (Временник отдела ИЗО Гос. Ин-та истории искусств "Изобразительное искусство". Л., 1927).

В 1928 г. им была написана работа "Древнерусский звериный стиль". Тезисы этой работы "Древнерусский звериный орнамент" были опубликованы изд. ГИИИ (Л., 1928). В 1928 г. в Париже вышла статья *L'art indigène préchrétien de la Russie Kieviennne* (*Revue des études slaves*. Paris, 1928. Vol. VIII. P. 194-202).

Начиная с этих первых опубликованных работ, А. С. Гуцин постоянно, вплоть до последних дней своей жизни, занимался вопросами древнерусского искусства. Он пишет статьи, разделы учебники и сборники, книги.

В 1936 г. вышла книга "Памятники художественного ремесла Древней Руси X-XIII вв.". Книга вызвала большой интерес как у нас в стране, так и за рубежом. В связи с выходом книги профессор Эллис Минне из Кембриджа писал А. С. Гуцину: "Вы мне позволите, я надеюсь, поздравить Вас с выходом Вашей великолепной книги. Она займет почетное место на моих полках рядом с Русскими кладями Н. П. Кондакова, к которым она служит и дополнением, и коррективом... Ваша книга мне напоминает время, когда я надеялся... сделать для Запада очерк русского искусства. Этого я не сделал, но интерес остается, и я Вам благодарен за прекрасную книгу".⁴ Б. А. Рыбаков в книге "Ремесло Древней Руси" (М., 1948), критикуя А. С. Гуцину за слишком искусствоведческий характер книги, за чрезмерное увлечение стилем вещей, что привело к ошибкам в датировках, вместе с тем отмечает, что "многие из утверждений Гуцины... верны и интересны".⁵

В 1969 г. Г. К. Вагнер писал: "А. С. Гуцин впервые в советской науке дал критику великодержавного характера византийской теории Н. П. Кондакова и его последователей. Он выдвинул вопрос об участии в формировании древнерусского искусства неславянских народностей, ассимилированных Русью, а также о социальных основах древнерусского ремесла...". Г. К. Вагнер отмечал также ряд важных наблюдений над "звериным стилем" древнерусского искусства, сделанных А. С. Гуциным.⁶

В 1977 г. вышел в свет фундаментальный труд В. М. Василенко "Русское прикладное искусство". Книга подытоживала все ранее опубликованные работы и археологические публикации.

В. М. Василенко писал: "Мнение А. С. Гуцина о вещах X—XII вков очень ценно ... ценны также его обстоятельные описания изделий по кладам ... Работа А. С. Гуцина, несмотря на некоторые ошибки, до сих пор еще не утратила своего значения".⁷ (Вместе с тем, В. М. Василенко отмечал, что "А. С. Гуцин, когда писал свою интересную работу, не располагал нужными сведениями".) Интересно и мнение Л. П. Гумилева, отмечающего справедливость концепции А. С. Гуцина, изложенной в "Восдении" к "Памятникам художественного ремесла Древней Руси X—XIII вв.".⁸

Приведенные выше мнения, видимо, достаточно полно говорят об интересе к книге, который сохраняется у специалистов до наших дней. Выдвигая свою концепцию развития художественной культуры Древней Руси, А. С. Гуцин пишет в заключении своей книги, что собирается продолжить работу над этой проблемой с привлечением более широкого круга памятников. Работа эта была написана. Первый вариант книги — "Народные основы и мировое значение художественной культуры домонгольской Руси" — был закончен во время войны в 1943 г. Рукопись широко обсуждалась научной общественностью и специалистами и получила положительную оценку. Однако А. С. Гуцин продолжил работу над ней и написал еще три главы. При жизни автора рукопись так и не была издана (судьба ее была трагична). Жизнь А. С. Гуцина протекала в сложное время, когда за каждое слово не только напечатанное, но и сказанное можно было тяжело поплатиться, когда в моде были различные «проработки», «чистки», «кампании» и когда непросто было отстаивать свои взгляды. Все это не могло не отложить свой след на труды, работу, судьбу ученого. В конце 30-х годов после очередной «дискуссии» А. С. Гуцин тяжело заболел. Прогрессирующая болезнь сердца привела его к смерти в 1950 г. в возрасте 47 лет.

¹ Более подробно о жизни и деятельности профессора А. С. Гуцина см. биографический очерк К. Корнилович в книге "Художники Ленинграда" (Л., 1977), а также стенограмму вечера памяти А. С. Гуцина 9 февраля 1972 г. Ленинград (Архив ЛОСХ).

² Столяр А. Д. Отзыв на книгу А. С. Гуцина "Происхождение искусства" (М.; Л., 1937) от 2 марта 1978 г. (Архив семьи А. С. Гуцина).

³ Алпатов М. В. Всеобщая история искусств. Т. I. М., 1948. С. 361; Окладников А. П. Утро искусства. М. 1967. С. 132; Васильевский Р. С. Первобытное искусство. Новосибирск, 1976. С. 6.

⁴ Милнс Э. (Кембридж). Письмо от 22 декабря 1936 г. (Архив семьи А. С. Гущина).

⁵ Рыбаков Б. А. Ремесло Древней Руси. М., 1948. С. 22.

⁶ Вагнер Г. К. Скульптура Древней Руси. М., 1969. С. 31.

⁷ Васильенко В. М. Русское прикладное искусство. М., 1977. С. 19.

⁸ Гумилев Л. П. Древняя Русь и Великая степь. М., 1992. Т. 1. С. 248, 249.

© К. А. Гущин, 1995

Гущин Кирилл Александрович родился в 1932 г. в Ленинграде. В 1958 г. окончил Институт живописи, скульптуры и архитектуры им. И. Е. Репина. Профессор Санкт-Петербургской государственной художественно-промышленной Академии.

Весь текст в этой секции сильно размыт и нечитаем. Видно лишь отдельные слова и фрагменты предложений.

Весь текст в этой секции также сильно размыт и нечитаем. Видно лишь отдельные слова и фрагменты предложений.

ПАМЯТНИКИ ХУДОЖЕСТВЕННОГО РЕМЕСЛА ДРЕВНЕЙ РУСИ X—XIII ВВ.

Памятники художественного ремесла эпохи раннего феодализма в России, в дореволюционной археологии и искусствознании обнимаемые общим термином «древностей великокняжеского», или «домонгольского», периода издавна привлекали к себе внимание исследователей. Известные в первой половине XIX в. только по немногим отдельным находкам икладам, из которых особенный интерес вызвал открытый в 1822 г. в Старой Рязани богатейший клад золотых предметов личного убора,¹ древности эти стали систематически изучаться уже в 60—70-х годах прошлого столетия, в связи с накоплением материала отдельных находок и ростом общего интереса к древнейшим этапам русской художественной истории. Это изучение первоначально шло путем отдельных частных исследований, посвященных разбору тех или иных, уже известных или вновь открытых памятников, или же случайных комплексов их, представляемых открытиями кладами. Здесь могут быть названы работа Г. Д. Филимонова об окладе Мстиславова евангелия 1125 г.,² статья графа Уварова, посвященная открытому им при раскопках близ Суздаля серебряному оплечью,³ статья В. Стасова о Владимирском кладе 1865 г.⁴ и ряд других, подробное перечисление которых не может представить какого-либо интереса по самому характеру этих работ, сводящемуся в основном только к более или менее подробному описанию рассматриваемых в них памятников.

Общей чертой всех этих ранних работ являлось рассмотрение «славянских» древностей «великокняжеского» периода изолированно, вне связи с памятниками предшествующих ему периодов развития общества, а равно и с памятниками одновременных соседних культур, относимых к созданию иных этнических носителей. Такой подход определялся прежде всего общими установками на самый характер сложения и развития художественной культуры в России, о чем мы будем еще говорить подробнее ниже, но в немалой степени ему способствовали направленность и общий уровень археологических исследований этого периода, широко развернувшихся со второй половины XIX в. Начаты в

больших размерах и давшие огромное количество самого разнообразного материала археологические раскопки древних погребений долгое время велись крайне несистематично, с полным пренебрежением к выяснению характера и общего культурного облика вскрываемых памятников, сводясь по существу к поставленному на широкую ногу официальному «кладоискательству», во время которого тысячи курганов спешно раскапывались в поисках наиболее ценного и наиболее показного инвентаря могил. Хищнический характер этих раскопок, несмотря на всю массу вскрытого ими нового материала, не давал оснований для углубленного изучения и обобщения, в общей связи с новооткрытым материалом, и тех древностей раннефеодального периода XI—XIII вв., которые оставались известными главным образом покладам. Древности эти представлялись по своему характеру оторванными от древностей так называемой финской, болгаро-хазарской и даже скандинавской культур, связь между ними, по внешним формальным сопоставлениям известных памятников, сводилась к отдельным влияниям и культурным заимствованиям, самый же генезис древностей «великокняжеского» периода априори рассматривался в общей связи с принятием Древней Русью христианской культуры и форм государственности из Византии.

По этому пути шли уже выше отмеченные нами отдельные исследования в своих попытках вскрыть генезис и общий характер рассматриваемых в них памятников. Они пролагали и в изучении памятников художественного ремесла дорогу общей концепции генезиса искусства в России, развернутое обоснование которой на данном материале дал в конце прошлого столетия известный византолог и историк искусства Н. П. Кондаков. Основные положения, выдвинутые им на основе обобщающих весь открытый материал исследований,⁵ оставались непоколебимыми до самого последнего времени, прекрасно увязывались с установленной в предреволюционной историографии общей трактовкой древнейшего периода русской художественной культуры.

История возникновения искусства в раннефеодальной Руси, с момента зарождения в 70-х годах прошлого столетия интереса к научному изучению этого вопроса до последних обобщающих работ Рео, Никольского, Муратова и др. была связана с великодержавной концепцией русского исторического процесса, основывавшей начало всей русской истории с момента сложения в X в. единого Киевского государства и отводившей в

этом процессе огромную роль факту принятия Древней Русью из императорской Византии — «второго Рима» — христианской религии, цивилизации и форм государственного строя. Прimitивности культуры и анархии строя славянских племен предшествовавшего «доисторического» периода противопоставлялась высшая византийская культура, христианство и государственность, с принятием которых Древняя Русь вышла из состояния «варварства» и вступила в круг народов, строивших цивилизацию Европы. В этой концепции Киевская Русь — Москва («третий Рим») — императорская Россия представлялась единственной законной наследницей и культурной преемницей восточной Византийской империи, устремление к древним владениям которой и обоснование своих исторических прав на них вплоть до Октября 1917 г. находились в центре политических интересов российского дворянства и буржуазии. Разработка истории русского искусства, трактовка его характера в историческом развитии и постановка проблемы возникновения составных «начал» искусства Древней Руси шла целиком в плане этой общеисторической концепции, утверждая и на своем материале ее важнейшие положения, легшие в основу теории преемственности и сохранения древней византийской культуры, художественного ученичества как исторической роли России в общем процессе развития европейской художественной культуры.

«В ряду других народов мы взяли на себя историческую роль ученичества. Как ученики цивилизации мы приняли христианство и как ученики индустриальной Европы стараемся усвоить теперь социальный материализм (!). Две русских художественных истории также обусловлены двумя страданиями нашего ученичества: древнего у Византии и нового у Европы XVIII в. ... и Древняя Русь и новая Россия приняли, каждая в свой черед, чужеземное искусство в тот его момент, когда оно достигло высшей точки развития (Византия Комненов) или даже стало клониться к блистательному упадку (Европа XVIII в.). Русская художественная история никогда не знала поэтому веяний искусства архаического, иначе говоря, искусства, завоевывающего свою форму и свои средства выражения. Русь древняя и новая Россия не участвовали в сложении некоей возникающей художественной традиции, но как та, так и другая жили великой уже сложившейся вне их традицией».⁶

К этим словам П. Муратова, написанным всего немногим бо-

лее десятка лет назад, могут быть без труда подобраны близкие или даже аналогичные высказывания как из новых, так и из более ранних работ по истории русского искусства. Мы их найдем и в работах Прахова и Буслаева;⁷ из более новых — в книгах Повицкого,⁸ Некрасова,⁹ Никольского¹⁰ и Сычева,¹¹ из иностранных авторов — у Диля¹² и, наконец, у Рео, для которого стоит даже вопрос о возможности вообще говорить «о русском искусстве», а не об «искусстве в России», так как в ней всегда развивалось только чужое, заимствованное от других народов искусство, лишь преломляемое по-своему местной средой.¹³

Согласно всем вышеуказанным авторам история русского искусства начинается в Киевской Руси с конца X в., и это начало стоит в связи с появлением на Руси христианской религии, принесшей из Византии и новую культуру и искусство. К такому именно решению проблемы генезиса искусства в Древней Руси побуждают этих авторов и определенные свидетельства летописи, и древнейшие из сохранившихся памятники церковной архитектуры и живописи, стилистически входящие в круг памятников византийского искусства, и полное, казалось бы, отсутствие всяких сведений об искусстве восточных славян в дохристианский период. Последним вопросом большинство историков древнерусского искусства вообще мало интересовалось. Теоретически возможность существования древнего местного искусства никем не оспаривалось, но оно мыслилось настолько примитивным и незначительным, что с приобщением Руси к новому высокосовершенному и богатому искусству Византийской империи это местное искусство было быстро вытеснено из жизни и не оставило после себя почти никаких следов. Отсюда с несомненностью следовало огромное значение Византии в процессе сложения и развития древнерусского искусства, его полная от нее в самом своем начале, да и в дальнейшем развитии, зависимость.

Обоснованию основных положений этой концепции на материале прикладного искусства и были посвящены указанные уже нами работы Н. П. Кондакова. С предельной ясностью формулирует он свои основные методологические установки в данном вопросе в конце первой главы «Русских кладов», посвященной обзору общих условий возникновения искусства в России, определению различных художественных влияний, которым оно подвергалось в древнейший период, и доказательству «необходимости изучения русско-византийских древностей на основе древностей

Византии как источника важнейших форм личного церемониального убора и связанных с ним общественных отношений».

«... Самое важное явление русско-византийской среды, — писал Кондаков, — есть внутреннее отношение варварского мира к цивилизации, связь внешняя и внутренняя русской жизни с византийской культурой и ее гражданским обществом. Эти отношения мы называли внутренними в том смысле, что их не видно сразу, их открываешь лишь изучением, но раз они доказаны и приняты в принципе, они ведут, так сказать, внутрь всего этого внешнего мира вещей, дают нам постигнуть его внутреннее содержание. Утвердить этот принцип связи варварской культуры с ранее ее развившимися значило бы только подтвердить закон непрерывного прогресса в истории, усвоения последующими на ее поприще всего им необходимого завета предыдущих поколений и, казалось бы, делом с первого взгляда легким и натуральным. Но все теоретические и археологические сочинения нашего века о первобытной культуре наложили такую печать предвзятых положений на тот отдел начальной средневековой археологии Европы, который мы условно называем варварскими древностями, что здесь не скоро откроется научный исторический прием. Вместо того, чтобы для каждой вещи доискиваться ее образца в соседних развитых культурах, так легко бывает применить условно принятые соображения о примитивных началах и их эволюциях, а следовательно, сводить изучение к немногим формулам, и это представляется тем более естественным, что варварский быт, действительно, сохраняет эти первобытные начала и видоизменяет восприятие культурных форм постоянным переживанием. Между тем, несомненно, жизнь свежей, по своему варварству, национальности в соседстве с гражданским обществом направляет всю чуткую ее восприимчивость в сторону заимствования, усвоения, а затем и соперничества, и эти отношения проникают глубоко во всю народную жизнь, разносимые из города, быта высших сословий, в жизнь села и простолюдин. Таково было влияние Византии на Древнюю Русь, пока Византия была ее непосредственной соседкой в Херсонесе, Тмутаракани (XI в.) и пока византийское влияние на Русь приносили православная Грузия, Галич, берега Дуная, свободные торговые сношения и сообщения с Цареградом. За это время быт народа, формы его иерархии, чин великокняжеский, убранство церемониальное или обрядовое, знаки отличия и достоинства, внешние формы гра-

жданственности, все это должно было, так или иначе, видоизмениться, в смысле аналогичном с византийскими формами.»¹⁴ (Курсив мой. — А. Г.)

Исходя из всех этих установок, Кондаков и рассматривал всю совокупность памятников художественного ремесла Древней Руси в начальном периоде их развития за IX и X вв. как «греко-восточные», находившиеся под непосредственным влиянием художественной культуры Херсонеса, в позднейшем же периоде XI—XII вв. как «русско-византийские древности». Процесс собственного развития в художественном ремесле Древней Руси, не отрицаемый, а, наоборот, часто подчеркиваемый Кондаковым, сводился им в самом своем возникновении, да и в дальнейшем развитии, к подражанию и некоторой переделке, всегда с большей или меньшей долей варварского искажения оригинала, ввозным «греко-восточным или византийским образцам». Допущение в таком виде этого местного развития нисколько не колебало основного тезиса Кондакова о существовании памятников художественного ремесла Древней Руси как «русско-византийских древностей». «Переходя в XI столетие, — заключал он, — мы встречаем обширнейшее и важнейшее влияние византийского искусства и культуры на Древнюю Русь и даже, ради точности, должны бы были назвать всю вторую половину великокняжеского, или домонгольского, периода, в частности XI и XII столетий, периодом *русско-византийского искусства* или, по крайней мере, *русско-византийских древностей*»¹⁵ (Курсив Н. П. Кондакова).

Никем не может быть, конечно, оспариваем тот факт, что христианское искусство в Древней Руси пришло вместе с новой официальной религией из Византии в вполне сложившемся виде, и что на новой почве оно развивалось из этих заимствованных внешне художественных основ. Об этом красноречиво говорят и сохранившиеся в Киеве и Чернигове древнейшие памятники церковной архитектуры и живописи, примыкающие к кругу памятников византийского искусства эпохи Македонской династии, и все свидетельства летописца, связанные с рассказом о взятии Владимиром Корсуни и о его крещении (под 6496/988 г.), о построении им в Киеве церкви Богородицы (под 6499/991 г.), о постройках Ярослава (под 6545/1037 г.) и т. п., где определенно указывается на то, что памятники византийского искусства как непосредственно привозились на Русь и здесь поступали в церкви, так и на приглашение чужих мастеров «от Грьк» для выполнения на месте за-

мыслов князя; причем летописец дает основание заключить, что это искусство возникло под непосредственным влиянием константинопольского художественного центра. И если против последнего некоторыми из современных исследователей были высказаны очень веские возражения, и сейчас еще далеко не выяснено — каким именно центрам византийского культурного мира обязана Древняя Русь своим христианским искусством, то по существу свидетельства памятников и летописи о заимствовании этого искусства в сложившемся и развитом виде из Византии оспариванию, конечно, не подлежат. Но есть ли у нас хоть какие-либо основания рассматривать это заимствованное искусство христианской церкви как искусство, сразу же определившее общий процесс художественного развития Древней Руси, и связывать с моментом его появления начало всего русского искусства? Какова была та среда, в которую оно попало и развивалось в дальнейшем? Насколько обосновано утверждение о полном подавлении этим богатым и пышным искусством местного, самостоятельного процесса художественного развития и в какой мере законно распространять условия его появления на все древнерусское искусство и рассматривать последнее как сложный результат таких же заимствований из других стран. Наконец, имеем ли мы вообще право рассматривать процесс развития раннефеодального искусства в России как процесс сложения «древнерусского» искусства, т. е. считать, как то делалось до сих пор, это искусство продуктом художественного творчества одной только восточнославянской национальности. Не является ли этот общий художественный процесс в такой же мере делом финских, хозарских, кочевнических тюркских, как и собственно славянских народов. Вот вопросы, на которые, если мы не хотим мириться с предположениями о каких-то «особых», отличных от имевших место в развитии искусства других народов, законах развития русского искусства и оставлять в силе в художественной истории Древней Руси разгромленную уже в других областях истории расовую теорию, как и теорию всеобъясняющих заимствований, необходимо искать те или иные ответы.

Отдельные попытки вскрыть общий характер той местной художественной среды, в которую попало и развивалось в дальнейшем принесенное из Византии христианское искусство, делались некоторыми исследователями и ранее. Но эти попытки шли всегда в плане вскрытия национальных черт славянского «языческо-

го» искусства, ибо только оно одно допускалось как единственно возможная база для дальнейшего развития «древнерусского» искусства XI—XIII вв. В этом именно плане построен большой критический обзор всех данных, имеющихся по языческому искусству восточных славян в документах письменности, сделанный проф. Д. В. Айналовым,¹⁶ где высказан ряд интересных предположений о тех памятниках, которые упоминаются в летописи, но сами-то эти упоминания настолько редки и неясны, что обосновывать на них какие-либо выводы, было, конечно, весьма затруднительно. Есть далее интересная работа А. М. Павлинова,¹⁷ представляющая собой попытку привлечь к этому вопросу те сведения, которые сообщает Приск об искусстве гуннов в стане Атиллы; причем автор, сопоставив отдельные описания построек, одежд и обрядов, сделанные Приском, с известными нам более поздними постройками и обрядами в России, устанавливает между ними определенное родство и на этом основании относит к изделиям славян, которые, возможно, были в войске Атиллы, большую часть из того, что так поражало византийца своим величием у гуннов. Однако при всем вероятии участия славянских военно-племенных дружин в варварских походах на Европу, в частности наличия этих дружин в «гуннской» армии Атиллы,¹⁸ сделанные Павлиновым сопоставления и реконструкция на основе описаний Приска основных черт древнеславянского искусства остаются пока только интересным предположением, но не более.

К вскрытию характера этого местного византийского искусства Древней Руси некоторыми исследователями был привлечен материал по современному крестьянскому искусству, по орнаменту и формам деревянного зодчества.¹⁹ Но выводы из анализа этого материала, стремившегося выявить сохранившиеся в нем древние архитектурные приемы, системы конструкции и орнаментальные мотивы, пока что не дали сколько-нибудь ощутимых результатов. Немногочисленность и случайность делавшихся в этом направлении работ, малая изученность материала крестьянского искусства, а главное, неразработанность метода палеонтологии художественных форм объясняет нам малую продуктивность имеющихся в этом направлении работ, хотя самый путь их может и должен дать весьма существенные результаты.

Необходимость как-то по-новому, на иных основах поставить вопрос о роли Византии и ее искусства в процессе сложения и развития искусства различных славянских народов, входивших

в сферу ее идеологического влияния, остро ощущается сейчас и наиболее крупными представителями западноевропейской искусствоведческой науки. В своей недавно вышедшей книге о старославянском искусстве²⁰ И. Стржиговский резко ставит вопрос об необходимости в корне пересмотреть традиционное положение об отсутствии у славян художественной культуры в дохристианский период и о заимствовании ими всей этой культуры вместе с христианством из Константинополя или из Рима. Разбирая главным образом материал по старохорватскому искусству, Стржиговский на анализе форм каменного зодчества стремится доказать подчиненность и связь его с формами безусловно местной, искони славянской деревянной архитектуры, вскрыть общий характер и направление развития собственно славянского не византийского художественного творчества, найти для него собственное место в общем процессе сложения раннесредневековой художественной культуры Европы. Наряду с анализом памятников зодчества Стржиговский привлекает и археологический материал, анализируя характер и мотивы орнаментики и пытаюсь и в ней вскрыть черты, свойственные собственно славянскому искусству. Но самый метод анализа, а равно и выводы, которые делает Стржиговский из рассматриваемых им памятников архитектуры и орнаментики, ни в коей мере не могут удовлетворить нас и способствовать вскрытию существа художественно исторического процесса. Данная работа Стржиговского стоит в тесной связи с его более ранней работой «О севере в изобразительном искусстве Западной Европы»,²¹ и в них обеих он обосновывает тезис о существовании на севере Европы древнего культурного центра, породившего и «праиранскую», и «праславянскую», и «прагерманскую» культуры, находившиеся и позднее в тесных между собою взаимодействиях, побуждавших странствовать и видоизменяться на протяжении десятков тысяч верст (от Индии, Ирана и Сибири до Скандинавии и Испании) и многих тысячелетий отдельные формы, орнаментальные мотивы и узоры, следуя за народными миграциями по азиатским степям и степям Восточной Европы. Этим именно, по Стржиговскому, порождался формообразующий процесс в различных этнических мирах, центрах скрещения влияний и переносимых художественных традиций. При таком подходе к решению поставленной Стржиговским проблемы мы получаем, вместо потускневшей в глазах современной буржуазной науки «византийской теории», новую, более от-

вечающую и современному знанию фактов и новым политическим тенденциям германского империализма, теорию северогерманского культурного центра, определившего самые основы художественного развития как древнеславянских в Европе, так и азиатских, «ирано-алтайских» народов. Пангерманистское существо теории Стржиговского и ее политическую направленность отчетливо вскрывает построение ученика Стржиговского, венского искусствоведа В. Борна, изложенное им в недавно опубликованной серии очерков, посвященных звериной орнаментике Древней Руси.²² Борн тщательно изучил по собраниям музеев Ленинграда и Москвы наш археологический и рукописный материал. В анализе его он делает ряд правильных отдельных заключений о «школах», о датировках отдельных памятников и т. п. Но в обобщении своего анализа материала Борн пытается рассматривать всю эту орнаментку, главным образом звериную орнаментку северорусских рукописей XII—XIV вв., как местную ветвь звериной орнаментики северного, германо-скандинавского, культурного круга, как продолжающую с запозданием развитие той орнаментики, которая закончила уже на севере свой путь в XI в. Таким образом, идя в своем исследовании по стопам новой теории о северогерманском культурном центре И. Стржиговского, В. Борн уже на русском материале углубляет сегодняшнюю концепцию германского фашизма об избранной культурной роли германской расы. Привлечение в орбиту внимания этой концепции древнерусской звериной орнаментики — доказательство того, что она вся вышла во всем своем своеобразии из древнегерманских основ и продолжала в местных условиях именно их развитие, конечно, не случайно. Потому так охотно и предоставил для статей Борна свои страницы «Seminarium Kondakovianum», хотя, казалось бы, его построения находятся в резком противоречии с византийской концепцией звериного стиля самого Кондакова. Задачу своего исследования Борн так формулирует: «... главное — это найти мост между затуханием звериной орнаментики викингов и возникновением ее в Новгороде». Мост этот он усматривает в ранних археологических памятниках, верно отмечая действительно имевшие там место скандинавские влияния, но непомерно раздувая их и трактуя как основной ведущий двигатель всего дальнейшего развития местной звериной орнаментации (исключение делается им только для мотива двух сопоставленных птиц, «пришедших из Византии»(!), ибо аналогии для них в скандинавском

искусстве отсутствуют). В результате всех своих построений Борн и приходит к выводу, который привожу дословно: «Звериное плетение псалтыри Коневского (Новгородская рукопись XVI в. — А. Г.), как и вся новгородская книжная орнаментика, является самостоятельным дальнейшим развитием орнаментики Урпес. Этим вскрывается то замечательное явление, что старое северное искусство, после своего угасания на родной почве, продолжает независимо от внешних влияний, дальнейшую жизнь, приблизительно до 1400 года, в колониальных странах северной России»(!).²³

С несколько иных, по своей политической подоснове, позиций ведется сейчас пересмотр приоритета византийской культуры представителями другой, «ирано-скифской теории», получившей свое наиболее полное выражение в трудах русского белоэмигранта М. И. Ростовцева. Согласно его взглядам, последовательно развитым в целом ряде работ²⁴ и встретившим самую широкую поддержку со стороны, главным образом, английской буржуазной науки, народы Запада и Востока связаны между собой единством некоей, хотя и варварской, но высоко развитой художественной культуры, носителями которой были военные дружины смелых и энергичных иранских кочевых народов. Эти иранские военные дружины подчинили себе целый ряд земледельческих, а также кочевых народов на юго-востоке Европы и Азии и образовали в этой среде полукочевые, но сравнительно устойчивые и способные к быстрому культурному прогрессу военноплеменные державы, последовательно соседившие с различными государственными образованиями греко-эллинистического и позднеримского мира и поддерживавшие с ним тесные торговые и культурные связи. Культура, созданная этими иранскими военно-кочевыми дружинами, легла в основу среднеазиатской и повлияла на формирование индийской культуры. На Дальнем Востоке они внесли много новых элементов своей военной техники и художественной культуры в цивилизацию Китая, оплодотворив таким образом и ее дальнейшее развитие. На Западе же, где ими в степях южной России был создан особо пышный расцвет звериного и полихромного стиля орнаментальных узоров, они передали его, также вместе с военной техникой, романским и германским племенам, распространившим его потом во всем искусстве Европы.

В свете этих основных положений ирано-скифской теории, заменяющей устаревшие индо-европейские теории расового родства единством культурных основ азиатской и европейской цивилизации, которыми и Азия и Европа обязаны иранской расе завоевателей кочевников, преемниками и продолжателями культурной «миссии» которых являются романо-германские народы, создавшие современную цивилизацию Европы, крайне характерна оценка Ростовцевым существа исторического процесса в развитии культуры Древней Руси. Правильно указав на невозможность начинать историю России с X в.н.э. и связывать это начало с появлением на Днепре Киевского варяжского государства, ибо начала этой истории уходят далеко вглубь «доистории» восточной европейской равнины, Ростовцев этот «доисторический» процесс рассматривает только как иллюстрацию в его общесторической концепции, обосновывающей своеобразие и исключительность исторического процесса в России. «В истории формирования русского государства все своеобразно и оригинально: исключительно торговый характер городов, широкое распространение русской торговли ... резкое различие между самоуправлением городов и примитивной племенной организацией деревни, контраст между доисторическим образом жизни сельского населения и высоким уровнем цивилизованной жизни в городах, наконец, не имеющее параллели соединения иностранной военной силы и хорошо организованного самоуправления в пределах единого города-государства ... Почему, — спрашивает Ростовцев, — Россия должна была начать свою эволюцию с торговли и городской жизни, а Западная Европа с земледелия и так называемой феодальной системы?»²⁵ Это своеобразие процесса объясняется, по Ростовцеву, тем, что «Киевская Русь была непосредственным преемником ряда торговых государств, которые с незапамятных времен сменяли друг друга в степях южной России ... »²⁶ Образование этих торговых государств было делом различных иранских военно-кочевых племен, подчинивших себе местные земледельческие племена и полукочевых охотников и пчеловодов в лесах и болотах центральной России. Эти господствующие иранские племена «с сильной и действительной военной организацией» способствовали развитию под их охраной и в силу их заинтересованности в торговле и торговых и культурных центров-городов, в которых потом и обосновывались сначала готские, а затем и варяжские военные дружины, продолжав-

шие, таким образом, дело, начатое задолго до них иранскими кочевыми племенами.

Мы не можем останавливаться здесь на более подробном анализе вышеизложенных теорий Стржиговского²⁷ и Ростовцева, как не можем и со всей обстоятельностью развернуть и наш критический пересмотр основных положений концепции Кондакова в вопросе о генезисе и характере развития художественного ремесла раннефеодальной Руси. То и другое входит в круг задач нашего специального исследования, рассматривающего данную тему на более широком материале, чем те памятники художественного ремесла кладов раннефеодального периода, которые публикуются в настоящем издании. Но важнейшие наши основания к опровержению концепции Кондакова в ее главнейших утверждениях и выводах должны быть в той части, в какой они относятся к публикуемому нами материалу кладов — изложены уже здесь, как здесь же необходимо наметить и наш общий подход к самому изучению этого материала.

¹ *Калейдович К.* Письма к А. Ф. Малиновскому об археологических исследованиях в Рязанской губ. с рисунками найденных там в 1822 г. древностей, М., 1823; *Олекин.* Рязанские древности, СПб., 1831. Альбом рисунков и опись Московской Оружейной палаты, 1894 г. (опись, часть 1); см. также: *Кондаков Н. П.* Русские клады, С. 83-96. Табл. XVI-XVII.

² *Филимонов Г.* Оклад Мстислава евангелия // Чтения Московского общества истории и древностей за 1860 г., М., 1861.

³ *Уваров Г.* Суздальское оплечье // Древности. Московское Археологическое общество. Т. V. Вып. I. М., 1885. С. 1-18. Табл. II.

⁴ *Стасов В.* Владимирский клад // Известия Археологического общества. Т. VI. СПб., 1868. С. 124-133 и 142-151.

⁵ *Кондаков Н. П.* История и памятники византийской эмали. Собр. А. В. Звенигородского. СПб., 1889-1895. Роскошное издание на русском, французском и немецком языках, осуществленное на средства коллекционера Звенигородского. Много места уделено разбору техники и русским памятникам ювелирного мастерства XI-XIII вв. См. также издававшиеся им совместно с графом И. Толстым «Русские древности в памятниках искусства», из которых данному материалу отведен выпуск V (Курганские древности и клады домонгольского периода. СПб., 1897). Обзор русских кладов посвящена кроме того специальная монография «Русские клады». Т. I. СПб., 1896, куда вошел разбор наиболее важных для построений Кондакова старорязанского клада 1922 г. и киевских и черниговских кладов золотых и серебряных изделий. Второй том «Русских кладов» начат был Кондаковым подготовкой к изданию одновременно с первым, но остался незаключенным.

⁶ Предисловие П. Муратова к книге В. Никольского «История русского искусства» (Берлин, 1923. С. V-VI).

⁷ Буслев Ф. И. Общие понятия о русской иконописи // Соч. Т. I. СПб., 1908. (Главным образом первая вводная глава «Сравнительный взгляд на историю искусства в России и на Западе» С. 3–41).

⁸ Новичкий А. П. История русского искусства. Т. I. СПб., 1903.

⁹ Некрасов А. И. Очерки декоративного искусства древней Руси. М., 1924.

¹⁰ Никольский В. История русского искусства. Берлин, 1923.

¹¹ Сычев Н. П. Искусство средневековой Руси: История искусств всех времен и народов / Изд. П. Сойкина. Л., 1929. Вып. 4.

¹² Diehl Ch. Manuel d'art byzantin. Paris, 2-е изд., 1925–1926. Т. 2.

¹³ Réau L. L'art russe. Paris, 1921.

¹⁴ Русские клады. С. 81.

¹⁵ См. указанные выше сочинения, а также «О научных задачах истории древнерусского искусства» (СПб., 1899).

¹⁶ Аймалов Д. В. История древнерусского искусства (литографированный курс лекций). Ч. I.

¹⁷ Павлович А. М. Доисторическая пора искусства на почве России // Вестник изящных искусств. Т. V. 1887. Вып. I и 4.

¹⁸ Любопытные указания на это сохранила, между прочим, песнь о Нибелунгах (песнь XXII. С. 1389–1390) в рассказе о встрече Брунгильды с Атиллою вместе со всеми своими дружинами. Среди них упоминаются многочисленны рыцари из Киевской земли.

¹⁹ Стасов В. Русский народный орнамент. Вып. 1. Шитье, ткани, кружева. СПб., 1872; Городцев В. Лако-сарматские религиозные элементы в русском народном творчестве // Труды Гос. Исторического музея. Вып. I. М., 1926. С. 7–36; Шмит Ф. И. Искусство древней Руси — Украины. Харьков, 1919. С. 14–22; Щербаковский Д. М. Українські дерев'яні церкви // УНТ. Збірник секції мистецтв. Вып. 1. 1921. С. 80–102.

²⁰ Strzykowski J. Die altslavische Kunst, ein Versuch ihres Nachweises. Augsburg, 1929 (Arbeiten des I Kunsthistorischen Instituts der Universität Wien. B. XL).

²¹ Der Norden in der Bildenden Kunst Westeuropas. Heidnisches und christliches um das Jahr 1000. Wien, 1926.

²² Born W. Vor- und frühgeschichtliche Voraussetzungen der Tierornamentik in Russland // Wiener Prähistorische Zeitschrift. 1931. Т. XVIII. С. 138–150; Das Tiergeflecht in der Nordrussischen Buchmalerei // Seminarium Kondakovianum. Прага, 1932–1933. Т. V. С. 63–95; Т. VI. С. 81–108.

²³ Seminarium Kondakovianum. Т. V. С. 84.

²⁴ Iranians and Greeks in South Russia, 1922; Скифия и Боспор. Л., 1925; L'art greco-sarmate et l'art chinois de l'époque des Han, 1922; The animal style in South Russia and China. Princeton, 1929.

²⁵ Iranians and Greeks in South Russia. С. 211.

²⁶ Ibid. С. 220.

²⁷ Более подробно разбору концепции Стржиговского, в связи с его докладом на III Иранском Конгрессе в Ленинграде, мною посвящена специальная статья «Иран. "Север" и проблема звериного стиля» («Проблемы истории докапиталистических обществ». 1, 1936).

МОНОГРАФИЯ В НОМЕРЕ

В. В. КРАВЧЕНКО

МАРИЯ БЕЗОБРАЗОВА

Мария Безобразова (1857—1914) — первая женщина в России, посвятившая себя профессиональной философской деятельности. Наиболее значительный вклад Марии Безобразовой — работы, посвященные истории русской философии. Одной из первых она обратилась к древнейшим памятникам славяно-русской письменности, обнаружив в них ростки самобытного философского знания.

ПРЕДИСЛОВИЕ

«... Я глубоко верю в добро, так живу и, думаю, умру; все убеждает меня в том, что добро существует и, если дается с неизмеримой трудностью, так и должно быть».

Эти строки написала Мария Владимировна Безобразова, первая русская женщина — профессиональный философ, ясно выразив в них смысл своего творчества и исходный жизненный принцип. Безобразова принадлежала к той плеяде мыслителей, для которых мысль и действие элиты неразделимо. В своих произведениях и в реальных поступках, отстаивая принципы добра и справедливости, она между тем отдавала себе отчет в невозможности воплощения высших идеалов на земле. Жизнь представлялась ей как вечное стремление к высшему, бесконечная борьба света и тьмы, постоянное преодоление трудностей, которые закономерны и естественны. Философия же для нее — не отрыв от реальности, не бестрепетное созерцание жизни, это прежде всего работа, зачастую трудная, неблагодарная, но благородная и необходимая, как воздух.

Преклоняясь перед древнегреческими мыслителями, Безобразова всегда мечтала о том, чтобы войти в философскую школу, в которой свободный диалог — постоянный источник и стимул творческого процесса. Однако ее преследовало одиночество, усиленное осознанием невозможности такого диалога. Все ее работы, в особенности поздние, — это вынужденный монолог для невидимого собеседника, это скрытый диалог. Отсюда и «дневниковость» последних книг; отрывки из «альбома», «мелочи», «мысли, афоризмы и негативы» — материалы для несуществующих философских бесед.

Философия — довольно редкий предмет увлечения для женщин. Неудивительно, что имя первой русской женщины-философа упоминалось в работах ее современников — сам факт появления женщины-философа становился поводом для размышления или наглядным примером, подтверждающим или опровергающим то или иное суждение о самой возможности и характере женского творчества.

К середине XIX в. в русской культуре сложилась такая ситуация, когда женщины все более уверенно начали утверждаться в собственном оригинальном творчестве. В поэзии — Каролина Павлова и Мирра Лохвицкая, в живописи — Мария Башкирцева, в скульптуре — Анна Голубкина. Была продолжена и творческая

традиция поразительного русского меценатства — знаменитое Талашкино навсегда останется памятником М. К. Тенишевой.

Возможность получения научного образования необходимо включала в себя и достаточный объем философского знания. Наряду с широко распространенными марксистскими идеями, несомненным авторитетом пользовалась немецкая классическая философия, живо обсуждались новейшие идеи позитивизма, нео-кантианства, различные философско-мистические теории.

К концу XIX в. появились женщины, увлеченные собственно философскими исследованиями. Многие из них были последовательницами западных философов и мистиков. Скажем, В. Желиховская занималась пропагандой теософии — учения своей сестры Е. П. Блаватской. А. Тургенева и М. Сабаникова распространяли идеи антропософии Р. Штейнера. Классическая философия привлекла В. Болтицу, М. Валицкую и О. Леонову. Развитие русской философской школы, которая к концу XIX в. значительно выдвинулась в ряду западноевропейской философии, предопределило и закономерное появление женщины, профессионально занимающейся философией.

Таким образом, становление философского творчества первой русской женщины-философа Марии Владимировны Безобразовой не было исключительным историческим явлением или парадоксом философского развития, а вполне закономерно появилось на том этапе развития русской культуры, и в частности философии, на котором женщина стала осваивать новую форму историко-культурного служения.

Парадоксально, что, несмотря на свое вполне определенное понимание женского предназначения и исторической роли женщины, именно В. С. Соловьев и В. В. Розанов одними из первых признали философское творчество Безобразовой.

Соловьев, не приписывая ей ни одного из «бессов» женского движения, дал высокую оценку философским произведениям и лекциям Безобразовой, отметив в них «серьезное знакомство с философскими учениями и большую способность к философскому мышлению».¹

Судя по всему, творчество Безобразовой для Соловьева — из ряда вопиющее явление, которое он оценивает в масштабах всей русской культуры, а не в русле собственно женского движения.

Совершенно иначе понимает феномен Безобразовой Розанов.

... в ряду отклонений половой сферы. В своей книге «Люди лунного света» Розанов помещает автобиографию Безобразовой как один из ярких примеров формирования и развития женщины-«урнинга».² Тем не менее он поддерживал Безобразову в ее трудной борьбе за самоутверждение. Именно к нему она обращалась за рецензиями к своим книгам, находила в нем единомышленника по многим научным и общественным проблемам. И судя по всему, у Розанова не было никаких предубеждений против ее творческой деятельности. Более того, будучи сам невероятно одаренным, он по достоинству мог оценить подлинный талант, будь-то мужчина или женщина. Но такое невольное признание, конечно, не могло удовлетворять Безобразову, потому что не находили решения основные проблемы профессиональной и творческой деятельности: публикации, преподавание, естественное и постоянное научное общение. Как известно, сам творческий процесс изнутри чреват драматическими коллизиями и неизбежными внутренними противоречиями. На женщину-философа ложился двойной гнет социальных несправедливостей: как в отношении женщины, занятой «не своим делом», и как в отношении самостоятельно мыслящего философа, вынужденного противостоять сильнейшему общественному и «внутрицеховому» философскому противодействию.

¹ Соловьев В. Безобразова Мария Владимировна // Венгеров С. А. Критико-биографический словарь русских писателей и ученых от начала образования до наших дней. СПб., 1890. С. 304.

² Розанов В. В. Люди лунного света. СПб., 1913. С. 227–260.

ЖИЗНЕННЫЙ ПУТЬ МАРИИ БЕЗОБРАЗОВОЙ

Мария Владимировна Безобразова родилась 29 мая 1857 г. в Петербурге. Ее отец, Владимир Павлович Безобразов, — известный экономист, академик, преподавал в Александровском лицее финансовое право и политэкономию.

Мать, Елизавета Дмитриевна, занималась самообразованием, обладала широким научным и политическим кругозором. Елизавета Дмитриевна была довольно известной писательницей. В течение десяти лет ее литературная деятельность была строго засекречена, прежде всего от главы дома. В тайну ее псевдонима — «Татьяна Светова» были посвящены всего три или четыре человека, в том числе и Мария. Только когда Елизавета Дмитриевна написала детские рассказы под псевдонимом «Е. Василевская», она, наконец, отважилась показать их мужу. Ко всеобщему удивлению, Владимир Павлович, выступавший против «ученых женщин», весьма одобрительно отнесся к творчеству своей жены и первый написал на ее книгу положительную рецензию.

Судя по воспоминаниям Марии Безобразовой, дети в семье не только получили прекрасное образование, но и приобщились к творческой деятельности родителей. Владимир Павлович имел привычку читать Марии свои научные статьи (которые, правда, навели на нее скуку). Отец просил выполнять и обязанности его секретаря. Мария веда деловую переписку, а также читала корректуры отцовских изданий.

С десяти лет Безобразова обучалась в немецком пансионе Мезе, после окончания которого в течение двух лет самостоятельно прошла курс по программе мужской гимназии. В то же время она посещала лекции Д. И. Менделеева по химии и А. Н. Бекетова по ботанике на Владимирских женских курсах.

В 16 лет Безобразова выдержала экзамен на домашнюю учительницу. Стремясь получить университетское образование, в 18 лет она поступила на отделение русского языка в только что созданную прогимназию при Санкт-Петербургских педагогических курсах, где была разработана серьезная программа обуче-

нии и преподавали талантливые педагоги, в том числе и университетские.

В 1876 г. после окончания курсов Безобразовой было предложено место образцовой учительницы русского языка в прогимназии, которого многие добивались. Однако ей пришлось отказаться, потому что отец был категорически против. Только спустя три года, несмотря на резкие возражения отца, Безобразова начала самостоятельную жизнь.

Безобразова понимала, что ее внутренний конфликт с отцом — это реальное воплощение пресловутого «женского вопроса», т. е. отстаивание женщиной своих прав. В противоборстве с отцом она утверждала свою самостоятельность, целеустремленную волю и желание непрерывной экономической независимости, так как работа должна была ей дать средства к дальнейшему обучению за границей. Характерен сам уход Безобразовой из дома — как вызов, как стремление доказать домашним, и прежде всего себе, что она способна на поступки решительные и необыкновенные. «Я велела запрячь лошадей в три часа ночи, — писала она, — сама разбудила кучера и вернулась в 11 вечера из М. с тем, что я учительница в В. Отец и бабушка изумились, — моя поездка представилась им каким-то подвигом. И так все скоро. Я ожидала бурю и негодование. Но нет. Женщина опять одержала победу над мужчиной! Отец отнесся к моему поступку с интересом».¹

Уход из дома не означал для Безобразовой полного разрыва с отцом, его авторитет для нее всегда оставался чрезвычайно высоким. В последние годы своей жизни Безобразова обратилась к отцовским дневникам, подготовив их к печати в «Русской старине».²

С 1880 по 1883 г. Безобразова работала учительницей новых языков в Вяземской женской гимназии, а затем два года даже возглавляла пятиклассную прогимназию в городе Жиздра Калужской губернии, где преподавала естествоведение, географию и историю.

Однако научная деятельность увлекала все больше. Безобразова мечтала учиться дальше, поскольку вполне осознала свое истинное призвание — философию.

В детстве Мария отличалась разносторонностью способностей, но очень рано и почти бессознательно стала тянуться к философской литературе, и в особенности — к книгам по истории

философии. В определенном смысле, исходя из платоновского понимания сущности философии,³ можно говорить о ее врожденных философских способностях. Она признавалась: «Мысль о смерти не давала мне покоя. Совсем еще маленькой девочкой я видела страшные сны: себя в гробу и пробуждение потом. Это был один из самых обыкновенных моих снов, который развивался во всех подробностях и, как это бывает со снами, часто повторяющимися, у него была своя обстановка, и я относилась к этому сну, как к чему-то своему и родному. Когда я стала старше, мысль о смерти являлась мне и наяву и принимала образ цирканы. В любое время дня или ночи я могла представить себе, что более не существую, и уничтожились для меня время и пространство».⁴ Такие странные представления в детском уме можно, конечно, объяснять по-разному. Но факт остается фактом: более позднее знакомство с различными философскими системами было наполнено для Безобразовой особым, личностным смыслом. «Все обращается в ничто, когда нет времени и пространства, — было мне ясно задолго до того, как я читала Капта».⁵

В детстве философия была ее тайной страстью, о которой она не говорила даже матери; ведь вопросы, на которые девочка искала ответы, она едва ли могла сформулировать. Безобразова вспоминала: «Я чутьем знала, что те вопросы, которые меня мучают, создали философию, и философия — те люди, которые одни могут меня утешить и успокоить».⁶

В юности жажда самостоятельной научной деятельности Безобразовой нашла благодатную почву в области философии. Она отнюдь не относилась к философии как сугубо теоретическому знанию, а видела в ней определенный способ жизни, основанный на постоянном поиске нового. Сложившаяся ситуация в области философского знания в конце XIX в., как нельзя более соответствовала духовным и жизненным поискам Безобразовой. Провозглашенный Соловьевым кризис позитивизма и крах немецкого идеализма открывали в русской философии новые пути.

Годы учебы и преподавательской работы со всей определенностью выявили основную черту характера Безобразовой — самостоятельность в мыслях и поступках. Она решила своими силами освоить начала философии и с этой целью в конце 1885 г. уезжает в Лейпциг.⁷ Прекрасное знание языков помогает ей постигать древнегреческую и классическую немецкую философию. Уже в 1887 г. в Лейпциге выходит ее первая оригинальная статья о

Плотине,⁸ но наибольшее влияние на мировоззрение Безобразовой все же оказал Кант.

В течение двух семестров Безобразова посещала в Цюрихском университете лекции по философии в качестве вольнослушательницы.

Глубокое погружение в мир истории философии неожиданно привело ее к мысли о неисследованности истоков русской философии. Что послужило толчком — своеобразное проявление русской ностальгии, осознание досадной брешы в истории мировой философии или стремление к области доселе неведомой — по имеющимся документам и материалам сказать трудно. Так или иначе, Безобразова одной из первых занялась поисками древнейших зерен философского знания на Руси.

Но на родине серьезные научные занятия натолкнулись на стену официальных предписаний, требующих статуса профессионального философа. В России же ни о философском дипломе, ни тем более о защите диссертации не могло быть и речи. Как ни странно, исследовательница истоков русской философии находит действительную поддержку за границей. Летом 1884 г. в Швейцарии она получает реальный шанс подтвердить свои способности и право заниматься философией. Об этом она сообщает осенью того же года в письме к В. И. Герье: «Проведя это лето в Берне, я познакомилась с профессорами философского факультета и много обязана профессору философии Геблеру, принявшему во мне участие. В настоящее время я работаю над сочинением, которое в случае удачи даст мне степенъ».⁹ Свою диссертацию Безобразова посвятила проблеме выявления истоков русской философии и обозначила ее тему так: «Рукописные материалы к истории философии в России».

Безобразова самоотверженно работает в архивах Москвы, Петербурга, Киева, Сергиева Посада, Парижа, Берлина. О высокой оценке собранных ею научных материалов говорит уже тот факт, что в 1891 г. она успешно защитила сразу докторскую, а не магистерскую диссертацию.

Наряду с напряженной диссертационной работой Безобразова приступила к активной общественной деятельности. Считая одной из основных задач современной философии широкую популяризацию философского знания, она приступила к чтению публичных лекций. Первая лекция состоялась в Московском Политехническом музее 26 января 1888 г. Тема — «О значении Кан-

та» — была выбрана не случайно, ибо в западной философии конца XIX в. кантианство имело значительное влияние, а среди русских философов — множество последователей и критиков. Познакомить широкую аудиторию с учением выдающегося немецкого философа Безобразова считала своим долгом.

Эта лекция имела большой резонанс в обществе. В «Русских ведомостях» (от 28 января 1888 г.) был сделан подробный анализ такого «небывалого, необычайного» явления, как лекция женщины по философии. В частности, в статье писалось: «случай редкий: госпожа Безобразова — первая русская женщина, специально занимающаяся философией и публично выступающая с лекцией по философии. Да и не только в России, но и за границей (кроме, конечно, Америки) эта лекция женщины о философских вопросах чуть ли не первая в нашем веке. Тем более славы русской женщине, которая впервые решилась на такой подвиг. Лекция в общем была вполне удачна. Публики собралось так много, что малый зал внизу Политехнического музея не мог вместить всех слушателей и слушательниц (последних было особенно много). Пришлось перевести всю публику в большой зал, но и этот зал скоро наполнился совершенно. В 8 1/2 лекция началась и продолжалась около часу. Лекторшу встретили и особенно проводили дружными аплодисментами, неоднократно возобновлявшимися». Как считает автор статьи, «изложение философии Канта было точное и связное, хотя дело не обошлось без некоторых недомолвок и неясностей».

Как свидетельствуют отмеченные в статье недочеты лекции, выступление Безобразовой носило не столько популярный, сколько научный характер. Глубина познаний лектора, освоение ею сложного понятийного аппарата немецкого философа вели к тому, что она «излагала Канта его собственным языком», а это «лишало изложение необходимой общедоступности». В заключение статьи было сказано следующее: «Можно ... отнестись с полным сочувствием и одобрением не только к ее философским дарованиям, но и к попытке поделиться своими знаниями с публикой».¹⁰

Лекторский талант русской женщины-философа был признан, и выбор темы первой лекции оказался удачным. В том же году была прочитана еще одна лекция о Канте. Свои научные исследования в области истории русской философии Безобразова освещала в таких лекциях, как, например, «О древнейшем фило-

софском памятнике в славяно-русской письменности», раскрывая философский смысл «Дионстры» Филиппа Пустышника. Одну из лекций на тему «Взгляд на историю философии» она прочитала в Историческом музее (15 марта 1892 г.), выслав приглашение на нее профессору В. И. Герье, одному из ведущих специалистов во всеобщей истории.¹¹ В дальнейшем тематика публичных лекций расширилась в соответствии с научными интересами и направлением общественной деятельности Безобразовой. Чаще всего она обращалась к проблемам нравственности и духовной жизни (например, лекции на темы: «Что такое зло?», «Об идеале», «Из области метафизики» и др.).¹²

Но несмотря на активную лекционную деятельность, даже после успешной защиты и получения диплома доктора философии, о постоянной преподавательской работе в России для Безобразовой не могло быть и речи. Ей удалось прочесть только два курса по всеобщей и русской философии в Москве и восемь лекций по введению в философию в Петербурге. Министерство просвещения отказывалось принимать на преподавательскую работу женщин на том основании, что приват-доцентом по уставу утверждалось лишь то лицо, которое затем могло стать профессором. Лица же женского пола к профессорским должностям по закону не допускались.¹³

Как видно из письма Безобразовой к В. И. Герье, она пыталась найти работу на Высших женских курсах, когда переселилась в Москву,¹⁴ но, судя по всему, безрезультатно, несмотря на то, что обратила на себя внимание незаурядной статьей — «Творения св. Дионисия Арсопагита»,¹⁵ которая была удостоена почетного отзыва Академии наук за 1897 г.

Получив степень доктора Бернского университета, Безобразова, в принципе, могла преподавать и там. Но в одном из писем к В. В. Розанову она с горечью замечает: «О, русские не поддерживают русских! Будь я еврейка, уже давно была бы приват-доцентом в Берне, но там евреи и евреев двигают. А мне? Только умирать!»¹⁶

Одно время Безобразова читала лекции по философии в Варшаве, затем два семестра — в Цюрихском университете. Трудности подстерегали на каждом шагу. Женщине, даже имеющей ученую степень, было невероятно сложно утвердиться на преподавательской должности. С какой болью и негодованием Безобразова комментирует в своем «альбоме» карикатуру из газеты:

«В Kikeriki изображено ожидание в аудитории женщины приват-доцента: напряженные лица слушателей, серьезные и вдумчивые, и ноги в движении. Все улепетывают, за исключением одного, который засыпает. Появляется приват-доцент — то старая безобразная женщина с огромным носом. Не знаю, действительно ли таков новый венский приват-доцент, возможно, что ее жизнь ушла на то, чтобы пробить дорогу.

Но желающий нарисовать карикатуру на ученых женщин не сознавал, какая это глубокая карикатура... на мужчин.

Для чего они пришли на лекцию?

Неужели, чтоб увидеть молодого и красивого приват-доцента?...»¹⁷

В 1903 г., стремясь на преподавательскую работу в России, Безобразова была вынуждена согласиться сдавать специальный экзамен, чтобы получить русскую ученую степень, поскольку докторский диплом иностранного университета в учет не принимался. Однако экзамен был отложен из-за ее болезни. На второй раз ей была предложена тема по логике, в то время как Безобразова готовилась к истории философии. Отложить экзамен на третий раз не удалось. Прогрессировала ее болезнь, усиливалась глухота, и пришлось отказаться не только от мечты о преподавании, но и от публичных лекций.

Мучительное для Безобразовой бездействие осложнялось огромными трудностями, связанными с научными публикациями и распространением изданных за свой счет книг и брошюр. По поводу одной из брошюр — «О безнравственности» — она обращается с письмом к В. В. Розанову, прося дать рецензию, чтобы можно было сделать объявление о продаже этого издания. Через месяц она ему сообщает: «Вчера была у Березовского — не продан ни один экземпляр "Безнравственности", а еще брошюра только у Вольфа — другие магазины отказались взять (прошло 1/2 года с появления, и опубликование лишь объявления — рублем 40 — дохода 6 руб. 52 к.)»¹⁸

Все книги Безобразова издавала за свой счет, включая и лейпцигское издание своей первой статьи, а затем с ошоры с авторефератом ее диссертации.

Безрадостными оказались и результаты общественной деятельности. Безобразова была одержима не только идеями просветительства в области философии, но и стремлением создать круг единомышленников, совмещающих творчество с широкой

общественной деятельностью. Она первой выдвинула идею о необходимости создания при Петербургском университете Философского общества. Ее горячо поддержал Соловьев, однако в дальнейшем имя Безобразовой никогда не упоминалось в связи с учреждением и деятельностью первого в России объединения философов. В статье Э. Радлова о Философском обществе в Энциклопедическом словаре имя Безобразовой нужно читать между строк — «среди лиц, интересующихся философией», которым «явилась мысль о желательности более постоянной и прочной связи философских работ и интересов в России, в форме особого общества».¹⁹

В одном из писем к В. В. Розанову Безобразова возмущается тем, что у нее «вырывают эти капли» и взывает к справедливости: «Почему Вы сказали сегодня "в Новом времени", что профессора Петербургского университета образовали Философское общество? Без меня и В. С. Соловьева... эта затея никогда бы не осуществилась. Но профессор, именно Введенский, *тогда* присвоил себе эту мысль, и в отчете эта ложь была бы обнаружена, этого не допустил Радлов».²⁰

За сугубо организационными неурядицами и борьбой самолюбий скрывалось одно немаловажное обстоятельство: по уставу Общества оно имело право на определенную издательскую деятельность. И действительно, многие доклады, зачитанные на заседаниях, затем печатались в «Вопросах философии и психологии», «Вопросах философии» и других изданиях. Отстраняя Безобразову от деятельности Общества, ее фактически лишали возможности печататься в профессиональных журналах.

Вне всякого сомнения, дело было не только в том, что речь шла о женщине — докторе философии, а в направленности ее творчества, интересе к истории отечественной философии и отстаивании собственных взглядов. В своей последней книге Безобразова писала о том, что ей никогда не хотелось излагать свои мысли из-за тягостного сознания, «что никому такого изложения не нужно в России. Если б даже удалось издать такую систему, она зачухнет среди общего равнодушия. Русской философии ведь нет, и одно это утверждение характеризует желание, чтоб ее не было. Так объявил В. С. Соловьев, и за ним повторяют те, которые производят философов в нефилософов и переводят то ненужное иностранное, которое неминуемо становится на место самобытного. Предложите философскому обществу в Петербурге или Психоло-

гическому в Москве издать русскую систему? То ведь не Декарт и не Лейбниц, скажут вам...»²¹

Безобразова все же пыталась бороться. Она задумывает организовать общество, которое объединило бы образованных русских женщин. 25 мая 1895 г. было создано женское взаимно-благотворительное общество. В своей речи на открытии этого общества Безобразова подчеркивала не столько благотворительную роль (как формально-безличную раздачу денег), сколько его организующую, консолидирующую функцию: отсюда — взаимная благотворительность, т. е. оказание помощи друг другу единомышленницами, создавшими свой союз. Конкретной и неотложной задачей общества являлось совершенствование женского образования, причем усилиями самих женщин. Нет смысла создавать какие-то новые учебные заведения, например, женские университеты. По мысли Безобразовой, необходимо пересмотреть работу уже существующих курсов, привлечь к преподаванию достойных женщин-ученых.

Уже в следующем году Безобразова создает два кружка — домашних чтений и этический; последний был преобразован в Этическое общество, просуществовавшее под ее руководством около двенадцати лет.

Безобразова принимала непосредственное участие в организации Вяземской общественной библиотеки, народного училища Дмитровского уезда Московской губернии. Она также участвовала в созданных А. К. Пешковой-Толиверовой журналах «Женское Дело» и «На помощь матерям», а также — в «Воспитании и обучении» Н. А. Альмединген.

Но общественная деятельность, как и научная, не приносила ни удовлетворения, ни реальных перспектив. В конце жизни Безобразова с отчаянием писала в своем дневнике: «... И вырывают задуманное: историю философии в России, Философское общество, а теперь Этическое: гражданской смертью я давно умерла, а живу физически».²²

Сохранившиеся материалы о жизни Безобразовой скудно отражают ее внутреннюю личную жизнь. Даже в книге «Из одного альбома», представляющей по сути ее дневник, нет и намек на какие-то другие интересы, кроме философских. В личности Безобразовой есть некий аскетизм, который, конечно, коренится в независимом, свободолобивом характере, но главным образом определяется ее жизненным кредо, целостной нравственно-

философской программой. «Что значит не любить роскоши?» — ставит она вопрос. И дает столь же естественный для себя ответ: «Не хотеть чувствовать над собой гнета тела, потому что всякий гнет ужасен».²³ Безобразова фактически ушла в монастырь философии, таким образом реализовав свое почти религиозное чувство необходимости приобщения к философскому храму.

Самое страшное для нее — это одиночество. Обреченная на прозябание, она не смиряется и не бросает работу: «Когда человеку так не везет, как мне, ему отраднее заняться теми, кто достиг славы, радует говорить о гильдии святого Георга, рёскинговских обществах, лекциях Эмерсона, школе Толстого, их популярности, тысячах почитателей и сотнях изданий ...»²⁴

Ощущение глубокой внутренней трагедии оставалось у ее немногочисленных друзей и знакомых. На случайном листке (послужившем сейчас оберткой для материалов и писем Безобразовой, хранящихся в отделе рукописей РГБ), В. В. Розанов заметил: «Да, жаль, жаль Безобразову (один раз влюбилась). Какая она жалкая, глупая, и в ее речи ничего не поймешь. Неужели и в старости буду такой?»²⁵

Одну из статей в «Новом времени» В. В. Розанов посвятил размышлениям о разительном расхождении судеб двух выдающихся русских женщин — Софьи Ковалевской и Марии Безобразовой. Он писал: «Параллелизм — полный. Состав горючего материала — одинаков. Талант, призвание — равно. Кто не знает Софью Ковалевскую? Марию Безобразову — никто не знает. Почему же имя первой так известно и всеми почитается в России? "Бог зажег свечку", — один ответ. Все увидели, все узнали, все очень много говорили и все запомнили "привлекательную и ученую девушку". Между тем у Марии Безобразовой было никак не меньше "материала", чем у Софьи Ковалевской. Высшая математика, которой отдалась Софья Ковалевская, по самому существу своему не допускает популяризации, и из тысяч русских уст, слагающих хвалу Софьи Ковалевской, — едва ли хоть одни уста могут сказать что-нибудь о ее открытиях или вообще о чем-либо "новом", что она дала математике, остается чисто внешний факт профессоры в Стокгольмском университете.

М. В. Безобразова имела определенное, сильное призвание к философии; это не было ни баловство, ни — "подумала себе"; не было — "вообразила себя философом и не удалось" ... Ничего подобного: никакой претенциозности, никакой нескромности.

В чем же дело и отчего "не вышла судьба"? Отчего некоторая меланхолия Софьи Ковалевской о том, что она "не приняла обычной женской доли", -- привлекла сочувствие всей России, и отчего никто не оглянулся на жалобы и печаль столь замечательной девушки, к которой не вышла "философская судьба"?»²⁶

Несмотря на общий удрученно-вопросительный тон статьи, сам Розанов, на самом деле, выявил одну из главных причин несходства судеб в науке у двух русских женщин. Софья Ковалевская сумела создать себе научную репутацию за границей и была признана на родине уже как мировая знаменитость.²⁷ Галант, подвижнический труд и выдающиеся личные качества не являются залогом признания на родине и в наши дни, поэтому только громкая слава за рубежом могла бы помочь Безобразовой утвердиться на избранном ею поприще. Она же, связавшая свою деятельность и все свои надежды с отечеством, осталась, по образному выражению В. В. Розанова, «незажженной свечой».

Обе женщины преодолевали одинаковые препоны: сильное сопротивление своих отцов, невозможность учиться в России, трудности получения образования, а затем и защиты докторской диссертации за рубежом, несущественное желание преподавать на университетской кафедре на родине, постоянная борьба за научное признание.

Было много общего и в устремлениях совместить бурную общественную и научную деятельность с литературным творчеством. Можно даже сказать о философском складе ума у обеих. Например, Ковалевская признавалась: «... В течение всей моей жизни математика привлекала меня больше философскою своею стороною и всегда представлялась мне наукою, открывающею совершенно новые горизонты». Даже начиная изучать арифметику, она уже задумывалась об отвлеченных проблемах, например, рассуждая о бесконечности.²⁸

Явная симпатия В. В. Розанова к Безобразовой — не просто проявление мужского великодушия к женской доле. Это — пристрастие раскрытого таланта к таланту не утвердившемуся. Некоторый розановский холодок к С. Ковалевской носит, конечно, субъективный характер и вызван, скорее всего, определенным обстоятельством, очевидным для него при сравнении двух этих женщин.

В 70-х годах в Петербурге С. Ковалевская была заметной общественной деятельницей: сотрудничала в суворинском «Новом

времени», занималась издательским делом, интересовалась народничеством. Однако, с точки зрения В. В. Розанова, она принадлежала к столь не чтимой им «опозиции с семгой и шаманским», в то время как он защищал «ту тихую, бессильную, может быть, в самом деле имеющую быть затонутанною опозицию, которая состоит в: 1) помолиться, 2) встать рано и работать».²⁹ Судя по всему, Безобразова для него воплотила в себе идеал такой «тихой опозиции», поскольку никогда не стремилась в политическую деятельность, а всю свою общественную работу направляла на цели нравственные и просветительские, столь близкие сердцу истинного русского интеллигента.

Так случилось, что статья В. В. Розанова в «Новом времени» вышла в свет 8 августа 1914 г., менее, чем за месяц перед смертью Безобразовой, оказавшись своеобразным опережающим некрологом. Сама Безобразова писала в письме к А. Пенковой-Толиверовой от 20 августа: «... Лестно мне было прочесть фельетон В. В. Розанова, но в нем много интимного...»³⁰ Отзыв Розанова о серьезной значимости философской деятельности Безобразовой — один из немногочисленных прижизненных откликов на ее работу. О Безобразовой упоминали энциклопедические издания, но в них отмечалась только ее лекционная деятельность.

Лишь в один из своих «розовых» дней Безобразова могла почувствовать себя поистине счастливой — 28 декабря 1910 г., когда исполнилось 30-летие ее педагогической, научно-литературной и общественной деятельности. Как вспоминает А. Пенкова-Толиверова, в этот день было множество поздравлений друзей, чествований от имени Русского женского общества, Этического кружка, редакций изданий, в которых сотрудничала Безобразова. Особое внимание привлекла телеграмма от Совета Философского Общества Санкт-Петербургского университета, в которой от имени его председателя А. И. Введенского и сопредседателя Э. Л. Радлова говорилось: «В день Вашего юбилея (Совет) с благодарностью вспоминает о Вашей инициативе в деле учреждения Общества и о том интересе, который постоянно с юных лет Вы проявляли к философским занятиям. В Вашем лице Совет радостно приветствует первую русскую женщину, избравшую служение философии целью всей своей жизни». Также пришли правительственные письма от Людвига Штейна из Берлина и иенского профессора Рудольфа Эйкена.

Последние годы жизни Безобразовой, по воспоминаниям

А. Пешковой-Толиверовой, были полны неудовлетворенности и тоски. Эти годы скрашивали ближайшие друзья — Анна Николаевна и Ольга Николаевна Никитины, которые ухаживали за ней и жили неразлучно с 1904 г.

2 сентября 1914 г. на станции Влахерская, недалеко от Москвы, на даче жены председателя II Государственной думы Головиной Мария Владимировна Безобразова скончалась от разрыва сердца. Сестры Никитины похоронили ее в Новодевичьем монастыре.

На заседании Этического кружка Женского Взаимно-Благотворительного общества в Петербурге в марте 1915 г. И. А. Максеева посвятила свой доклад философскому творчеству и незаурядной личности Безобразовой, в котором, в частности, говорилось: «Она была настоящим философом в смысле постоянной внутренней сосредоточенности, горения духа, алчущего правды. Действенность — неотъемлемая черта Марии Владимировны, стремившейся провести в жизнь свои заветные идеи: она жаждала познания под непременною условием разделения его с другими. Философию она считала своим призванием».³¹

¹ *Безобразова М. В.* Розовое и черное из моей жизни // Русская старина. 1913. №11. С. 339–340.

² Дневник академика В. П. Безобразова / Публикация М. В. Безобразовой. Там же. 1912, декабрь. С. 47–54; 1913, апрель. С. 53–60; 1913, май. С. 271–277.

³ Имеется в виду основная мысль платоновского "Федона": "Те, кто подлинно предан философии, заняты, по сути вещей, только одним — умиранием и смертью" // Платон. Соч.: В 3 т. Т. 2. М., 1970. С. 21.

⁴ *Безобразова М. В.* Розовое и черное из моей жизни. С. 236.

⁵ Там же. С. 237.

⁶ Там же.

⁷ Уже в 60-х годах, с самого начала женского образовательного движения в России значительное число русских образованных женщин выезжало в Германию, где был доступ в высшие учебные заведения.

⁸ *Besobrasof M. Ueber Plotin's Glückseligkeitslehre.* Von Marie Besobrasof. Leipzig, Fock, 1887.

⁹ ОР РГБ, архив Герье, папки №33, 37. Письмо от 8.X. 1884 г.

¹⁰ Цит. по: *Венгеров С. А.* Критико-биографический словарь русских писателей и ученых от начала образованности до наших дней: В 6 т. Т. 2. Вып. 28. СПб., 1890. С. 305.

¹¹ В архиве В. И. Герье сохранился билет на эту лекцию, приложенный к приглашению М. Безобразовой, ценившей не только его глубокие познания, но и сочувствие женскому образованию (см.: ОР РГБ, архив В. И. Герье, папки №33, 37.)

¹² Некоторые тексты своих лекций М. Безобразова опубликовала в кн.: Безобразова М. В. Публичные лекции. М.: тип. Е. Гербек. 1901.

¹³ История Московского университета: В 2 т. Т. 1. М., 1955. С. 372.

¹⁴ Письмо Безобразовой от 24 сентября б. г. // ОР РГБ, архив Герье, папки №33, 37.

¹⁵ Безобразова М. В. Творения св. Дионисия Ареополита // Богословский вестник. Сергиев Посад, 1898. №2. С. 195–205.

¹⁶ ОР РГБ. Ф. 249. В. В. Розанов, картон № М 3823, ед. хр. 2. Письмо Безобразовой от 20 декабря 1910/? г.

¹⁷ Безобразова М. В. Из одного альбома. СПб. Тип: "Родник", 1912. С. 38.

¹⁸ Перениска М. Безобразовой с В. В. Розановым (Архив В. В. Розанова, письма от 17 апреля и 28 мая б. г.).

¹⁹ Радлов Э. Философское общество // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. XXXV-а. СПб., 1902. С. 853.

²⁰ Перениска М. Безобразовой с В. Розановым (письмо от 20 декабря б. г.).

²¹ Безобразова М. В. Исследования, лекции, мелочи. СПб.: тип. "Родник", 1914. С. 192.

²² Безобразова М. В. Из одного альбома. С. 46.

²³ Там же. С. 6.

²⁴ Там же. С. 46.

²⁵ ОР РГБ, фонд №249, архив В. В. Розанова, картон №М 3823, ед. хр. 2.

²⁶ Цит. по: Пешхова-Толливерова А. Памяти Безобразовой. Не замеченная смерть знаменитого человека // Русская старина. 1915, март. С. 630–631.

²⁷ Благодаря поддержке известного шведского математика Г. Миттаг-Лефлера, С. Ковалевская первой из женщин получила место приват-доцента во вновь открытом Стокгольмском университете в конце 1883 г. За работу она получила высшую награду Парижской Академии наук — премию Бордена, а затем — премию короля Оскара II от шведской Академии наук. Наконец, выдающуюся соотечественницу, много лет прожившую за границей, признали и в России; в 1889 г. С. Ковалевская была избрана членом-корреспондентом Российской Академии по разряду математических наук.

²⁸ Ковалевская С. В. Избранные произведения. М., 1982. С. 316.

²⁹ Розанов В. Опавшие листья. Короб второй // Розанов В. В. Уединенное: В 2 т. Т. 2. М., 1990. С. 529, 530.

³⁰ Пешхова-Толливерова А. Памяти Безобразовой. С. 630.

³¹ Махисева И. А. М. В. Безобразова. Пг., 1915. С. 8.

ФИЛОСОФСКОЕ ТВОРЧЕСТВО МАРИИ БЕЗОБРАЗОВОЙ

ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА

Стержнем творчества Марии Владимировны Безобразовой являлось характерное для ее личности понимание философии. По ее убеждению, это не абстрактная наука, которой занимаются специально обученные или призванные к философствованию люди. Друзья мудрости — «люди мыслящие, но не знающие, стремящиеся к знанию, но им не обладающие. Они стоят на распутье, потому что перед ними открыты все дороги, но ни одна из них им не по душе».¹

Согласно Безобразовой, в широком смысле слова философия — это «наука о духе», которая включает в себя психологию (объясняющую явления внутренней жизни), этику (имеющую предметом нравственность) и логику (излагающую законы мышления), но имеет центральное зерно — метафизику, или «первую философию» (по Аристотелю), которая рассматривает наиболее общие признаки бытия только как бытия. Особенность метафизики заключается в том, что «она выходит из пределов опыта и не довольствуется тем, что дается извне. Эта область неразрешимых вопросов, которые касаются первых оснований бытия и мышления».²

В центре истории философской мысли стоит творческая личность, с усилием раздвигающая привычные рамки обыденной жизни, формирующая свое понимание смысла и принципов существования, «гипотезу» (по выражению Безобразовой), которой другие люди не должны «руководствоваться», принимая ее за догму и окончательную истину, а которую всегда нужно рассматривать как смелую попытку по-своему объяснить и усовершенствовать мир. Таким образом, вся история философии представляет собой «историю философов», которые заняты бесконечным поиском истины. Но стремясь к знанию, они непосредственно влияют на преобразование мира. Гениальные философы, эти «избранники поколения», путем создания своих «гипотез» преобразуют жизнь других людей, поскольку сущность их систем «составляет как бы частицу нас самих».³ Однако, с точки зрения

научных результатов, усилия философов бесплодны, как вообще бесплодны попытки дать окончательные ответы на коренные вопросы бытия. Также невозможно, по мнению Безобразовой, познать и истинную сущность творчества выдающегося философа, тем более на основе изучения его произведений. Жизнь философа и его творчество нераздельны, потому «люди школы», плетущиеся в хвосте гениальных идей, не в состоянии постичь подлинную суть творческого подвига. Различные толкователи и комментаторы, пытаясь сгладить или примирить действительные, а чаще — надуманные противоречия, способны лишь исказить или омертвить целостную философскую систему.

Начало начал философии Безобразова видит в учении Сократа, ибо Сократ был прежде всего выдающейся личностью, и для него философия являлась смыслом и образом жизни, а не «профессией» или способом зарабатывать себе на жизнь: «Не было философа менее специалиста, менее ученого и более человека, чем Сократ».⁴ В этом «человеке из человеков» Безобразову восхищает «цельность и последовательность, тождество слова и дела», а также гражданские качества, патриотизм, ведь по ее убеждению, «только оставаясь верным своему народу, можно служить и человечеству».⁵

В то же время полное сократовское «погружение» в окружающую жизнь или «очарованность жизнью» у Лейбница не могут считаться идеалом жизни философа для Безобразовой. Она уверена, что философ, будучи гуманной и деятельной личностью, большую часть своей жизни должен посвятить непосредственно творчеству. Как необыкновенный человек он «связан с обыкновенными, лишь поскольку он сидит в своей раковине и работает. Он связан с ними лишь своими творениями и ничем иным. В этих творениях выражается его любовь к людям».⁶ Таким она видела гениального А. Шопенгауэра.

Вслед за Сократом, Безобразова считала, что истина заключена в самом человеке, что он не получает ее извне. Для того чтобы познать других, ему нужно начать познавать самого себя и убедиться, что процесс познания бесконечен.

Безобразова видела в Сократе родоначальника «истинного идеализма», ибо в центр философии он поставил самосознание. Как в древней, так и в новой философии, по ее убеждению, вопрос об отношении человека к миру составляет коренной ее смысл. Главное отличие новой философии состоит в том, что углуби-

лись специальные исследования в области теории познания, психологии, физиологии и пр., в то время как в древности все эти проблемы относились к области метафизики. Но метафизика всегда будет составлять непреходящую суть философии. Благодаря открытию Канта, что время и пространство являются формами данного познания, для метафизики, но мнению Безобразовой, наступила новая эпоха: «Она перестала быть тем, что лежит "за пределами мира физического", и обратилась в область "за пределами мира психического"». Это глубокое и тонкое различие, которое до сих пор еще не запечатлено словом, именно — метафизика стала метасихологией.⁷ Необходимо сознавать неразрывность связи человека и окружающего мира, того, что все в человеке, включая и его разум, неотъемлемо от вселенной.

С развитием естествознания философы попытались положить в основу теории познания «чистый опыт» (как Р. Авенариус в эмпириокритицизме). Однако «чистый опыт», вытекающий из субъективного ощущения, не существует, поэтому Безобразова ставит учение Авенариуса рядом с безданным и схоластическим Гегелем — «по искусственности построений и фальши основной мысли».⁸

Согласно Безобразовой, «научная» философия никогда не сможет заметить метафизику или метасихологию, поскольку основной элемент философии — личностное творчество — всегда будет основан на смелых обобщениях, фантазии и горячем чувстве. Поэтому философ и обречен на трудный жизненный путь: полностью отдаваясь творчеству, он живет не так, как большинство «нормальных» людей. Пережитые им страдания и приводят к созданию нового учения.

Поиски истинных философов всегда были направлены на постижение реальных связей человека с миром, оформлявшиеся в идеях. «Идеализм» для Безобразовой — это не сухая рассудочность, создающая искусственный мир, а путь к созданию таких человеческих «идеалов», стремление к которым одновременно ведет к гармонизации связей человека со вселенной.

Идея создаст разумом, а не рассудком и является посредником между тем, что «находится в самом человеке» как неотъемлемой частью вселенной и его разумом как источником знания. «И чем дальше, тем все яснее становится, как неразрывна связь человека со вселенной, делается все понятнее, как односторонние и узко воззрения тех, которые режут и дробят, видят везде только проти-

воположности и забывают, что сам человек не более, как одно из звеньев вселенной. как был узок средневековый ужас перед природою, не менее узко и ее очеловеченье. Будущее принадлежит тому воззрению, которое отдает себе отчет в единстве вселенной и в том, что в мире царствует гармония».⁹

Идеал является прообразом жизни, ее оригиналом, а жизнь — всегда только снимок с идеала и тот «аршин, которым мы ее меряем». По идеал — не вымысел, уносящий от реальности и разрывающий с нею, не эфемерный плод нашего воображения, а результат деятельности духа как совокупности всех наших способностей. «Насколько трудно иногда бывает разграничить деятельность различных способностей и не мыслимо сказать, что ум познает истину, сердце чувствует добро, воля направляет к их осуществлению, как узка и одностороння была та психология, которая довольствовалась тем, что разделяла человека и разъединяла его способности, настолько ближе к правде то понимание его, при котором не упускается из виду, что ум, сердце и воля объединяются или что наш дух составляет нечто цельное и единое».¹⁰

Соответствующую философскую систему Безобразова вначале определяла как «конкретный монизм», подчеркивая, что ее теоретическая часть имеет твердую почву на земле, в то время как идеализм — «слишком в небесах», и сама себя идеалисткой не считала. Она враждебно относилась к «дуализму» в психологии, т. е. к резкому противопоставлению души и тела; дуализм признавала только в этике, причем в понимании платоновского учения о добре как врожденном понятии и зле как недостатке добра. Содержание «конкретного монизма» Безобразова раскрывала так: это «есть убеждение, что человека нельзя разбивать на две части, что такое разделение противоречит жизни и истине. Человек един, а не двойствен. Это заблуждение, что есть какая-то душа, живущая отдельно от тела, и помимо его — ее нет и быть не может».¹¹

Таким образом, Безобразова противопоставляла монизм и идеализм, а то, что она называла «материализмом», — на самом деле как бы вульгаризованный монизм, сводящий человеческую жизнь лишь к природному существованию, рассматривающий человека исключительно как материальный объект.

Но внутреннее «единство» присуще человеку только на земле. Само же понятие жизни не исчерпывается человеческим суще-

ствованием. Необходимо осознать узость земных пределов и увидеть, что «вся жизнь не может сосредоточиться в переживаниях, которые мы склонны назвать всей нашей жизнью». ¹² Существует необозримая вселенная, и в ней нужно допустить наличие иных миров, иных прав, к которым неприменимы критерии человеческой нравственности. Само признание существования иной жизни не означает ее постижения. Более того, Безобразова не приемлет попыток представить ту, неизвестную нам, жизнь в масштабах человеческих понятий. Она считает «каким-то детскими» попытки оккультистов и спиритов вместить жизнь вселенной в человеческие рамки, потому что, если задуматься «более глубоко над жизнью, рамки представляются святотатством по отношению к такой иной жизни, посяганием на ее величие и сокровенность». ¹³

Конечно, стремление постичь иную жизнь неизбежно, поскольку оно отражает вечный творческий поиск человечества. В любой области человеческой деятельности, особенно в философии, творчество и есть тот путь воссоединения с жизнью вселенной, который призван не сужать ее до узких рамок человеческого сиюминутного понимания, а самого человека выводить «из своих пределов» и постоянно искать новое.

Реальный путь гармонизации связей человека и вселенной Безобразова усматривала в совершенствовании этики, поскольку именно нравственность образует стержень человеческой личности.

Эту особенность мировоззрения Безобразовой уловил профессор Йенского университета Р. Эйкен, который определил его как «этический идеализм». Безобразова не сразу согласилась с ним, но после глубоких размышлений осознала точность такой формулировки ее основных жизненных принципов: глубоко веря в добро и живя во имя его, не рассчитывая на какую бы ни было награду, она и должна считаться идеалисткой. Как бы «поднимаясь» над конкретным монизмом, Безобразова так для себя определила свой «идеализм»: он происходит от «идеала», который не отделяется от действительности, а воплощается в жизни. По ее убеждению, «не может быть на земле торжества добра, а лишь возможны проблески такого торжества; должно быть непонимание, угнетение его. Лучшее на земле, все действительно великое погибло в борьбе со злом, с непониманием того, что такое добро. Такова вся история человечества». ¹⁴

Сама философская деятельность имеет для Безобразовой глубокий нравственный смысл: философ, посвящая свою жизнь вечному поиску истины, есть одновременно и служитель подлинного добра. Понимая философию как «жизненное дело», она стоит на позиции активного воплощения прогрессивных идей, пусть даже ценой самопожертвования.

Безобразова принимает кантовскую идею об автономности морали. Но всю философию как сферу конкретного творчества и жизнедеятельности она рассматривает в ракурсе нравственности. Религию Безобразова отделяет от нравственности, считая, что добро самоценно, оно является самодостаточным принципом жизни подлинных философов. В религии она видит только «подпорку нравственности», коренным образом расходясь со многими русскими философами и писателями, в частности, Ф. М. Достоевским, который выдвинул известный тезис о религии как высшем нравственном регуляторе («Если нет Бога, то все позволено»). Безобразова подводит теоретические нравственные проблемы к насущным вопросам взаимоотношения полов, акцентируя внимание на социально-психологическом аспекте проблемы, давая нравственно-философскую трактовку пресловутому «женскому вопросу».

Одной из характерных черт историко-философских исследований Безобразовой является увязывание этики и материалистических тенденций во взглядах рассматриваемых ею философов.

Материалистическая ориентация Безобразовой, при всей «метафизичности» ее собственной философской концепции, чрезвычайно нетипична на фоне повального увлечения различными видами религиозного идеализма и мистики в среде западных и подавляющего числа русских философов начала XX в. Трезвый, «приземленный» взгляд на самые сложные философские проблемы, стремление вычлнить материалистические тенденции уже в древнейших памятниках русской философской мысли — отличительная особенность работ Безобразовой. Но материализм этот — следствие «конкретно-монистических» и «этико-идеалистических» взглядов, неразрывно связанных с деятельным началом личности женщины-философа (а не мистически-бессильным и пассивным созерцанием или фатализмом). Не случайно в своем «альбоме» она записывает: «Не могу читать Паскаля. Это ум, который мне чужд: пассивность, пусть он и изобрел геометрию, мне чуждую, его пыть или нежелание пыть.

т. е. несчастья, от которых спасение — Бог, — покорность, его вера в другую жизнь — все это меня не поднимает, а еще более углубляет в ужас и дрянность существования».¹⁵ В то же время нельзя преувеличивать материалистические тенденции в философской позиции Безобразовой. При определенном взгляде на ее работы возникает представление о дуализме философских взглядов, в большой степени ассоциирующемся с противоречивостью кантианства.

Для обоснования своего «этического идеализма» Безобразова разрабатывает собственное этическое учение о «чистой нравственности». В этике само обоснование нравственности и понятие добра для Безобразовой сталкиваются с вопросами в принципе неразрешимыми. Исходным моментом ее этических представлений становится положение о том, что «добро и счастье не тождественны, что за добром как причиной не следует счастье как следствие».¹⁶

Распространенный в древнегреческой философии афоризм — «мудрецы счастливы» — Безобразова раскрывает как «тончайший и глубочайший эгоизм», поскольку нельзя рассматривать любое доброе дело с точки зрения обязательности последующего награждения. Она считает, что «тот, кто поступит нравственно, не думает вовсе о счастье, — он не отступает только от своих убеждений и честен или справедлив без всякой мысли о награде, потому что, по его мнению, честность и справедливость выше счастья; нельзя прилагать такой узкой, можно сказать, купеческой мерки к нравственности и пизводить на степень средства то, что служит само себе целью».¹⁷

Безобразова резко разграничивает этику как учение о нравственности и эвдемологию как учение о счастье, поскольку в противном случае этика утрачивает свою самостоятельность и значение. Философ стоит на той «метафизической» точке зрения, что «счастья нет и быть не может». Какое-либо реальное достижение в жизни нельзя принимать за счастье, ибо «обладание — синоним скуки»; счастье относительно и «подкладкою нашего стремления является всегда то, что еще не достигнуто».¹⁸ Для ищущего человека никогда не будут раскрыты все тайны, и вечное желание их постичь всегда будет побуждать его к непрерывной деятельности.

В нравственности, чтобы она была безусловной, должно существовать такое мерило, которое само по себе устойчиво и

безусловно. «Такое мерило дается нам совестью, которая безапелляционно изрекает свои приговоры. Совесть — основа нравственности и правосудия, судья, обходящийся без законов, законы же, наоборот, опираются на совесть и теряют без нее всякий смысл».¹⁹

Развитие нравственных понятий и представлений о совести Безобразова считает «самым ценным плодом цивилизации».²⁰ Совесть является основой «чистой нравственности», которая представляет собой высший и наиболее трудный вопрос человеческого бытия. Безобразова поясняет, что это вопрос высший, поскольку «чистую» нравственность она считает выше всякой религии. Религия — это утешение слабых, необходимая, но низшая ступень «чистой» нравственности. Трудность «чистой» нравственности заключается в том, что она доступна только внутренне свободному и мужественному человеку, который, несмотря на осознание силы зла, способен беззаветно верить в добро и бороться за него, не рассчитывая ни на какие награды и почести. Христианская нравственность подчиняет добро пользе и не может быть, по мнению Безобразовой, поистине «чистой». Сам расчет на «вечную жизнь» или «переселение душ» представляется ей «смешным и грустным» — она не верит в вечность, поскольку, как уже отмечалось, не мыслит души без тела, а саму «душу» относит скорее в область сознания. «Ведь я дорожу, — писала Безобразова, — только своей личной жизнью, тем личным сознанием, что я такая-то и мне присуще то и другое. Когда же у меня нет такого сознания, все остальное для меня безразлично».²¹

Обычно представление о «душе» ассоциируется с чем-то сверхъестественным, присущем человеку, в противопоставлении его «естественной» оболочке. Но для Безобразовой сам вопрос о различении естественного и сверхъестественного является неразрешимым. С ее точки зрения, человек считает естественным привычное, в чем обнаруживаются его ограниченность и невежество. Постигание законов природы ежедневно превращает то, что было вчера «сверхъестественным», в «естественное» сегодня. «В этом заключается загадочность жизни, ее заманчивость, интерес жизни и науки. Нет естественного и сверхъестественного — границы между тем и другим сливаются».²²

Центром «чистой» нравственности является вера в добро. Но оно всегда «слабо и разрознено», а зло сильно и привлекатель-

но, поэтому борьба за добро и должна быть тяжелой. Предваряя обвинения в пессимизме, Безобразова пишет: «... То, что я понимаю под чистой нравственностью, в пору лишь людям настолько развитым, что они не нуждаются для *своей веры* в добро ни в чем ином. Вера эта в них настолько сильна, что отняла всю жизнь — ничего другого в жизни не осталось, кроме признания этой веры, работы во имя нее». ²³

Вера для Безобразовой — это «не слепое повиновение догматам» религии, тем более — не беспрекословное исполнение определенных обрядов. Она настаивает на необходимости изъять из религии все «материальные элементы», «все неизменное», а оставить «самое чистое в ней — веру в добро». Именно эта вера есть зерно религии, остальное — лишь «прикрытия и декорации». Но для людей, привыкших к внешним атрибутам веры, трудно исповедовать чистую веру в добро, поскольку «не должно быть в ней ни намека на материальное, на расчет и выгоду — ничего подобного». ²⁴ Как Кант проводил границу между чистым разумом и опытом, так и Безобразова стремилась отделить чистую нравственность от ее «материального, ложнорелигиозного» опыта.

При ближайшем рассмотрении «этический идеализм» Безобразовой скорее можно назвать своеобразным «этическим аскетизмом», имея в виду именно русскую православную традицию нравственного самосовершенствования через полнейшее самозабвение в деятельности на благо общества. Безобразову не устраивает даже сократовский нравственный подвиг, поскольку древнейший философ признавал утилитарную полезность добра, а своей смертью, по ее мнению, доказал только то, что он великий философ (а не этик!), всю жизнь стремившийся к смерти и принявший ее как данность.

В этике Безобразовой в наиболее явной форме обозначился тот метафизический элемент, который характерен и для ее целостной философской позиции. На первый взгляд, она вовсе снимает вопрос о том, *зачем* нужно поступать нравственно; с ее точки зрения, на этот вопрос невозможно найти какой-либо ответ, кроме того, что это происходит во влечению совести. Безобразова принимает нравственное поведение человека как поведение *естественное* для него, а безнравственность рассматривает как исключение. Она как бы пытается обосновать некий человеческий нравственный инстинкт, почти бессознательный, любое

объяснение которого всегда плоско и недостаточно, а для самого нравственного человека — не нужно. В одной из своих лекций — «Из области метафизики» — она дает развернутое обоснование этой проблемы. Вопрос о человеческой нравственности ставится ею в неразрывную связь со всеобщим космическим законом причинности, управляющим и природой, и человеческой личностью, совершающей конкретные поступки. руководствуясь тем или иным мотивом, человек всегда стоит перед реальным выбором. Причем этот выбор свободен в том смысле, что, наряду с осознанием тех или иных преград и зависимости от конкретных обстоятельств и других людей, человек может управлять собой и волен избрать путь самосовершенствования. Поэтому он несет нравственную ответственность за каждый свой поступок. Поступая безнравственно, «человек виноват тем, что не развил в себе иных и лучших стремлений и что мотивы безнравственные оказались для него мотивами сильнейшими».²⁵

Для Безобразовой человек является носителем истины и добра во вселенной, и если жизнь физическая представляет собой постоянное изменение, то жизнь человека — это постоянное умственное и нравственное стремление. «И чем больше развивается человек, тем нравственные делаются его мотивы, тем ближе он к правде и тем дальше от природы, не знающей правды... Человек рождается каплею природы, человек умирает тем, что сделал из себя сам. Сознать это свое призвание — это идти по дороге к лучшему будущему».²⁶

Таким образом, нравственность пужна человеку для того, чтобы быть и оставаться человеком, и замыкается круг рассмотрения нравственного поступка как с точки зрения возможности его совершения, так и внутренней его необходимости для конкретного человека.

В одной из своих последних работ, рассматривая проблему долга, Безобразова конкретизирует свое понимание жизненного учения о «чистой» нравственности. По долгом она понимает «положительное отношение к бремени, налагаемому на нас жизнью, или исполнение известных обязанностей. В широком смысле это развитие данных нам природой способностей, служение тому призванию, с которым мы явились на землю».²⁷ Поскольку каждый человек отличается от других совокупностью своих характерных черт и способностей, то и долг у каждого свой. Он не может быть шаблоном для всех и не должен использоваться

формально, поскольку в нем реализуется сущность конкретного человека. Долг — категория нравственная, тогда как в праве воплощены общественные обязанности, одинаковые для всех. Критерий исполнения индивидуального долга — совесть. Таким образом, внутренний долг как воплощение «эстетической», «бесполезной» нравственности в жизни отдельного человека одновременно является единственной возможностью человеческого самосовершенствования в любых жизненных обстоятельствах, при этом представление о пользе того или иного поступка действительно снимается (точнее, у нравственного человека оно теряет всякое внутреннее обоснование). Иначе говоря, для Безобразовой «чистая» нравственность — это самый прямой путь человека к самому себе и наиболее человеческая форма постижения других людей и окружающего мира в целом. «Надо стремиться к добру и истине ради них самих; надо делать добро, потому что оно добро, и из любви к истине любить истину. Жизнь человека имеет цену, лишь поскольку он жертвует целями себялюбивыми целям идеальным. Он должен ради идеала подавить личные побуждения».²⁸

Поскольку человек является неотъемлемой частью общества, реальное воплощение нравственного идеала и выполнение внутреннего долга возможны только через преодоление собственного эгоизма (как проявления «материальных побуждений», продиктованных соображениями внешней полезности). В конечном счете все высшие нравственные ценности сфокусированы в любви к людям, которая не имеет ничего общего с неукоснительным выполнением общественных предписаний, а исходит из незыблемости и единства высших духовных идеалов человечества.

Собственное оригинальное учение Безобразова довольно фрагментарно изложила в ряде статей своего последнего сборника. Видя полнейшее равнодушие русских философов к учениям их соотечественников, своей основной творческой задачей она считала восстановление вековых традиций самобытной русской философии. В кратком предисловии к последней книге Безобразова писала: «Издаю кое-что из того, что у меня под руками, *без надежды* на то, что издать его нужно. Как-то жаль самой бросать в корзину. Многие безвозвратно погибли в редакциях, и не знаю, стоит ли о том жалеть. Жалею только о введении в историю философии России или о подробном изложении докторской диссертации. Но мысль об истории философии в России не умер-

ла — мысль моя дала толчок и работам в этом направлении».²⁹

Передовое значение исследований Безобразовой в области истоков древней русской философии признано только современными исследователями. Так, авторы книги «Русская философская мысль X–XVII веков» М. Н. Громов и Н. С. Козлов отмечают: «Специальных исследований по древнерусской философии не было до конца XIX в., когда появилась увлеченный энтузиаст изучения древнерусского наследия М. В. Безобразова, сестра известного византиниста П. В. Безобразова. Работая в рукописных архивах Москвы, Петербурга, Киева, Сергиева Посада, она обнаружила немало текстов с философским содержанием, проанализировала их и опубликовала ряд исследований в различных изданиях, выступив первым профессиональным специалистом в области древнерусской философии».³⁰

Действительно, Безобразова впервые выявила отличительную особенность ранних этапов философии, неразрывно связанной с православной догматикой, которая состоит не в стремлении отойти от богословия, а направить философско-богословскую проблематику в нравственное русло. Таким образом, водораздел философии и православного богословия для древнерусских мыслителей лежал именно в области нравственности, причем сначала не сугубо теоретической, а прикладной, практической. Безобразова подробно анализирует в древних памятниках изложение психологии и мистики, подчеркивая элементы материализма в позициях древних мыслителей. Но фактически «материализм» в воззрениях первых русских философов — это отражение их активной нравственной позиции, в которой материя и дух не противопоставляются, а уравниваются с позиции «деятельного добра», столь близкой самой Безобразовой. Совершенно справедливо по этому поводу писал Г. М. Прохоров: для средневекового человека, имея в виду конкретно автора «Диоптры», «вся драма истории оказывается драмой разрыва между умом и материей. И то и другое — добро; зло — сам разрыв. Действующее лицо этой драмы — свободный человек. Драмагург воплощается и принимает в ней участие ... Не ожидали ли те, кого удивляет "материализм" или "здравый смысл" автора "Диоптры", найти в ней нечто вроде зоороастрийского, неоплатонического, буддийского, манихейского, павликианского, богомильского или немецкого идеалистического дуализма, отрицательного отношения к материи, признания ее полюсом зла? А в "Диоптре" мы видим,

что материя, плоть — это поле, инструмент и объект, условие и средство деятельности, "делательного любомудрия", а значит, и самоосуществления ума, души. Человек выступает более важной в мироздании фигурой, чем ангелы, именно по причине своей материальности . . . Будущее — это возвращение уже всей материи к вечному уму, их взаимопроникновение». ³¹

Однако, направляя свою критику против Безобразовой, М. Г. Прохоров не учитывал тот момент, что для нее самой «материализм» — это тоже не марксистское учение, которое, например, противопоставляется идеализму Гегеля. Как «идеализм» Безобразовой наполнен особым смыслом, так и «марксизм» для нее означает только исключительное внимание к физическим свойствам человеческого существа, а в древних рукописях — зачастую неосознанное признание значимости тела со всеми его психо-физиологическими особенностями для реального существования самого человека.

М. Н. Громов и Н. С. Козлов справедливо отмечают и важность того направления в изучении древнерусских памятников письменности, которое талантливо предугадала Безобразова, а именно философско-лингвистический анализ терминологии, в настоящее время представляющий собой наиболее перспективное направление в изучении источников. Справедливости ради нужно сказать, что своим интересом к философской терминологии Безобразова обязана немецкому профессору Р. Эйкену, «Историю философской терминологии» которого она упоминает в «Кратком обзоре существенных моментов истории философии» и при рассмотрении исторического изменения смысловых оттенков некоторых терминов на него ссылается. Но в России безусловное подчинение авторитету западноевропейской философии и равнодушное отношение к истории и развитию отечественной мысли приводило, как замечала Безобразова, к тому, что «у нас знакомят не всегда с теми, кто вносит новое, и притом, что всего безнадежнее, знакомят в безграмотных переводах, искажающих подлинник и русский язык, наводненный теми иностранными словами, которых не понимают переводчики. Русский философский язык мог бы быть прекрасен, настолько наш язык богат и гибок». ³²

Историко-философские исследования по западноевропейской и древней русской философии позволяли Безобразовой сделать вывод об уже имеющемся историческом философском языке. Она

отстаивала его единство и самостоятельность, при этом подчеркивая необходимость, с одной стороны, органичного введения общепринятой философской иноязычной терминологии в русский язык, а с другой — употребление адекватных русских терминов, имеющих в отечественной философии свою историю становления и развития.

В одной из статей «Философских этюдов», озаглавленной «Эйкен о терминологии и Дельтей об архивах», Безобразова обращала внимание русских философов на необходимость сохранения архивов выдающихся мыслителей и рассмотрение философских терминов в их развитии. К этой области поисков Безобразовой относится и еще одно ее философское открытие — творчество русского мыслителя XVIII в. Г. П. Тенлова (1717–1779). Одним из самых ценных достижений этого мыслителя она считала создание им первого толкового словаря русских философских терминов. В одном из писем В. В. Розанову Безобразова с восторгом сообщает: «... Посылаю glossarium Тенлова ... Это интересно. Книга "О философии" (точного заглавия найти не могу) в 1751 г. Автор вводит русские термины, прилагает их таблицу и предлагает свой ключ для читателей».³³

К сожалению, открытия и передовые философские идеи Безобразовой не были по достоинству оценены ее современниками. Разумеется, дело состояло не столько в опережающем характере философского творчества Безобразовой, сколько в ее фактической оторгнутости от русского философского движения. Не случайно она записывает в своем «альбоме»: «Самое ужасное, что может испытать человек, это быть оторванным от деятельности, когда ее страстно любит. Какое самое страшное слово для нас, вступивших на публичную дорогу? Это слово — *замалчивать*. . . Мне, по крайней мере, закрыты все русские издания, нигде не могу не только излагать свои мысли, но и даже возражать — закрыты *все двери*».³⁴

Безобразова оставила интересное философское наследие: историко-философские исследования в области древней и новой философии, в особенности исследования истоков и истории русской философии; работы, посвященные собственно этическому учению и философскому рассмотрению женского вопроса.

Основной работой Безобразовой по истории древней и новой философии является книга «Краткий обзор существенных моментов истории философии» (1894).

Издание этой книги стало как бы продолжением лекционно-просветительской деятельности автора, которую она считала не менее важной, чем собственно исследовательскую.

Как уже отмечалось, наиболее привлекательной фигурой в древнегреческой философии для Безобразовой являлся Сократ. Его главной философской заслугой она считала открытие понятия. «Создавая незнание других, потому что он не знал ничего сам, он задумывается над тем, что кажется нам теперь не приобретаем человечества, а чем-то, что разумеется само собою. Он отбрасывает второстепенное или конкретное, оставляет общее, иначе — отвлеченное, и таким образом, и составляет понятие, являющееся определением предмета». ³⁵ Образование общих понятий явилось основанием для развития наук, и потому его теория познания уже есть часть логики.

Безобразова анализирует отождествление у Сократа познания (самопознания) и незнания, приходя к выводу, что в признании бесконечности самопознания, т. е. в незнании, и находится ключ к гуманности и терпимости Сократа, в его человечности. Именно таким должен быть философский идеал, антиподом которого является индифферентизм, равнодушие или бездушие, которое она исключила из подлинной философии. По ее мнению, «гуманность и терпимость возможны только там, где существуют глубокие убеждения, индифферентизм является следствием отсутствия всяких убеждений, всякого критерия нравственности. А такой критерий был у Сократа. Он глубоко убежден, во-первых, в неизменности или бытии истины и добра, во-вторых, в том, что их нельзя не познавать, в-третьих, в том, что нельзя не сообщать этого знания другим». ³⁶

Трагедия Сократа заключалась в том, считала Безобразова, что он, живя среди людей, занимаясь их душами и уча их добродетели, был бесконечно далек от них, ибо «не был среди них своим», они его не понимали. Но она высоко оценивает нравственный критерий, который вводит Сократ, — совесть, сократовского «демона». Мыслитель верил в то, что совесть есть у каждого, потому добродетели можно научить. И для него было непостижимо, что можно совершать зло с умыслом, поскольку,

считал он, тот, кто поступает дурно, не знает, что это дурно.

Платон, по мнению Безобразова, не является истинным последователем Сократа: его идеал — это «действительный идеал, потому что он не одухотворяет жизнь, он ее не улучшает».³⁷

Подлинным наследником Сократа Безобразова считает Аристотеля, который, в отличие от Платона, был «реалистом», но в смысле средневекового «реализма». Идеализм Стагирита неразрывно связан с реальной действительностью, и в этом его несомненное преимущество. Аристотель идет дальше своих учителей: «То, чем были понятия для Сократа, идеи для Платона, тем стали для Аристотеля причины».³⁸ Исходя из «причин», или «начал», Стагирита, Безобразова рассматривает его понимание «материи».

В соединении вещества и формы образуется «первая материя», которая неопределенна и неограниченна, также составляя отвлеченное понятие. Только в движении, которое превращает возможность в действительность, раскрываются все потенции предмета и осуществляется его конечная цель: энергия его совпадает с совершенной формой. Поскольку жизнь у Стагирита представляет собой бесконечное преобразование первоначального вещества, или «первой материи», в высшие формы, он выступает как «предшественник теории эволюции». Связав чувственное с духовным, Аристотель постиг единство меры, и в этом его главное достижение. Несмотря на то, что для Стагирита целое существует прежде его частей, он, в отличие от Платона, во главе своей системы поставил более отвлеченную идею (т. е. форму). Безобразова пишет: «Платон стоит на греческой почве — на почве конкретного и наглядного, Аристотель — уже на человеческой, на отвлеченной. Нам не доступны теперь идеи Платона, это для нас что-то греческое, но мы вполне понимаем, что такое форма Аристотеля, мы с нею сжились! Если бы высшее, что было для Аристотеля, осуществлялось для него в соединении формы с веществом, то была бы дорога реализма, в нашем смысле слова, т. е. мы имели бы перед собою эмпирика. А к чему приводит один эмпиризм? Данные опыта получают смысл, только когда они обобщены, а обобщать можно лишь в имя чего-нибудь».³⁹

Таким образом, через аристотелизм Безобразова постигала противоречия современных ей философских школ, которые из крайностей абсолютного идеализма бросались в абстрактный эмпиризм.

Безобразовой близко мироощущение Аристотеля, любившего и знавшего действительную жизнь, но отдававшему свои основные усилия философскому творчеству. Этика Стагирита, по ее мнению, жизненнее, в ней добродетель рассматривается как «совершенная деятельность человека», полное раскрытие его способностей. Именно нравственность является той «действительностью, которая вырабатывается из возможности или задатка, благодаря упражнению или движению, и таким образом, и достигается конечная цель, которую осуществляет в себе человек».⁴⁰ Безобразовой близки воззрения философа, разграничивающего действия на свободные и намеренные и считающего, что все намеренно свободно, но не все свободное намеренно. Он, в отличие от Сократа, видит реальность жизни, в которой можно знать, что такое добро, но быть не в состоянии его осуществить.

Частица аристотелевского света, бесспорно, содержится и в творчестве самой Безобразовой, которая в своем учении провозгласила бесконечность стремления к духовному, нравственному идеалу и отстаивала принцип самоценности добра. Она идеализирует Аристотеля, видит гармонию в его системе и даже в определенной степени отрицает материалистическое толкование аристотелизма у Аверроэса. Истоки «этического идеализма» самой Безобразовой, без сомнения, лежат в философии Сократа и Аристотеля.

Характеризуя то фактическое наследие, на которое опираются западные комментаторы Аристотеля, Безобразова не преминула отметить и те возможности непосредственного исследования произведений великого философа, которые существуют для отечественных исследователей. В древней русской философии, отмечает она, «знакомство с Аристотелем составляет один из интересных фактов нашего прошлого. В наших рукописных памятниках встречаются некоторые его сочинения, которые, хотя и подвергались изменению в такой степени, что трудно теперь решить, что именно принадлежит в них самому Аристотелю, но и в "Провлиматах", и в "Физиономике" жив дух великого Стагирита. Отношение этих наших рукописей к арабским комментариям или к византийским их источникам составляет интересный вопрос. Эта даже еще не открытый вопрос, потому что самое существование его неизвестно нашим историкам философии».⁴¹

Сама Безобразова, как мы увидим при дальнейшем рассмотрении ее творчества, предприняла реальные шаги к исследова-

нию судьбы аристотелевских сочинений в России и их влияния на древнерусскую культуру.⁴²

Делая обзор средневековой философии, автор отмечает, что, несмотря на духовное засилье католической церкви, философия продолжала развиваться, и наибольшие успехи были достигнуты в области этики. Безобразова отмечает оригинальное учение Августина Блаженного о необходимости зла.

Рассмотрение развития «новой» философии Безобразова начинается с эпохи Возрождения, отмечая неразработанность этого важнейшего историко-философского пласта, признавая своеобразие философии эпохи Возрождения, она подчеркивает, что Ренессанс все же нельзя рассматривать как эпоху полного творческого раскрепощения, и, видя ориентацию ренессансных философских систем на античность, необходимо не упускать из виду ту линию преемственности от средневековой теоретической мысли, которая в своем развитии и придает ренессансной философии такое своеобразие. По мнению Безобразовой, философия эпохи Возрождения в двух своих фазах — раннего итальянского гуманизма и Платоновской академии — не изменила основным проблемам: идет утомительное и однообразное, в общем — схоластическое обсуждение значения Аристотеля в его отношении к религии.

Примечательно, что Безобразова видит процесс расхождения философии и религии как процесс взаимной неприемлемости. Отмечая значение опытных исследований, начатых Хуаном Луисом Вивесом, и приложения математики к естествоведению у Н. Коперника, Г. Галилея и И. Кеплера, она усматривает в этом новый этап развития все того же рационализма Сократа, Платона и Аристотеля, которые первыми признали господство разума над природой. «Ученье же католической церкви сроднилось с чувственным восприятием. Аксиомами служило то, что солнце движется и мир не может быть бесконечным. Теперь и сама религия не хочет соединения с философией, и дороги их расходятся».⁴³

Безобразова рассматривает «блуждания» нового опытного знания в лабиринтах алхимии, магии и натурофилософии.

Отражение неоплатонизма она исследует в немецком мистицизме Мейсбера Эххарта и Я. Бёме, послужившим истоком гуманизма и терпимости в линии лютеранства. Равнодушный к религии, «индифферентный» мистицизм она отмечает в учениях Н. Макиавелли, Т. Мора и Г. Гроция, которые, заступаясь за

государство и ограничивая власть церкви, являются уже подлинными деятелями Нового времени. В философии Дж. Бруно и Н. Кузанского Безобразова видит осуществление тех идей жизни, развития и прогресса, которые не меркнут и до сих пор.

Решающую роль в становлении новой философии автор отмечает в направлении «реализма или эмпиризма»: «... реализма, поскольку речь идет о зависимости наших знаний от внешнего мира, эмпиризм в той мере, в какой внимание обращено на звено между этим миром и нами — на опыт».⁴⁴

Основателем одной из линий в новой философии Безобразова считает Ф. Бэкона, по следам которого идут Т. Гоббс, Дж. Локк, Д. Юм и все деятели французского Просвещения. Другое направление было начато Р. Декартом, это — рационализм, поскольку источником знаний является разум, воплощающийся в идеях. Безобразова доказывает, что рационализм — «истинный идеализм», ибо «идея не может не быть созданием разума, в котором объединяются все способности и, чем полнее это объединение, тем выше идея или тем она истиннее».⁴⁵ Для нее Декарт, Спиноза, Лейбниц являются прямыми продолжателями Сократа, Платона и Аристотеля.

Очевиден тот смысл, который Безобразова вкладывает в термины «рационализм» и «идеализм». В сущности, она понимает «разум» как совокупность природных способностей человека, которые не разъединяют его с миром, а предназначены для гармонизации изначальных его связей с природой. Видя в рассудочности только позднюю форму худшего вида схоластики, она отрицает и возможность таким образом приблизиться к человеческому идеалу.

Всю новейшую философию Безобразова разделяет на два периода, которые разграничиваются философией Канта. В первом периоде параллельно рассматриваются учения Бэкона и Декарта, но особенно ее привлекает Спиноза. Именно этот философ, по мнению Безобразовой, является создателем «нового мирозерцания», неразрывно связанного с пантеизмом.

Исследуя «Этику» Спинозы, Безобразова прослеживает, как, исходя из декартовского учения о «бесконечной сущности», этой вечной и неделимой субстанции, Спиноза приходит к отождествлению Бога и природы в форме вечности, «и различие между ними ничто перед их тождеством, перед тем, что Бог в природе везде».⁴⁶ И поскольку установлено единство и порядок в связи

идей, как и в связи вещей, Спиноза выступает как крайний детерминист. «Этика Спинозы вытекает из его метафизики. Из существования субстанции необходимо следует ее познание, в познании же заключается все хорошее, так как лучшею частью человека является разум».⁴⁷

Безобразова усматривает прямую связь этики Спинозы с метафизикой (поскольку как добродетель является путем познания Бога, так и само познание Бога есть добродетель), что делает его учение цельной системой. «Это идеал системы, — пишет она. — Мы имеем перед собою нечто готовое, как бы результат мышления, а не его процесс, как это у Декарта».⁴⁸ Однако, восхищаясь системой Спинозы, Безобразова едва скрывает свое разочарование: эта система слишком совершенна, она замкнута и жестко скреплена, а следовательно, едва ли жизненна.

В учениях деятелей Просвещения — и английских, и французских — Безобразова не видит собственно философии, поскольку в них преобладает рассудок, а не разум, анализ, а не синтез. Ее внимание привлекает только фигура Дж. Локка, потому что в его философии нет системы и он безукоризненно нравственная личность. Безобразова обращает внимание на учения Д. Хартли и Дж. Пристли, подчеркивая в них начало ассоциативной психологии, претендующей на универсальное объяснение механизмов психологической деятельности. Попытка заменить живое самонаблюдение «объяснением жизненных явлений» бесплодна, с ее точки зрения, но сам интерес к человеческой психике в единстве с физическими процессами она считает началом определенного движения в философии Нового времени.

Останавливается Безобразова и на личности и учении Г. В. Лейбница, считая его одним из наиболее выдающихся философов Нового времени. Наиболее важным качеством этого мыслителя является деятельное, новаторское отношение ко всему в жизни, чем объясняется его поразительная творческая разносторонность и оригинальность философской системы. Именно «широкая деятельность» и наполненная, интересная жизнь философа и были основой создания им его учения, считает Безобразова. Но в то же время чрезмерный интерес к жизни на дал ему стать поистине великим философом. Безобразова называет Лейбница «виталистом», потому что для него «в мире нет ничего мертвого. все живо и организовано»,⁴⁹ в этом есть определенное развитие аристотелизма.

Сравнивая Лейбница со Спинозой, она отдает предпочтение философскому гению Спинозы, ибо он, не гоняясь за жизненными благами и общественным признанием, посвятил себя всецело философии. Спиноза и Лейбниц для нее — это две крайности, между которыми находится искомый идеал философа. Она пишет: «... Лейбницу недоступно высшее единство, которое производит такое чарующее впечатление в мирозерцании Спинозы, то единство, которое оставило позади себя множество. А на почве жизни нет единства и нет его и в мирозерцании Лейбница!»⁵⁰ Если Спиноза — «мыслитель-идеалист», то Лейбниц — «деятель-реалист».

Особая заслуга Лейбница — открытие бессознательного. По мысли Лейбница, разделяемой Безобразовой, «истинная метафизика относится к нравственности так, как теория к практике»,⁵¹ потому добро соответствует «природе и разуму». Поскольку само добро соответствует и «общему законодательству Бога», оно безусловно. На земле конечные существа несовершенны, значит, «нравственное зло так же необходимо, как диссонанс в музыке, как тени в картине»,⁵² — подчеркивает Безобразова мысль Лейбница и указывает на общность его взглядов со взглядами Августина в том, что для него также зло есть лишь видоизменение добра и частный его случай.

Учение Канта в работе Безобразовой как бы подводит итоговую черту под рассмотрением всей предшествующей истории философии. Если жизнь этого мыслителя и бедна внешними событиями, то углубление в философию и требовало такой жизни, когда нет ничего выше и интереснее вопроса о границах человеческого разума. Критический период в кантовской философии она ассоциирует с деятельностью Спинозы, отмечая, что Кант, двигаясь совсем другим путем, приходит к тем же выводам, что и его предшественник: человек представляет собой лишь звено вселенной, и его дух превосходит природу.

Безобразова обнаруживает безусловную приверженность кантовскому пониманию разума, которая обнаруживалась в рассмотрении всех предшествующих учений: «Разумом Кант называет способность, обсуждающую общие правила, посредством еще более общих, или начал. Рассудок, способность низшая, сравнительно с разумом, объясняет явления с помощью общих правил».⁵³ Именно постановка вопроса о границах разума, о различении и разграничении разума теоретического и практическо-

го, по мнению Безобразовой, является величайшим достижением Канта. Останавливаясь на кантовской этике, она раскрывает ригоризм Канта, сводящего учение о добродетели к учению о долге; приводит логику его рассуждений по поводу несовпадения нравственности и счастья. Но Безобразову отталкивает «механистичность» всей кантовской системы. «У Канта целесообразность соединяется с механизмом: поскольку предметы природы являются материалом внешних чувств, к ним прилагается механическое объяснение в той мере, в какой они являются предметом разума, в них осуществляется целесообразность».⁵⁴ Поэтому, признавая значение «глубокого нравственного идеала», который дал новой философии Кант, его основную заслугу она видит в том, что он «понял вещь» и тем самым фактически «уничтожил» метафизику.

Безобразова рассматривает метафизику, с одной стороны, как «разрешение вопросов бытия», с другой — как теорию, отражающую определенное отношение человека к природе. В первом случае Кант неопровержимо доказал, что вопросы бытия неразрешимы, при этом в кантовской теории «несостоятельною оказалась положительная ее часть и плодотворною отрицательная», т. е. его критика оказалась выше, чем его система. Во втором случае Кант заменил старую теорию — собственной, которая, в свою очередь, будет преодолена будущими исследованиями.

Провозгласив невозможность для человека познавать вещи сами по себе, Кант положил основу новому мировоззрению, которое разрушило представление о человеке как центре вселенной. Он впервые соединил, а не противопоставил реальный и идеальный элементы в сознании человека, и отсюда вытекает его главный вывод, который разделяет и Безобразова: «... Мы постольку отдаем себе отчет в мире, поскольку это позволяют наши внешние чувства».⁵⁵

Поскольку после Канта философия «поставлена на твердую почву», все философы, исследующие проявления внутренней жизни человека, фактически работают в области психо-физиологии, так как «Критика чистого разума» подготовила фундамент для развития специальной науки. «Он эмпирик, — пишет Безобразова о Канте, — в том отношении, что видит в опыте один из источников знания, рационалист, потому что считает другим источником его формы наглядного представления и категории мышления. Он реалист, ибо не сомневается в существовании мира, если мир

этот и не тождествен с тем, который мы познаем. И всего вернее потому будет называть его феноменалистом. Ведь то, что наше познание заставляет предметы образовываться с собою, а не само с ними соотнобразуется, и было тем открытием, которое составляет вечное достояние человечества, и открытием этим мы обязаны Канту».⁵⁶

Другая заслуга Канта, как считает Безобразова, в том, что он поставил чувства рядом с рассудком и перестал считать их низшей способностью. Он преодолел то старое заблуждение, согласно которому чувства дают смутные познания, а мышление — ясные: различие между этими двумя источниками знания, по Канту, в том, что «чувства обладают восприимчивостью, мышление — самодеятельностью». Но этот кантовский переворот остался неоцененным.

Безобразова отмечает неясность кантовского языка, которую он и сам признавал в «Пролегоменах». Еще одной слабостью его системы она считает пристрастие к трихотомиям, т. е. разделению на три части, которое не всегда оправдано и ведет к схоластике.

Фихте, Шеллинг и Гегель, считавшие себя последователями Канта, лишь затемнили его учение. Эти мнимые наследники великого философа вряд ли могут даже называться идеалистами, ибо склонны к идеализму безжизненному, субъективному и абсолютному. Особенно Безобразовой чужд Гегель, который обнаруживает «бездушное и тупое отношение к действительности, а не к одухотворению ее, это — логика, которая становится на место метафизики, это — геометрический план вместо здания».⁵⁷ Этот тщеславный чиновник от философии, сводящий идеалы к понятиям в логических системах, олицетворяет новую схоластику, причиняющую только вред философии. «Краткий обзор существенных моментов истории философии» — наиболее крупная работа Безобразовой. Некоторые проблемы, только обозначенные в ней, более подробно рассмотрены в целом ряде статей и этюдов, которые были включены в книги-сборники «Философские этюды» и «Исследования, лекции, мелочи».

Статья «Пессимизм в философии» из «Философских этюдов» посвящена учениям А. Шопенгауэра и Э. Гартмана. Сравнивая две «пессимистические» системы, Безобразова отмечает, что Шопенгауэр подчинил гносеологию этике, тогда как Гартман вывел этику из теории познания. И несмотря на то, что в основе

этих учений лежит убеждение о неизбежности страданий в мире, «Мир как воля и представление» значительно ярче выражает идею пессимизма и более популярен, чем «продуманный и тонко очерченный» пессимизм «Философии бессознательного». Но в рассуждениях пессимистов о темных сторонах жизни автор статьи видит плохо скрываемое стремление к счастью, тщетную попытку найти в жизни нечто «прочное и незыблемое». Пессимизм противоречит пониманию сущности жизни самой Безобразовой, которая считает, что он может появляться только в отдельные периоды жизни человека или во времена застоя общества, которые неизбежно проходят. Поскольку девизом жизни никогда не должно быть уничтожение, жизненная борьба за возвышенный идеал всегда будет подлинным смыслом человеческой жизни.

И все же в конце своей жизни Безобразова возвращается к пессимизму А. Шопенгауэра, философа, которого она считала беспорным гением, и посвящает ему статью «Жизнь Шопенгауэра в связи с его произведениями», увязывая жизненное и творческое призвание этого мыслителя. В статье Безобразова приводит основную мысль, что страдания гения — это главный источник его творчества, благодаря которым он находит точные, «глубокие и нужные слова». Его гениальность — это, в первую очередь объективность, в принципе чуждая обычному человеку, неспособному «подняться над своей личностью и сбросить ее покровы». ⁵⁸ Вся жизнь гения сосредоточивается в нем самом, что, с одной стороны, ведет к одиночеству, а с другой — позволяет его выносить. Поэтому во «внешней» жизни гений не только актер, но и зритель. Будучи необыкновенным человеком, гений зачастую лишен практичности, рассудительности и трезвости, подчиняя, как Шопенгауэр, свою волю главной идее своей жизни — любви к истине. И наконец, еще одной отличительной чертой гения является его меланхолическая и даже тяжеловесная серьезность, неприятие бездушной веселости и преходящих жизненных радостей. «Гений погружается в объективность, и лишь ему свойственно чистое, безболезненное, бескровное познание, не имеющее никакого отношения к воле. Такое созерцание есть чувство возвышенного, и оно синоним счастья. Гений созерцает жизнь непосредственно — он схватывает идеи, а не взаимное отношение вещей».⁵⁹

Безобразова пересматривает свое прежнее понимание пессимизма, она видит в нем не только своеобразный «извилистый»

путь к счастью, но необходимую ступень перехода к лучшей жизни, когда, пройдя через страдание, человек осознает его необходимость и начинает видеть и ценить светлые стороны жизни.

Она останавливается на рассмотрении трех «пружин» этики Шопенгауэра (эгоизм, злоба и сострадание), отмечая, что сострадание, в своем высшем проявлении как великодушие и благородство, не может лежать в основе этики. Шопенгауэр ошибочно рассматривал чувство сострадания как идею, посредством чего он связал этику с метафизикой, обосновав тем самым свой пессимизм. Такую попытку можно приветствовать в теории, убеждена Безобразова, но она бесконечно далека от жизни, как было фактически чуждо самому философу сострадание ко многим окружающим его людям. Но парадокс творчества Шопенгауэра состоит в том, что как философ он выполнил свою миссию. «И совершается то чудо, что тот, кто всю жизнь провел один, бежал от людей и их презирал, прожил для того, чтобы их утешить, и говорит им те слова, которые не может сказать человек, всю жизнь проведший среди людей и их любивший как равный».⁶⁰

Ницше посвящена отдельная статья — «*Ницше о долге*». Безобразова высказывает мнение о том, что у Ницше нет единого законченного учения, а есть глубокие и противоречивые мысли, которые одни принимают за нигилистическую систему, а другие ищут в нем то, чего быть не может.

Отсутствие системности в мышлении Ницше, считает Безобразова, — это сознательная установка философа, для которого любая система — проявление духовного гнета: «Это атеист, исходящий от религии, аморалист от морали, эгоист от альтруизма».⁶¹ В отличие от Шопенгауэра, «гения объективности», Ницше — «апогей индивидуализма». С точки зрения Безобразовой, самопознание Ницше — скорее пограничное душевное состояние, которое перешло уже в явную болезнь, начиная с идеи о «сверхчеловеке» и работы «Так говорил Заратустра». даже еще до своего проявления болезнь «пустила глубокие корни» в мирозерцание Ницше и, как у Ф. М. Достоевского, в значительной мере определила его «угол зрения» на себя и ошужающий мир.

Учение Ницше служит не для того, чтобы его повторяли или следовали ему. Оно, созданное в эпоху «брожения», предназначено для пробуждения мысли, когда, постигая «изнанку» внутренней жизни, так ярко описанную Ницше, нужно создавать новые учения, соответствующие насущным требованиям человека.

Таким философом, отразившим актуальные проблемы духовной жизни, по мнению Безобразовой, являлся профессор Йенского университета Рудольф Эйкен, один из немногих философов, которых ей довелось знать лично. Нобелевский лауреат 1909 г., этот философ практически был неизвестен в России. Перевод его двух лекций «Основные проблемы истории религии» вызвал критические отзывы в среде русских философов начала XX в. (так, например, Н. Бердяев увидел в учении Эйкена бессилие религиозной мысли на почве протестантизма).

Изложению основных взглядов Р. Эйкена Безобразова посвятила свою статью «Из мирозерцания Рудольфа Эйкена». Взгляды немецкого философа чрезвычайно созвучны философской позиции самой Безобразовой. Для Эйкена философия — синтетическое учение, которое, отрицая какие бы то ни было системы, является учением о «жизни духа». Она не может быть положительной и основываться на опыте, поскольку не существует опыта, не связанного с мышлением. Эйкен — откровенный метафизик, он настаивает на переосмыслении взаимосвязи человека с природой. При этом, признавая определенное значение естественнонаучного знания, он исходит из представления о «единстве духовной жизни».

Левизом жизни человека является его работа. Культура, которая становится продолжением естественной «жизни духа», ведет человека от подчинения природе к свободе. Если в Древней Греции культура была воплощена в художественной форме, а в христианстве — в этической, то современная культура носит динамический характер. В ней неразрывно соединены наука, религия, искусство и нравственность, которые существуют как бы независимо друг от друга, как самостоятельные сферы деятельности, но в интересах подъема культуры они должны соединиться. Как и Безобразова, Р. Эйкен ставит нравственность выше религии, поскольку «нравственный порядок должен быть сверхъестественным. Мир добра — душа всего бытия; духовный мир становится царством Божиим, свобода побеждает судьбу».⁶² Но для спасения человека в нравственном мире необходима тяжелая борьба, которая преобразует действительность.

Наиболее глубокий и, к сожалению, невоплощенный творческий замысел Безобразовой — создание сочинения «К истории просвещения в России». Оно должно было стать итогом многолетней архивной работы философа, посвященной анализу первых ростков философского знания на Руси. Очевидно, книга была задумана как целый ряд статей, внутренне связанных единым замыслом и единой трактовкой автора, уже, собственно, выраженной центральной мыслью ее докторской диссертации: русская философия изначально была не теоретической, а практической, не метафизикой, а этикой.⁶³

Три статьи: «Творения св. Дионисия Ареопагита», «Гайная Тайных» и «Психология XVI в.» сопровождаются сносками автора о том, что они являются главами указанного сочинения. Причем первая из них была удостоена почетного отзыва Академии наук в 1897 г. (рецензент — профессор Санкт-Петербургской духовной академии А. Пономарев). К этим статьям примыкает и самая первая из опубликованных Безобразовой статья «Заметка о Диоптре», которая упоминается в последующих работах, а на сегодняшний день является наиболее известной ее статьей, включенной в научный оборот современных исследований по древнерусской философии.

На основании работ Безобразовой по анализу древних славянских рукописей можно обозначить пунктир развития русской философской мысли от древнейшего памятника подобного рода на Руси («Диоптра», 1305 г.), являвшегося очень близким к подлиннику переводом, до позднейших, более свободных переводов-комментариев русских авторов, обращавшихся к известным иноземным философам в XVI–XVII вв. Глубокое изучение древних текстов и постижение особенностей мировоззрения первых русских философов, позволили Безобразовой выделить основную черту всего первого периода отечественной философии, связанной с восприятием византийской культуры. А именно: русские философы, приобщаясь к греческой философии через византийскую ученость, под влиянием христианского богословия восстают против взрастившего их философского знания (наиболее глубоко противоречие подобного рода характеризует творчество Максима Грека). К сожалению, жизненные обстоятельства не позволили Безобразовой исследовать дальнейшее развитие рус-

ской философии и выявить ее характерные особенности в более поздние исторические периоды.

В статье «Заметка о Диоптре» (1893) Безобразова исследует рукопись, свидетельствующую о несомненном интересе к философии на Руси уже в древние времена.

В противоположность мнению Безобразовой, Г. Г. Шпет не считал «Диоптру» ранним философским памятником Древней Руси. «На мой взгляд, — писал он, — Диоптра философского значения не имеет, переводилась как назидательно-богословское произведение, а воспринималась как "священный" о посмертной судьбе души канон, подлежащий усвоению, но не критике, и принимаемый к руководству, но не к философской рефлексии».⁶⁴

Диаметрально противоположные взгляды Шпета и Безобразовой на философию определили и такое различное понимание философского значения древнего текста.

В современной историко-философской литературе активно поддерживается точка зрения Безобразовой на «Диоптру» как на текст с отчетливо выраженной философской проблематикой, наряду с «Диалектикой Иоанна Дамаскина», творениями Дионисия Ареопагита и др. Также безоговорочно принимается и обоснованное ею авторство Филиппа Пустынника. М. Громов и Н. Козлов поддерживают позицию Безобразовой, усматривающей элементы материализма в мировоззрении автора «Диоптры», опирающегося на нехристианские философские источники.⁶⁵

«Диоптра, или Зерцало» (XIV–XVII вв.) — греческий источник, переведенный славянским книжником, хорошо знавшим греческий язык. На основании сравнения различных списков, а также позднейших латинских и церковно-славянских текстов, Безобразова делает несомненный вывод о том, что церковно-славянский перевод «Диоптры» существует в двух редакциях, причем Чудовская рукопись и восемь списков из Румянцевского музея основываются на первой славянской редакции, наиболее близко подходящей к подлиннику и по времени появления, и по содержанию.⁶⁶

«Диоптра» представляет собой одно из византийских сказаний о споре души с телом, но особенностью этого памятника является то, что в приведенном «разговоре» тело просвещает душу.

Анализируя содержание «Диоптры», Безобразова основное

внимание уделяет выявлению философской позиции автора. Отмечая недостаточное знакомство Филиппа Пустытника с диалогической формой сочинения, при которой необходимо противопоставлять два различных мировоззрения, представителями которых должны были бы быть душа и тело, она усматривает достаточно определенную черту мировоззрения автора «Диоптры» — дуализм, который сам в себе несет противоречие двух крайних философских позиций. В этом и заключается основной интерес «Диоптры», поскольку, считает Безобразова, «если автор и выражает два противоречащих одно другому мировоззрения, он делает это помимо введенного им в "Диоптру" диалога».⁶⁷

Необычность диалога между поучающим телом и беспомощно-пассивной душой заключается в том, что душа выступает лишь ученицей, а не подлинной «госпожой и владычицей». Отмечая, что только один раз пассивная душа обрывает «заславшееся» тело, осмелившееся заявить, что «душа без тела ничто», Безобразова пишет: «Отношение души к телу проливает, по нашему мнению, некоторый свет на мирно уживающийся рядом с дуализмом материализм, не познавший себя сам и всех вытекающих из него последствий».⁶⁸

Именно в этом ключе проводится основной анализ памятника. Вслед за Священным Писанием и духовными авторами (такими, как Григорий Нисский, Иоанн Дамаскин, Ефрем Сирийский и др.), греческий автор видит резкое противоречие между душой и телом. Тело, созданное одновременно с душой и связанное с нею, является только органом, «гусленицей» для «гуслей» души. Именно в теле сосредоточивается зло, которое ведет к концу мира. Человек как сложное существо (в отличие от простых существ — серафимов, ангелов, архангелов) сочетает в себе два борющихся элемента — низший (тело) и высший (душу), первый принадлежит видимому, доступному внешним чувствам миру, а второй причастен к не-сущему, постигаемому только умом, миру.

Как отмечает Безобразова, Филипп Пустытник останавливается на устройстве души, используя при ее общей характеристике платоновские аргументы из «Федра». Но при этом он приводит противоречивые суждения, связанные в первую очередь с попытками определить ее местопребывание в теле. Безобразова выявляет несостоятельность двойственности мировоззрения Филиппа: «Бестелесная душа ведь должна стремиться в горние страны, быть независимой от тела, одухотворять его и соста-

влять для него все, между тем как на самом деле она к нему привязана, ее существование немислимо без мозга и повреждение его влечет за собою уничтожение духовной жизни, как умственной, так и нравственной». ⁶⁹ То, что автор «Диоптры», открыто исповедует дуализм, в действительности придерживается материалистических воззрений, Безобразова усматривает во множестве его ссылок на авторитет Гиппократата и Галена, вместе с которыми он кладет в основание мира и человека их «физику» — учение о четырех элементах и четырех соках. Более того, Филипп Пустынный делает и дальнейшие выводы о душевных свойствах, исходя из теории «медицинской школы», а именно, что душевные свойства находятся в зависимости от состава тела и климатических условий жизни человека. По его мнению, даже добродетели и пороки развиваются в зависимости от смешения и растворения первичных элементов. В стихийно-материалистических взглядах Филиппа Безобразова обнаруживает и черты индетерминизма, «потому что он говорит, что Бог создал человека смертным, но с залогом на бессмертие, и вложил его судьбу в собственные руки, предоставив ему избрать добродетель или порок». ⁷⁰

Та же мысль, что пронизывает рассмотренную выше статью, характерна и для работы «Творения св. Дионисия Ареопагита» (1898). На основе изучения и сравнения 15 списков сочинений Псевдо-Дионисия Ареопагита из различных библиотек Безобразова заключает, что перевод этих произведений «является одним из древнейших памятников нашей письменности. Именно перевод творений Дионисия Ареопагита и толкований Максима Исповедника был совершен на Афоне сербским монахом Исаею уже в 1371 г.». ⁷¹ Еще одно свидетельство того, что этот памятник издревле был известен на Руси, она находит в «Истории России» С. М. Соловьева (М., 1885), где приводится письмо XV в. Геннадия к ростовскому архиепископу Иосафу, в котором спрашивается, есть ли в Кирилловском, Ферапонтовском или Каменном монастырях книги Дионисия Ареопагита.

Безобразова, возражая Востокову, считает, что переводчиком древнего произведения был монах, живший в XIV в. В 1675 г. творения Дионисия были переведены монахом Чудова монастыря Евфимием. Безобразова отмечает: «Уже перевод Исаии отличался своею буквальною точностью. Евфимий же еще более придерживался текста. В царствование Петра Великого перевод этот был пересмотрен учителем еллино-славянской школы Фе-

дором Поликарповым, дополнен перифрастическим объяснением Георгия Пахимера (XIII в.) и напечатан в 1787 г.». ⁷²

Безобразова останавливается на Предисловии, которое предпослал переводчик Исаия, в частности, на его рассуждениях о трудностях перевода со скупого языка греческого на славянский, который «сотворен добре» и, в отличие от греческого, не испорчен еще «ухищрениями любомудрецов». Безобразова также замечает: «В том, что он боится говорить о том, что перевел Дионисия Ареопагита, выражается известная нам черта духовных писателей — скромность Исаии». ⁷³

О самом Дионисии Ареопагите Безобразова приводит сохранившиеся исторические сведения, говорящие о том, что под этим именем скрывался неизвестный писатель, скорее всего V в. (в IX в. его также отождествляли с мнимым же епископом Парижским).

«Произведения Дионисия Ареопагита носят на себе отпечаток христианства и вместе с тем и новоплатонизма», — пишет Безобразова. ⁷⁴ Поэтому, как и у неоплатоников, здесь нераздельны философский и собственно религиозный, христианский элементы, хотя элемент религиозный явно преобладает. Исходя из классификации наук Дионисия, Безобразова приходит к выводу о том, что не философский элемент входит в богословие, а, «напротив, богословие, как это и у Дамаскина, составляет часть ученья "зрительного", или теоретической философии». ⁷⁵

Идея о Боге, которая составляет содержание отрицательно-го (апофатического) богословия, чрезвычайно напоминает «невыразимое единое» неоплатоников: не существует определения, которое бы можно было приложить к Богу, и в то же время он является причиной и концом всего. Но иерархия Дионисия, состоящая из трех небесных триад и одной земной, образующая лестницу, спускающуюся сверху вниз, уже относится к положительному богословию, которое ближе к христианству. Останавливаясь на психологии древнего автора, Безобразова видит ее связь с онтологией и метафизикой. Поскольку Бог есть одновременно все и ничто, «психология и может развиваться самостоятельно от онтологии, и она даже обосновывает собою онтологию; некоторые метафизические понятия коренятся в психологии. В психологии же заключается и основание этики». ⁷⁶

Разбирая отношение ума и разума в психологическом учении Дионисия, Безобразова видит в его основе главное положение

системы Плотина: все то, что понимает или понимает, ниже того, что им разумеется или понимается, иначе, чем начало проще и бездеятельнее, тем оно цельнее и выше, таким образом, ум выше разума, ангелы умны и разумны, души наши только разумны. Сама душа, занимая середину между умом и телом, нераздельна и одновременно делима; поскольку ум составляет ее лучшую часть, она может через его посредство приобщаться к сильному, чистому и простому началу, но она же и чувственна, включая в себя «яростную и желательную» части.

Безобразова видит прямую связь учения Дионисия Ареопагита о душе с платонизмом и неоплатониками, а также явную параллель с психологией, изложенной в «Послании митрополита Никифора», еще одного интересного древнерусского памятника. Далее она замечает: «Если нельзя считать как психологические понятия Дионисия Ареопагита, так и его ум и душу метафизическими величинами, поскольку его ум и душа носят на себе следы своего происхождения от невыразимого единого и являются его отблесками, а потому вполне и не поддаются ясному определению, то, с другой стороны, с этими самыми категориями ума и души связаны известные метафизические понятия. Понятия эти — время и движение».⁷⁷

Мерой существ, обладающих умом (например, ангелов), является вечность, а существ, одаренных чувствами, — время. Движение присуще всем существам, более того, все имеют три основных рода движения: окружное (круговое), лучиновидное (эллиптическое) и движение в правую сторону. Наряду с этим чувственные предметы обладают еще таким родом движения, как изменение (тление). Безобразова отмечает, что именно в движении проявляется связь онтологии с этикой, поскольку общие для всех существ виды движения являются синонимом добра или блага. И вновь, по аналогии с неоплатониками, Дионисий видит положительным только добро, а зло является отрицанием добра, «чрезестественным» и случайным.

Благо и добро олицетворяют собою жизнь, а также составляют природу души, ее гармонию. Возможная немощь или слабость души представляют собой нарушение гармонии вследствие неполного смешения элементов или недостатка в одном из четырех соков организма.

В заключение своего анализа Безобразова пишет: «... В признании зависимости зла от состава души, и именно состава мате-

риального, коренится связь мистицизма, представителем которого является Дионисий Ареопагит, — именно крайнего мистицизма — с материализмом, который исповедуется им так же бессознательно, как исповедывали его и Филипп Пустынник, и Никифор».⁷⁸

Статья «Психология XVI века» посвящена рукописи неизвестного автора, входящей в «Диалектику Иоанна Дамаскина» из Московского Публичного музея (№950 по каталогу Ундольского, полууст. XVI в., л. 87–95). По мнению Безобразовой, она могла бы быть названа «Кратким очерком психологии», в основание которой положено рассмотрение «видимых» и «невидимых» частей человека, при этом каждый орган исполняет свою определенную функцию. К видимым частям относятся: мозг, сердце, ключицы, печень и пр., т. е. те органы, которые можно видеть и осязать. К невидимым принадлежат: душа, любовь, ум, мудрость и т. д.

Безобразова обращает внимание на то, что категория «невидимое» носит неопределенный характер: рядом с физическими свойствами (сила и мочь) помещены чисто духовные качества (ум, мудрость и т. д.). Кроме того, автор рукописи не проводит различия между свойствами и их проявлениями, т. е. возможными и действительными свойствами (аристотелевскими *potentia* и *actus*). Безобразова задается неразрешимым для нее вопросом о влиянии на автора рукописи учения Аристотеля. Далее она отмечает: «Пороки характеризуются чрезуестественностью. Это отзвук платонизма, черта, сближающая "Психологию" с "Диоптрой" и с творениями Дионисия Ареопагита».⁷⁹ Так, пороки, проявляющиеся «по оскудению» добродетелей, бывают такими: лесть, ненависть, неправда, вражда, злоба, пронырство, гордость.

По сравнению с Филиппом Пустынником, автором «Диоптры», считает Безобразова, автор «Психологии» — более проницательный исследователь и для него «человек является существом более многогранным и характеризуется более тонкими проявлениями своих страстей. Его страсти менее грубы и носят более духовный характер».⁸⁰ Но стремление свести человеческую психологию к схеме свидетельствует о том, что автор рукописи стоял на позиции «формальной психологии».

С «Диоптрой» исследуемую рукопись объединяет и «бессознательный материализм» автора, точнее, противоречивость в его мировоззрении. С одной стороны, автор рукописи утверждает

ет, что «невидимые качества» человека происходят от «невидимых составов», а с другой — пишет о том, что «от сердца видимого мудрость невидимая бывает» (также и «от селезенки гнев бывает, от желчи вражда» и т. д.). Таким образом, заключает Безобразова, он признает, что между духовным и физическим миром существует связь и «явления духовной жизни находятся в причинной зависимости от органов тела. Это — материализм или монизм, который не уживается рядом с дуализмом. Дуализм ведь подчеркивает различие между духом и телом, монизм объединяет эти два фактора. По воззрению дуалистов, жизнь человека является загадкой, монисты же указывают на целостность организма, на неразрывную связь души и тела. По-видимому, казалось бы, что если автор "Психологии XVI века" признает эту связь, он не стоит более не точке зрения дуализма. Он дуалист лишь *de jure*». ⁸¹

Те же самые воззрения характерны, по наблюдениям Безобразовой, для Филиппа Пустынника и для митрополита Никифора.

Пытаясь ответить на вопрос, насколько оригинальна психологическая система автора рукописи, и если она заимствована, то откуда, Безобразова исходит из непреложного факта, что автор был монахом с определенной склонностью к аскетизму. В этом смысле показательны его рассуждения о плаче и смехе, в которых он слезы и плач считает «даром Божиим», «самым великим из великих даров», а в смехе видит «всякому греху начаток, как плачу греху искоренение». Смех расслабляет тело, отнимает память, вводит в «прелесть», являет «безобразия лица» и т. п. Плач же, наоборот, прогоняет лукавые мысли, отсекает греховные помыслы, «душу облегчает к высоте».

Безобразова доказывает, что автор средневековой рукописи как суровый аскет «не желает знать того, что если слезы действительно иногда облегчают душу, то не всякие слезы хороши, есть такие, в которых выражается нелюбовь к людям, а не жалость. И есть другие, где больше животной жизни, чем духовной». ⁸² В конечном счете приверженность автора рукописи религии приводит к тому, что он считает необходимым проповедовать аскетизм, а не останавливаться на более глубоком анализе чувств.

Статья «*Тайная Тайных*» — это исследование шести списков из Румянцевского музея и Публичной библиотеки, созданных русскими переписчиками с так называемой книги «Аристотелевы врата», запрещенной на Стоглавом соборе 1551 г.

Безобразова отмечает, что «Тайная Тайных» — наиболее популярная из русских отреченных книг, поскольку это произведение было известно на Западе уже с XIII в. и широко ходило в различных списках, — было переведено почти на все языки и даже носило пять различных названий. Она относит происхождение памятника к IX в. и считает его первоначальным автором арабского переводчика Иоанна ибн аль-Битрика. Таким образом, эта книга — псевдоаристотелевское произведение, а рукописи были сделаны с позднейших западных списков.

Содержание памятника составляют наставления Аристотеля Александру Великому о том, как ему следует относиться к народу, ближайшему своему окружению, о щедрости, храбрости, милосердии, о различии между добром и злом, а также о признаках различных свойств.

Основная мысль этого произведения состоит в том, что все явления духовной жизни обусловлены явлениями жизни материальной. Душевные свойства зависят от строения органов тела, в особенности от их цвета. Подробный анализ соответствия различных физических признаков определенным душевным свойствам и был по преимуществу в центре оккультного интереса в давние времена.

Также на духовные свойства влияют смещения четырех «соков» организма — горячего, холодного, сухого и сырого, что образует четыре темперамента и девять характеров. В конечном счете тепло и сухость или избытие крови и «холерического элемента» являются положительными свойствами и дают здоровье и разумность души — добродетель. Холод и сырость или слишком большое количество мокроты и желчи дают отрицательные качества и вызывают слабость и порочность души.

«Значение "Тайная тайных" заключается для нас в том, что это произведение может быть занесено в летописи русского материализма, — пишет Безобразова. — Материализм выражается здесь ярко и образно, пусть то будет материализм бессознательный — он тем не менее возводится в принцип».⁸³

В своем «Кратком обзоре существенных моментов истории философии» Безобразова упоминала о том, что одной из самых распространенных на Руси книг была «Великая книга» Раймунда Луллия, которая представляла собой пример «сухости и бессодержательности» средневековой логики. Спустя два года после выхода этой книги, философ опубликовала специальную статью,

посвященную судьбе и толкованию учения каталанского богослова в русской философской мысли: «О "Великой науке" Раймунда Луллия в русских рукописях XVII в.» (1896).

Исследуя четыре списка из Московского Румянцевского музея под заглавием «Великая и предивная наука Кабалистичная Богом преосвященного учителя Раймунда Луллия», она приходит к выводу, что этот русский памятник по существу является не переводом и комментарием знаменитой книги Р. Луллия «Ars magna» («Великое искусство»), а свободным заимствованием и переработкой.

Безобразова подчеркивает, что Р. Луллий как яркий представитель средневековой схоластики, пытавшийся заменить «мысль о пытливости ума известными формулами», был тем не менее выдающимся ученым для своего времени и «задавался притом целью найти новые пути и хотел совершить переворот в способе мышления».⁸⁴

По сравнению с подлинниками Р. Луллия, русская рукопись явно отошла от сухого изложения оригинала. На первый план выдвигается религиозное и нравственное учение Р. Луллия, поскольку комментатор явно представлял собой «убежденного и верующего христианина, философа, мистика и этика». По мысли Безобразовой, именно мировоззрение переводчика-комментатора наложило совершенно определенный отпечаток на изложение учения иностранного философа. Она даже колеблется, как называть автора рукописи — переводчик или составитель, потому что в состав рукописи входят: большое предисловие (в некоторых списках — и второе предисловие), затем «Вопросы ученика и ответы учителя», «Увещения и начертания», описание дерева Порфирианского и увещание к нему, дерева Мангорианского и толкование его и придаток до дерева Мангорианского. Славянский автор рукописи считает необходимым уверить своего читателя в том, что, по словам Безобразовой «Луллий совершил великое открытие и что наука его является ключом ко всем остальным и согласуется со Священным Писанием. Естественный разум Луллия не противоречит откровению, и с помощью его учения удалось обратиться в христианскую веру язычников».⁸⁵

Как уверяет автор рукописи, эта наука выше богословия и всех остальных наук. По этому поводу Безобразова пишет: «Мы встречаемся здесь с тем самым понятием о философии, которое является характерным для диалектики Иоанна Дамаскина: бого-

словие входит в философию, философия обширнее богословия и обнимает собою все науки. Знание этой науки дает возможность познать все остальные науки». ⁸⁶

Анализируя толкование автором рукописи самого названия «великой науки» (в «Вопросах ученика и ответах учителя»: «Что значит наука Кабалистичная? — Кабала по языку еврейскому и сирийскому значит Крылы божия» ⁸⁷), Безобразова совершенно справедливо усматривает не собственно философский, а мистический подход в «науке» Луллия, что вполне объяснимо и духом средневековой схоластики, неразрывно связанной с оккультными науками, в частности алхимией и каббалой, и с явной мистической ориентацией славянского автора. «Наука эта — отмечает Безобразова, — является как бы символом жизненного эликсира и чудесного камня, найти которые стремились в средние века». ⁸⁸

Анализируя содержание памятника, Безобразова останавливается поочередно на шести частях «науки», каждая из которых делится на девять слов и девять вещей. Автор списка обладает несомненной культурой мышления, он усвоил основы логики и философскую терминологию.

На основе анализа текста Безобразова делает общий вывод: все части, разбирающие общие и особенные свойства, человеческие качества и случаи-категории, «являются лишь рамкою для того схематического и догматического описания, которое составляет содержание "Великой Науки", менее догматичной и схематичной, однако, чем "Великое Искусство"». ⁸⁹ Хотя автор рукописи рассматривает 1680 сочетаний различных понятий, совершенно очевидно, что они не представляют для него особого интереса. Как отмечается в предисловии рукописи, сочетания эти нужны для того, чтобы «облегчить труд бедного человека ... и должны избавить его от необходимости мыслить». ⁹⁰ Следовательно, основная часть сочинения — антифилософская, поскольку, считает Безобразова, «преследует догматизм, сковывающий мысль, ставящий границы там, где их не может быть и ум человека свободен». ⁹¹

Таким образом, напрашивается вывод, которого, однако, не делает Безобразова, вывод очевидный при общем обзоре статей, посвященных истокам русской философской мысли. Богословие, которое не отделимо от ранних эталов русской философии, подавляло собственно философское знание, по самой своей сути вело к догматизму и противоречило свободному философскому поис-

ку, к которому постепенно приобщались русские книжники. Для Безобразовой высшие христианские идеалы не подлежали сомнению и очевидное стремление к ним у первых русских мыслителей она приветствовала, так как для них религиозные идеалы были неотделимы от нравственных. В своих дальнейших исследованиях по истории русской философии Безобразова особо выделила трагическую фигуру Максима Грека, который своей жизнью и творческой деятельностью олицетворял несовместимость веры и знания.

В начале статьи о *Максима Греке* Безобразова отдает дань благодарности великому подвижнику духа, посвятившему свою просветительскую деятельность России. Умный, проникательный, глубоко и тонко образованный, он соединил в своем лице, по ее словам, восточное просвещение с западным. При этом Безобразова отмечает: «Если Максим Грек и не был аскетом, подобным Нилу Сорскому, в нем все же проявляется склонность к аскетизму. Он ощущает потребность удалиться от суеты мирской, чтобы возвыситься над миром, и вся жизнь Максима Грека не что иное, как возвышение над этой суетой». ⁹² Она глубоко сочувствует жизненному идеалу Максима Грека, который считает, что мы, созданные «ради небесных благ», по образу божества, не можем «привязываться к земному», а должны устремляться и тяготеть к небесному. Это возможно, если человек преодолеет свои страсти и признает необходимость нравственной жизни, так как «Вера без благих дел мертва есть». Четыре добродетели, поддерживающие, как столпы, жизнь человека. это — христианская мудрость, правда, душевное мужество и целомудрие. И хотя Максим Грек видит в земном существовании только непостоянство, неустойчивость и скорбь, как будто бы высказывая полнейшее смирение перед жизнью, Безобразова подчеркивает, что «жизнь Максима не была смирением, а напротив борьбой — он рожден не для того, чтобы покоряться злу, а ему противодействовать». ⁹³

По своему мировоззрению Максим Грек — откровенный богослов, по мнению которого в философии необходимо заимствовать только то, что содействует утверждению «благочестия» и христианской веры, нужно «философию везде понужати и аки рабыню истины водити и нешчевати». ⁹⁴ Знание древних философов следует изучать, если оно «способствует славе Божьей» и не противоречит Священному Писанию, хотя все небогослов-

ское знание для Максима Грека — «лжеименный разум», которого нужно «гнушаться».

Безобразова считает Максима Грека истинным обличителем суеверий и предрассудков, которые были широко распространены в то время на Руси; он с ожесточением нападает на переводчиков астрологических сочинений.⁹⁵ Однако вряд ли стоит, вслед за Безобразовой, переоценивать значение этой борьбы ортодоксального богослова с невероисповедной религиозностью. В эпоху засилья христианской церкви все антидогматические учения, включая мистические и еретические, объективно способствовали духовному раскрепощению русских мыслителей, неизбежно являясь «шагом в сторону» от ортодоксального богословия. Далее сама же Безобразова подчеркивает, что догматизм и ригоризм Грека-богослова подавляют в нем философа. Правда, она, со своей точки зрения, все-таки считает его философом, потому что «он заслуживает такое название не только благодаря своему знакомству с философией, но и нравственной жизнью».⁹⁶

Максим Грек, при всем его неприятии «внешнего», или «окружного», знания, великолепно знал древнюю философию и, признавая авторитет Иоанна Дамаскина, по существу преклонялся перед Платоном. Безобразова подчеркивает характерную особенность всей ранней русской философии, которая так ярко проявилась в творчестве Максима Грека: «Связь, характеризующая весь первый период нашей философии, именно непосредственная связь России с Византией, преемницей Греции, где сохранились философские традиции, — обнаруживается в том, что нельзя не признать философами и учениками греческой философии тех, которые сами восстают против взрастившего их знания».⁹⁷

Безобразова особо останавливается на неразрывности творчества и жизни Максима Грека с русской культурой: не прошли бесследно девять лет, посвященных им переводу Псалтири на славянский язык, его труды по исправлению церковных книг, узаконенных затем Стоглавым собором. Но главным вознаграждением его просветительской деятельности стал мученический венец — эта «лучшая награда лучших людей» по все времена. Максим Грек всей жизнью и мученической смертью доказал свое право на то, чтобы быть учителем жизни, ибо «относился к России с любовью, старался искоренить то зло, которое он встречал, и пожертвовал своим личным благополучием для общего блага».⁹⁸

Самостоятельность мышления и оригинальность она оценила и в творчестве Григория Теплова — философа XVIII в. До открытия Безобразовой Г. Н. Теплов был известен как одаренный русский писатель.⁹⁹

Безобразова особо выделила первую попытку Г. Теплова создать русский философский язык, и в своей статье «Философ XVIII в. Григорий Теплов» она полностью приводит его таблицу из 26 пар иностранных философских терминов и соответствующих им русских слов (например, эффект — действие, произведение; феномен — явление; градус — степень и т. д.).¹⁰⁰ Ей чрезмерно импонировало просветительское стремление Теплова — познакомить русского читателя, не владеющего латинским и французским языками, с общими понятиями о философской науке в его книге «Знания, касающиеся вообще до философии» (1751).

Безобразова не углубляется в рассмотрение собственных философских взглядов Теплова, который между прочим поддерживал столь неприемлемое Безобразовой вольфианство. Она подчеркивает важность его историко-философских исследований, выделяет одно из центральных понятий Теплова — «праведное мышление», которое «позволяет думать, что "правда" — понятие этическое, а не логическое только».¹⁰¹ Относя Теплова к рационалистам, Безобразова в его системе считает основным «этико-рационалистическое воззрение», которое раскрывается на основе утверждения: «Каков кто в рассуждении, таков и в жизни».

К сожалению, отмечает Безобразова, учение Теплова кануло в безвестность и не послужило делу народного просвещения. Она в который раз восклицает: «И в то же время, сколько переведено иностранного во все эпохи истории философии в России! Я не настаиваю на том, что не следует переводить — приобщение России к общей культуре — великое дело, но и знать свое — та другая обязанность, которую у нас слишком часто забывают».¹⁰²

НРАВСТВЕННОСТЬ И ЭТИКА

Р. Эйкен не случайно назвал систему Безобразовой «этическим идеализмом», потому что этика является краеугольным камнем мировоззрения русской женщины-философа. Можно прямо говорить о наследовании ею той многовековой традиции отечественной культуры, которая опирается на нравственную духовно-практическую деятельность. Сама Безобразова внесла, как

мы видели, значительный творческий вклад в исследование истоков и путей развития этой традиции в древнейшие времена.

Статья «Об этике Плотина» впервые была издана брошюрой в Лейпциге в 1887 г.¹⁰³ Она же открывала первую книгу Безобразовой в России «Философские этюды».

По мнению Безобразовой, философия Плотина является преимущественно этической, «потому что задача ее — проповедь нравственности, и ради этой цели и представляется картина вселенной, чудовищной вселенной, на наш взгляд».¹⁰⁴

Исходя из собственного понимания этики как учения о нравственности, отличного от эвдемологии — учения о счастье, Безобразова выявляет подход Плотина к соотношению добродетели и счастья в его учении о «едином», которое «не есть все, потому что оно выше всего». А поскольку это «единое» не обладает деятельностью и самосознанием, пребывает само в себе, соединяя покой и движение, является источником и целью всего существующего, постольку, делает вывод Безобразова, «плотиновское "единое" ... выше прекрасного, потому что вечно-прекрасное, вечно-доброе само по себе и является добром для тех, которые им пользуются. Потому естественно, что начало это наслаждается высшею и совершеннейшею жизнью и блаженство всех других существ должно заключаться в приближении к нему».¹⁰⁵ Человек для приближения к единому должен углубиться в самого себя и предаться созерцанию как высшему наслаждению и экстазу, которое в конечном счете ведет к самозабвению и полному уничтожению личности.

Человеческая душа через добродетель стремится очиститься и подняться к мировой душе. Но само очищение необходимо ради счастья человека, следовательно, и добродетели человека в конечном счете ведут к счастью. Таким образом, «этика Плотина обосновывается эвдемологией, и в его системе эти две области не разграничены».¹⁰⁶

Безобразова останавливается на рассмотрении взглядов Плотина на счастье: счастливый человек должен обладать всем и ни в чем не нуждаться, его счастье не должно изменяться со временем, но земные блага для счастья не требуются, так же как самосознание и деятельность. Подобное счастье невозможно не на земле, оно обретается в самоуглублении и самосозерцании, при слиянии с «невыразимым единым». «И этому счастью-нирване подчиняется этика»,¹⁰⁷ — заключает Безобразова.

И хотя Плотин признавал несовершенство земного существования, он не был пессимистом, по мнению русского философа, ибо рассматривал вселенную и человеческую душу, пребывающих в мировой душе и принципиально способных созерцать «невывразимое» и непосредственно слиться с единым в вечном блаженстве.

Статья «Нравственность и этика» из того же сборника «Философские этюды» прямо посвящена изложению собственных взглядов Безобразовой на проблему об условности (или безусловности) нравственности. Рассматривая историческое становление нравственности как постепенный переход от природной борьбы за существование к формированию собственно человеческих взаимоотношений, Безобразова видит безусловность нравственности в совести. С развитием человеческого общества нравственные понятия становятся все более отвлеченными. «... Умственное образование без нравственного ничто, умный, но безнравственный человек только урод — это ведь пошлые истины в наше время»,¹⁰⁸ — с тревогой замечает она. Пытаясь осмыслить причины бездонной пропасти между теоретическим пониманием вкупе с номинальным признанием нравственных истин и реальным их воплощением в жизни, Безобразова оптимистически сравнивает начальный этап полуживотного состояния человека с его нынешним состоянием, «когда чувство вражды уступило место равнодушию к чужой жизни».¹⁰⁹ И в том, что теперь человек иногда способен преодолеть свой эгоизм и принять участие в постороннем человеке, она видит залог прихода такого времени, когда «равнодушие сменится любовью».

Безобразова считает, что «всякая реформа, ведущая нас по пути прогресса, является результатом роста нашего сознания и уменьшения в нас эгоизма».¹¹⁰ Отсюда — распространенные в то время идеи о возврате к природе и «опрощению» она считает абсолютно необоснованными, так как они противоречат идее прогресса, ведя не вперед, а назад, к давно изжитому. Стремление вперед может быть осуществлено только через стремление к идеалу, но не конкретно-материальному, отражающему преходящее и низменное, а к возвышенному, но в принципе реальному. Именно такие идеалы обосновываются этикой, залог их реальности в том, что сама нравственность представляет собой «истинные выработанные жизнью». Безобразова пишет: «Если всем и известно, что нельзя никого исправить, читая ему наставления, не надо забывать, что *известные слова* никогда не утратят своего

смысла: есть такие слова, в которых заключается иногда результат многих жизней». ¹¹¹ Для Безобразовой решающим моментом в современном учении о нравственности является отказ от эгоизма ради нравственного идеала, который сам по себе является целью.

Как мы уже отмечали, свое учение о нравственности Безобразова изложила в достаточно развернутой форме в статье из своей последней книги — «*Что такое чистая нравственность*». Здесь подчеркивается неразрывность связи философии и нравственности и специфика нравственной философии в русском духовном развитии. «Истина или добро составляют одно единое целое, — нет истины без добра и добра без истины. Особенно чуткие к вопросам нравственности русские создали слово "правда": в нем соединяется как истина, так и добро». ¹¹²

Основой «чистой» нравственности Безобразова считает идею справедливости, кроме того, она включает в нее идею или чувство правдивости (искренности) и чувство благородства и великодушия (конкретно — мужество и щедрость). Также в чистую нравственность входят человеколюбие и любовь к отечеству.

Безобразова фактически развивает представление древнегреческих мыслителей о справедливости как высшей добродетели, при этом подчеркивается, что справедливость — добродетель не христианская. «... В нее входят элементы, которым нет места в христианстве. Она прежде всего деятельна, даже воинственна, а христианские добродетели отличаются бездеятельностью и не допускают борьбы». ¹¹³ Таковы, например, христианские милосердие и миротворчество. Милосердие включает жалость или сострадание, что проявляется в материальной или нравственной помощи близким, миротворчество — нечасто появляющаяся возможность выступить арбитром в столкновениях конфликтующих сторон. Но в Евангелии и милостивым, и миротворцам обещана награда на том свете, о справедливости же как таковой ничего не говорится. Справедливый никогда не в состоянии разрешить своей задачи, считает Безобразова, потому что, стремясь к своей цели, он подвергается преследованиям как со стороны тех, кого он уличает в несправедливости, так и со стороны тех, кто от этой несправедливости страдает: борясь с сильными, справедливый человек восстанавливает их против себя и тех слабых, которых он защищает, а следовательно, обретает врагов и среди тех слабых, что смирились со своей участью. Это происходит

потому, что в основе справедливости лежит идея, а не чувство, на котором основано, скажем, милосердие. Уступать чувству жалости гораздо легче, чем отстаивать и осуществлять идею, что требует решительного поступка. С точки зрения Безобразовой, «иногда справедливость заключается в том, чтобы жертвовать человеком ради идеи, иногда ради человека. Идея справедливости есть идея чего-то незабываемого или ненарушимого. Когда попирается то, что я считаю незабываемым или нерушимым, то я не могу иначе, как стараться всеми силами его восстановить. Это восстановление идет обыкновенно в разрез с интересом какого-нибудь человека или многих людей».¹¹⁴ Поэтому справедливость «тяжела и неприятна», поскольку «не дает, а отнимает», а также неизбежно связана с трудной борьбой, т. е. нарушает уже установившееся положение вещей.

Борьба за справедливость часто связана с нарушением установленных законов, потому что никогда нельзя предугадать всех конкретных обстоятельств воплощения самой идеи справедливости в реальной жизни. Она стоит выше закона, который, в свою очередь, лишь обобщает известные обстоятельства восстановления справедливости и направлен на ее достижение в будущем. Но поскольку справедливость нарушается на каждом шагу, борьба за нее бесконечна. По мысли Безобразовой, основания у справедливости и милосердия совершенно различны. Милосердие исходит из сострадания и основано на личном чувстве. «В справедливости примиряются два начала — служение идее и человеку. Осуществить же этот идеал из идеалов можно лишь борьбой»,¹¹⁵ в которой личному чувству не должно быть места.

Она высказывает свое понимание борьбы как необходимого проявления жизни вообще и закономерного отрицания покоя, или мира: «... Покой, инертность, непротivление злу — то самое, что так удобно прятаться злу... В человеческой жизни или жизни вселенной нет мира, нет покоя, — она жизнь, лишь поскольку не омертвела и пока она движение. Только непонимание идеи вселенной может внушить мысль о покое».¹¹⁶

Своеобразное понимание о взаимосвязи и взаимопроникновении, нераздельности добра и зла отражается в безобразовском раскрытии понятий «правдивость» и «искренность». Правда о человеке оскорбляет, ибо выявляет в нем то зло, которое накопилось и так тщательно скрывалось. Правдивый человек, раскрывая дурное, свое и чужое, «совершает нечто потрясающее», «он

кажется хуже других, потому что не скрывает того, что обыкновенно принято тщательно скрывать». ¹¹⁷ Глубокое недоразумение человеческой жизни в том и состоит, что правдивость или искренность появляются в ореоле зла (как бестактность, неличность, грубость), их гонят и презирают, как всякое подлинное добро, они вынуждены скрываться и избегать рекламы. Так и чистая нравственность: «Ей страшно перестать быть тем, что она есть. Ей нужно не казаться, а быть, и обыкновенно одно исключает другое. она имеет бытие, а не призрачное, показное, кажущееся существование». ¹¹⁸

Благородство и великодушие, согласно Безобразовой, также являются антиподами столь привычных и распространенных подлости и малодушия, в форме уступок, подлаживания, приспособления, так называемой «практичности», или «умения жить». Благородство и великодушие воспринимаются всегда как проявления «дурацкой» чистой нравственности, потому что в обычной жизни они всегда смешны и непонятны.

Мудрость Безобразова не считает свойством чистой нравственности: «Преобладающим элементом в мудрости является не нравственный, а умственный, и в таком случае к чистой нравственности следовало бы отнести благоразумие, рассудительность и осторожность». ¹¹⁹ Благоразумие по отношению к разуму стоит на низшей ступени, рассудительность располагается еще ниже, поскольку она — уже свойство не разума, а рассудка. Чем ниже ступень, тем меньше элемент нравственности, и преобладает элемент умственного, в то время как все нравственное ценнее и выше умственного.

Если мудрость и включает нравственный элемент, то умственного в ней все-таки больше: «На первом плане в мудрости стоит разыскание истины, а не страдание во имя ее, как-то в чистой нравственности, не водворение на земле справедливости, не подавление зла, а поощрение добра, что и заставляет страдать». ¹²⁰

Мудрецы не страдают, их идеал — безмятежность, также благоразумный желает беспечального существования, благосостояния и безразличия к окружающим.

В основе же чистой нравственности лежит инстинктивное стремление к радостям и страданиям, а не к безмятежности и покою, она отрицает какой бы то ни было утилитаризм, и в эпоху технического прогресса нужно обратить особое внимание на прогресс нравственный, который тоже становится очевидным. «Чистой

нравственности нужны новые успехи, — те самые, которые одинаково показывает человечество, но медленно и незаметно. Всякий материальный успех у всех на глазах и составляет гордость прогресса; нравственный успех — это спорный вопрос, а не общепризнанный факт». ¹²¹ Оптимизм Безобразовой основан на том, что взгляд на историю развития общества позволяет говорить о нравственном совершенствовании общества (она отмечает изживание варварских форм каннибализма, жестоких обычаев, распространение не агрессивно-силовых, а политических способов решения спорных проблем и прочее). В настоящее время проблема дальнейшего нравственного прогресса напрямую зависит от развития образования и просвещения общества.

Одной из центральных проблем в этическом учении Безобразовой является проблема зла. В своей статье-лекции «*Что такое зло?*» она, ссылаясь на различных философов, рассматривает зло и как слабость и как недостаток, лишение чего-то, и как незнание о том, что такое добро. Каждому определению ею дается собственное обоснование. Так, зло как слабость — «потому что совершать его настолько же легко, насколько трудно поступать хорошо. Не много нужно, чтобы повредить, чтобы разрушить, а всегда трудно строить, будь-то даже что-нибудь маленькое». ¹²² Сила же человека (и всего человечества) заключается в том, что, в отличие от природы, он живет сознательной жизнью, не подчиняясь стихии, а вступая с ней в борьбу. Зло как слабость — это зачастую и отсутствие осознанности действий. Изначально же зло появляется как недостаток добра, — так тень появляется при разгорании света. Поэтому зло — это не иное начало, а отрицание всякого начала, не принцип, а беспринципность, не закон, а беззаконие.

Но главное зло — это пассивность, бездействие, равнодушие к несправедливости, и это ее понимание имеет остро социальный и гражданский смысл. Безобразова до глубины души возмущена толстовским «непротивлением злу насилием», потому что видит его реальные последствия в русской жизни. Она понимает, что «Л. Толстой, видя в непротивлении злу лишь глубокий смысл, смотрит на него глазами гения, которому чуждо все более мелкое, забывает его практическое значение ... ». ¹²³ Размышляя над толстовской притчей о человеке, который без всякого сопротивления отдает свою поддевку, Безобразова считает: безнравственны оба — и отнимающий и безропотно отдающий, и второй

особенно тем, что своим бездействием, своей пассивностью увеличивает зло.

Здесь ярко проявляется то обостренное чувство справедливости и отстаивание прав человеческой личности, которые присущи Безобразовой и так не укладываются в рамки христианского благочестия. «Когда перед нами сама жизнь с ее грубым насильем, с ее вечным торжеством того, кто берет, как-то радостно сжимается сердце всякий раз, что тот, у кого не могут не отнимать, опять надевает свою поддевку. Он получает только свое, она опять его, и все становится как-то легче жить не потому, что он не прожил без этой поддевки, но потому, что она его, и потому-то, может быть, ему особенно и дорога, и если он ее и подарит, то именно не тому, кто в состоянии взять сам».¹²⁴ Правда, по ее мнению, основной целью борьбы с тем, кто берет, является сознание им того факта, что брать чужого нельзя. Иначе говоря, она призывает не к рукопашному бою с несправедливостью, а скорее к «идеологической» борьбе за нравственное совершенствование человека, по неведению или из-за недостаточного развития творящего зло. При этом Безобразова не уточняет, какими средствами, как именно нужно осуществлять эту борьбу. Ее призывы носят несколько абстрактно-революционный характер: «В нашей русской жизни девизом не может служить "не противься злу", а "борись с ним, насколько есть у тебя сил" ... Борьба же возможна лишь там, где есть любовь к истине, когда огорчает торжество несправедливости, высшим оскорблением является то, что торжествует не добро, а зло».¹²⁵

В структуре философского и собственно этического мировоззрения Безобразовой проблема добра и зла неразрывно увязана со своеобразным пониманием аскетизма. Поэтому не случайно она поднимает вопрос об аскетизме в статье «Что такое зло?», а затем посвящает ему специальную статью — «Два слова об аскетизме».

По мнению Безобразовой, именно аскеты обнаружили то прочное и незыблемое, что человеку дает жить человеческой жизнью, а именно — нравственность. Но не желая брести по болотистой «тине жизни», они удалились в «дебри» и замкнулись в своем эгоизме. Она убеждена, что настоящий человек, следующий своему истинному призванию, делает добро другим, «кладет мостки по тине», не рассчитывая на благодарность и признание. «Любить людей — это любить тех, кто вас не понимает, а не тех, кто

венчает. Люди не венчают тех, кто кладет им мостки; они должны прежде выучиться ходить по мосткам, а когда выучатся, то нет уже того, кто их положил... Кто любит, не нуждается сам в любви: она для него роскошь. Смысл его жизни заключается в том, что он любит, и что нужно тогда еще!»¹²⁶

Отвергая аскетизм религиозный, отрицающий плотские радости, Безобразова отстаивает своеобразный нравственный аскетизм, который на скудном пайке одиночества стремится к высоким нравственным идеалам. Для нее аскетизм — это средство самоотверженного общественного служения.

Поскольку началом аскетизма является подчинение тела духу и сохранение самообладания духа, то тело должно быть унижено. Однако унижать тело, чтобы его побеждал дух, — это значит не верить в силу духа, и аскетизм, при видимом отрицании тела, уделяет ему слишком большое внимание, более того, при самоцельном унижении тела возможно забвение высших духовных стремлений. Самоистязание не может служить целью, убеждена Безобразова: «... когда я живу повышенной духовной жизнью, то часто не могу спать, причем вовсе не думаю о том, чтобы себя мучить, не считаю подвигом то, что не сплю, и благодаря этому ослабляется мое тело. Заслуга вовсе не в том, в чем полагают ее аскеты. Значение имеет лишь то, на что направлены мои мысли, плодотворна ли моя умственная работа, справедлив ли мой образ действия, а тот факт, сплю я или не сплю, не важен сам по себе».¹²⁷

Итак, аскетизм как намеренное самоограничение, даже самоистязание, чужд Безобразовой. Она убеждена в целостности человека, не расчлененности духа и тела, и в русле собственного идеализма изначально полагает наличие в каждой человеческой личности исконной тяги к добру, позитивной деятельности к справедливому общественному идеалу.

Для Безобразовой был важен актуальный момент переосмысления аскетизма не как теоретической инвективы, а как жизненно-практического учения, в определенной мере влияющего на достаточно массовые общественные движения. Посвящая вопросу об аскетизме не собственно научное исследование, а популярную лекцию, она отстаивала взгляды, идущие вразрез с широко распространившимися воззрениями толстовцев и вегетарианцев, а также выступала против того, что аскетизм необходим для плодотворной творческой работы.

Соглашаясь с Соловьевым, что аскетизм имеет нравственное значение только условно, а именно под условием соединения его с принципом альтруизма (поскольку может быть ложный аскетизм, преследующий безнравственные цели), Безобразова останавливается на понимании аскетизма как собственно эгоизма, который в принципе враждебен общественной деятельности и высшим нравственным идеалам. «Чем человек больше в состоянии забыть свое я, тем деятельность его выше. Перенести центр из я в жизнь, значит расстаться с аскетическим идеалом... Аскетизму недоступны все те чудеса, которые может совершить любовь. Она — сила, а не слабость, не отступление от жизни, а вдохновение ею. вера в людей и в их нравственность. Возводя в Бога самого человека, аскетизм отдалается от истины. Служение лучшему гложет в то самое время, когда мы ведем борьбу со своим телом. Дух бодр, только когда он деятелен, и направить его на то, что достойно такой деятельности, должно составлять цель нашей жизни.

Лучше аскетизм, чем угождение телу, но лучше аскетизма — любить людей». ¹²⁸

Таким образом, по сути исповедуя своеобразный аскетический идеал жизни, Безобразова сам аскетизм понимает односторонне, лишь как средство подавления тела и эгоизм. Тот же аскетизм, которому она следует в собственной судьбе и который ее привлекает в личности Соловьева, — это самоотверженное служение и жертвенная самоотдача научной и общественной деятельности, безграничная вера в прекрасные, но заведомо недостижимые нравственные идеалы.

ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКАЯ ТРАКТОВКА ЖЕНСКОГО ВОПРОСА

Статья *«Кант, Шопенгауэр и Гартман о женщинах»* впервые появилась в «Новостях» в 1889 г. О ней как о примечательной работе женщины-философа упоминал В. Соловьев в статье о М. В. Безобразовой из «Критико-биографического словаря» С. А. Венгерова, а также П. Ф. Каптерев, автор статьи о Безобразовой в Большой энциклопедии под редакцией С. Н. Южакова.

В своей статье Безобразова отмечает, что три столь различных философа — критикант Кант, пессимисты Шопенгауэр и Гартман — «судят о женщинах одинаково односторонне, в их

взглядах обнаруживается презрение к целой половине человечества». ¹²⁹ Правда, у Канта отрицательное отношение к женщинам только иногда проглядывает, но у остальных оно высказывается совершенно откровенно. Однако Безобразова не упрекает за это философов, так как для нее совершенно очевидно, что их взгляды вытекали из всего уклада жизни современной им Германии, где наиболее ценились «домашние добродетели» женщины.

Безобразова ставит перед собой задачу выявить теоретическую и практическую несостоятельность взглядов немецких философов. Исходную точку своего анализа она обозначает так: «... женские слабости — такие же неотъемлемые человеческие свойства, как и недостатки мужчин. Нельзя считать женщин хуже или лучше мужчин; невозможно утверждать, что у них более или менее ума, сердца или характера. Различие зависит от личностей, — индивидуальные особенности женщин так же разнообразны, как и свойства мужчин, и подвести их всех под одну мерку невозможно». ¹³⁰

Она убеждена, что выражать свое презрение к женщинам или мужчинам, вообще — любому человеку, — не дело философа. Философ как учитель жизни и выдающаяся личность должен быть выше половых предрассудков, как и других общепринятых стереотипов. Но будучи философом, человек должен выяснить причину появления таких общественных заблуждений, исходя из того, что «мужчины и женщины представляют собой два типа одинаково нормальных и исчерпывающих понятие о человеке». ¹³¹ При этом он неизбежно должен всмотреться в особенности полов, их действительно физиологическое и психологическое различие, но при этом важно выбрать такой единый критерий, чтобы одностороннее суждение в пользу одного из полов не превращало отличие другого пола в неисправимый недостаток.

Некоторая объективность взгляда Канта на женщин объясняется тем, что он приравнивает мужской и женский организмы к сложным машинам, следовательно, невольно уравнивает оба пола. Кант рассматривает, как с развитием цивилизации и ростом образованности общества, все большую роль в нем играет женщина. Но, отмечает Безобразова, отсюда Кант не делает очевидный вывод: что и положение ее от одного исторического этапа к другому улучшается. Более того, улучшение положения женщины является неотъемлемой принадлежностью прогресса общества, и на определенном этапе «такое изменение возможно только

ко при большом умственном и нравственном развитии женщины, для которого, в свою очередь, потребуется и более законченное образование». ¹³² При этом усилятся ее роль в семье и влияние на детей.

По мнению Безобразовой, «и Шопенгауэр, и Гартман оба не поняли действительных задач воспитания и образования; взгляды же их на женщину отрезают путь к ее дальнейшему развитию ... следовательно, отрицают будущность Германии». ¹³³

Статья «Из социальной этики Гаральда Гёфдинга» в этом же сборнике тематически примыкает к предыдущей статье. Безобразова разделяет мысль датского философа-идеалиста о том, что целью прогресса является очеловечивание и освобождение личности. Именно приближение к такой цели ведет к гуманизации и расцвету общества, что в первую очередь скажется на упрочении и совершенствовании семьи. В этом контексте так естественно звучат ее рассуждения о «гармонически и всесторонне развитых личностях», о социальной «клеточке» — семье, в которой отношения должны строиться на сочувствии, симпатии и взаимопомощи. Безобразова, судя по всему, не знакома с социалистической и марксистской литературой (по крайней мере, ни в ее книгах, ни в заметках и письмах нет ни одного упоминания ни об одном подобном произведении или авторе), так органично вписывает эти понятия в свою идеалистическую систему.

Излагая гёфдиновский идеал семейной жизни, Безобразова раскрывает свой собственный неосуществленный идеал, но при этом не занимает позиции исключительного отстаивания женских прав. Отмечая несправедливость в отношении женщины при современной моногамной форме брака, она обосновывает необходимость развития «свободной моногамии» как высшей формы брака, при которой осуществлялся бы обоюдный свободный выбор. Безобразова конкретно применяет императив Канта, когда в обществе «ни один из членов не служит средством для другого, а всякий является сам по себе целью». ¹³⁴ Она совершенно справедливо полагает, что в цивилизованном обществе право личности должно одержать верх над половым инстинктом и над желанием одного пола господствовать над другим.

Безобразова останавливается на тех социальных препонах, которые вынуждена преодолевать женщина на пути к своему раскрепощению: физическое и нравственное вырождение общества, материальная нужда, трудности в получении образования. Она

вскрывает и противоречие современной цивилизации: даже если по природе своей женщина может быть только женой и матерью и служить опорой моногамного брака, то что делать женщинам в современных странах, там, где мужчин количественно меньше? Конечно, выход не в полигамии, по ее мнению, а в пересмотре социальных ролей, перераспределении труда между мужчинами и женщинами ради общественной пользы. Безобразова также считает, что машинная цивилизация привела к физическому ослаблению и мужчин, и женщин.

Те недостатки женщин, о которых говорят философы, коренятся в обстоятельствах жизни женщин, изменяющихся очень медленно на протяжении веков. И если женщины до сих пор не создали ничего выдающегося, как мужчины, то лишь потому, что им был закрыт доступ во все сферы общественной деятельности. «После плодотворной деятельности С. В. Ковалевской, именно открытия нового закона небесной механики, — можно сказать, что для женского вопроса наступила новая эпоха».¹³⁵ Но не только знаменитые женщины заслуживают внимания. Роль женщины в обществе незаменима, хотя ее труд часто не замечается.

В
О

В
О

¹ *Безобразова М. В.* Краткий обзор существенных моментов истории философии. М.: тип. А. И. Снегиревой, 1894. С. 5.

² Там же. С. 4.

³ *Безобразова М. В.* Краткий обзор существенных моментов истории философии. С. 3.

⁴ Там же. С. 44.

⁵ Там же. С. 45.

⁶ *Безобразова М. В.* Исследования, лекции, мелочи. СПб.: тип. Родник. 1914. С. 34–35.

⁷ Там же. С. 25.

⁸ Там же. С. 26.

⁹ *Безобразова М. В.* Краткий обзор существенных моментов истории русской философии. С. 139.

¹⁰ *Безобразова М. В.* Публичные лекции. М.: тип. Е. Гербек, 1901. С. 6.

¹¹ *Безобразова М. В.* Исследования, лекции, мелочи. С. 191.

¹² Там же. С. 193.

¹³ Там же.

¹⁴ Там же. С. 192.

¹⁵ *Безобразова М. В.* Из одного альбома. СПб.: тип. Родник, 1912. С. 40.

¹⁶ *Безобразова М. В.* Философские этюды. М., 1892. С. 5.

¹⁷ Там же. С. 6.

- 18 Там же. С. 21.
- 19 Там же. С. 54.
- 20 Там же. С. 55.
- 21 *Безобразова М. В.* Исследования, лекции, мелочи. С. 61.
- 22 Там же.
- 23 Там же. С. 64.
- 24 Там же. С. 65.
- 25 *Безобразова М. В.* Публичные лекции. С. 37.
- 26 Там же. С. 38.
- 27 *Безобразова М. В.* Исследования, лекции, мелочи. С. 53.
- 28 Там же. С. 55.
- 29 *Безобразова М. В.* Исследования, лекции, мелочи. С. 1.
- 30 *Громов М. Н., Козлов Н. С.* Русская философская мысль X–XVII веков. М., 1990. С. 7.
- 31 *Прозоров Г. М.* "Диоптра" Филиппа Пустынника — "Душезрительное зеркало" // Русская и грузинская средневековые литературы / Отв. ред. Г. М. Прохоров. Л., 1979. С. 165.
- 32 *Безобразова М. В.* Исследования, лекции, мелочи. С. 192.
- 33 *Переписка М. Безобразовой с В. В. Розановым.* Письмо от 8 ноября б. г.
- 34 *Безобразова М. В.* Из одного альбома. С. 46.
- 35 *Безобразова М. В.* Краткий обзор существенных моментов истории философии. С. 48–49.
- 36 Там же. С. 49.
- 37 Там же. С. 59.
- 38 Там же. С. 73.
- 39 Там же. С. 76.
- 40 Там же. С. 79–80.
- 41 Там же. С. 72.
- 42 В данной работе будет рассмотрена статья М. Безобразовой о русских рукописях с так называемых Аристотелевых врат, или «Тайная Тайных».
- 43 Там же. С. 131.
- 44 Там же. С. 138.
- 45 Там же. С. 138–139.
- 46 Там же. С. 158.
- 47 Там же. С. 160.
- 48 Там же. С. 164.
- 49 Там же. С. 194.
- 50 Там же. С. 192.
- 51 Там же. С. 201.
- 52 Там же. С. 202.
- 53 Там же. С. 206.
- 54 Там же. С. 219.
- 55 Там же. С. 220.
- 56 Там же. С. 223.
- 57 Там же. С. 225.
- 58 *Безобразова М.* Исследования, лекции, мелочи. С. 35.
- 59 Там же. С. 35.
- 60 Там же. С. 37.
- 61 Там же. С. 46.

⁶² Там же. С. 87.

⁶³ *Besbrasoof M. Handschriftliche Materialien zur Geschichte der Philosophie in Russland.* — Inang. — Diss ... Leipzig; Fock, 1892. S. 34.

⁶⁴ Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии // Русская философия. Кн. 1. Свердловск, 1991. С. 264 (примечания).

Такое отношение к "Диоптре" у Г. Шпета объяснялось оценкой всей древнерусской духовной культуры в целом, которую он не случайно называл "невегласием". Шпет признавал философию только как "чистое знание", т. е. видел в ней точную науку, которая имеет дело с самой мыслью о действительности. И поскольку, по его мнению, "философия как чистое знание есть порождение античной языческой Европы" (Шпет Г. Г. Мудрость или разум? // Мысль и слово: Философский ежегодник. Т. 1 / Под ред. Г. Г. Шпета. М.: изд. Г. А. Лемана и С. И. Сахарова, 1917. С. 5/), и первым подлинным философом он называл Парменида, вполне естественно, что в древнерусской культуре он видел только предварительную эпоху развития настоящей русской философии, "в течение которой философия становится в знание" (Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии. С. 218.) При этом Шпет категорически исключал из философии нравственный элемент, как далеко выходящий из "строгих пределов науки", и относил его в сферу метафизики или "псевдофилософии", базирующейся на понимании бытия как природы, существующей сама по себе, опирающейся на чувственное восприятие, которое дает не истинное знание, а "мнение".

⁶⁵ Громов М. Н., Козлов Н. С. Русская философская мысль X—XVII веков. С. 148.

⁶⁶ Безобразова М. В. Заметка о Диоптре // Журнал министерства народного просвещения. 1893. №11.

⁶⁷ Там же. С. 37—38.

⁶⁸ Там же. С. 38.

⁶⁹ Там же. С. 43.

⁷⁰ Там же. С. 42.

⁷¹ Безобразова М. Творения Св. Дионисия Ареопажита // Богословский вестник. Сергиев Посад, 1898. №2. С. 196.

⁷² Там же.

⁷³ Там же. С. 197.

⁷⁴ Там же. С. 199.

⁷⁵ Там же. С. 200.

⁷⁶ Там же. С. 201.

⁷⁷ Там же. С. 203.

⁷⁸ Там же. С. 205.

⁷⁹ Безобразова М. В. Исследования, лекции, мелочи. С. 4.

⁸⁰ Там же.

⁸¹ Там же. С. 5.

⁸² Там же. С. 5—6.

⁸³ Там же. С. 11.

⁸⁴ Безобразова М. В. О "Великой науке" Раймонда Луллия в русских рукописях XVII в. // Журнал Министерства народного просвещения. 1896. Ч. 303. №2. С. 384.

⁸⁵ Там же.

⁸⁶ Там же.

- 87 Там же. С. 387.
88 Там же. С. 389.
89 Там же. С. 398.
90 Там же. С. 398-399.
91 Там же. С. 399.
92 *Безобразова М. В.* Исследования, лекции, мелочи. С. 15-16.
93 Там же. С. 16.
94 Там же. С. 17.
95 Там же. С. 18.
96 Там же. С. 20.
97 Там же. С. 22.
98 Там же.
99 См. одно из первых сообщений о нем: *Донгунов М. Н.* Биографические сведения о русских писателях XVIII века: *Г. Н. Теплов* // Русская старина. 1870. №8. С. 194-197.
100 *Безобразова М. В.* Исследования, лекции, мелочи. С. 110-111.
101 Там же. С. 113.
102 Там же. С. 143.
103 *Besobrasof M.* Ueber Plotin's Glückseligkeitslehre. Leipzig, Fock, 1887.
104 *Безобразова М. В.* Философские этюды. С. 7.
105 Там же. С. 14.
106 Там же. С. 16.
107 Там же. С. 19-20.
108 Там же. С. 55.
109 Там же.
110 Там же. С. 56.
111 Там же. С. 57.
112 *Безобразова М. В.* Исследования, лекции, мелочи. С. 66.
113 Там же. С. 67.
114 Там же.
115 Там же. С. 69.
116 Там же. С. 69-70.
117 Там же. С. 74.
118 Там же.
119 Там же. С. 75.
120 Там же. С. 76.
121 Там же. С. 77.
122 *Безобразова М. В.* Публичные лекции. С. 64.
123 Там же. С. 63.
124 Там же. С. 62.
125 Там же. С. 63-64.
126 Там же. С. 67.
127 Там же. С. 100.
128 Там же. С. 104-105.
129 *Безобразова М. В.* Философские этюды. С. 22.
130 Там же. С. 23-24.

¹³¹ Там же. С. 24.

¹³² Там же. С. 26.

¹³³ Там же. С. 40.

¹³⁴ Безобразова М. Из социальной этики ... // Безобразова М. Философские этюды. С. 44.

¹³⁵ Там же. С. 50.

© В. В. Кравченко, 1995

Кравченко Виктория Владимировна — докторант кафедры истории русской философии Российского государственного гуманитарного университета (г. Москва).

А. Э. ЖАБРЕВА

**ВОЯРСКИЙ И ДВОРЯНСКИЙ КОСТЮМ XVII ВЕКА
КАК ФЕНОМЕН РУССКОЙ КУЛЬТУРЫ**

Вокруг князя сидят други верные,
Вся дружина его богатырская.
И на каждом-то шалка бебряная,
По краям черным соболем браная;
На ногах семицветные лапотки,
А кафтан распашной, он камки дорогой;
Не камка дорога, узор хитер;
Словно по небу звезды разметаны.

*Данилевский Г. П. Вечер в тереме
царя Алексея Михайловича¹*

Во все времена и у всех народов костюм является зримым воплощением эстетических, религиозных и художественных взглядов общества, его традиций и обычаев, экономического и политического развития. Парадные же костюмы высшей знати, созданные руками искусных мастеров — ткачей, швей, вышивальщиц, кружевниц, ювелиров, являются произведениями декоративно-прикладного искусства и привлекают к себе особое внимание.

При изучении костюма XVII в. возникает ряд проблем, одна из которых — немногочисленность современных источников информации: подлинных одежд, портретов исторических деятелей, рукописных и печатных документов, содержащих изображения и текстовые описания употреблявшихся в то время нарядов. Если историки западноевропейского костюма располагают многочисленными произведениями изобразительного искусства, в первую очередь портретами, то при изучении русского костюма приходится ориентироваться на иные источники. Портреты русских царей и бояр, выполненные иностранными художниками немногочисленны. В их числе изображения Лжедмитрия, царя Федора Алексеевича, боярина А. А. Ордина-Нащокина, князя В. В. Голицина, стольников В. Б. Шереметева и В. Ф. Люткина. Уникальные портреты этих и других исторических лиц, гравюры из иностранных изданий XVII в. представлены в замечательном издании "Русский исторический костюм для сцены".²

Миниатюры и заглавные буквы старинных рукописей, в том числе летописей, которые наряду с традиционно-условными одеждами отражают и современные той эпохе наряды, служат бесценным источником. Особое значение имеют две рукописи XVII в., содержащие иллюстрации и описания к ним. Это "Книга об избрании на царство Михаила Федоровича Романова", составленная боярином А. С. Матвеевым для Алексея Михайловича, и "Описание (в лицах) торжества, происходившего в 1626 году февраля 5-го при бракосочетании Государя Царя и Великого Князя Михаила Федоровича с Государыней Царицей Евдокией Лукьяновной из рода Стрешневых". Описи домашнего имущества, составлявшиеся при передаче наследства, получении даров или при кражах, торговые грамоты, таможенные инструкции и другие юридические исторические документы являются еще одним источником наших знаний о старинных русских одеждах.

Немецкий путешественник Адам Олеарий,³ секретарь голштинского посольства в Москве в 1634 и 1636–39 г., и барон Августин Мейерберг,⁴ посол императора Леопольда I в Московии в 1661–62 г., оставили подробные описания своих путешествий и наблюдений, зарисовки бытовых сцен, обрядов и костюмов. Их записки также являются важнейшим материалом для воссоздания костюмов XVII в.

Царские указы по одежде 1675 и 1680 г.⁵ содержат исключительно важные сведения о порядке употребления разного рода платьев и говорят о значении, которое придавалось костюму.

В XVIII–XIX вв. интерес к истории Отечества вызвал к жизни такие фундаментальные иллюстративные издания, как "Древности Российского государства",⁶ "Материалы по истории русских одежд и обстановки жизни народной",⁷ "Описание старинных русских утварей..."⁸ и др.

Интерес к русской старине особенно возрос в конце XIX–XX вв.; появились исследования, посвященные изучению как русских одежд отдельных периодов, так и отдельных элементов наряда: обуви, головных уборов и пр. Среди них, помимо вышеуказанных, такие издания XIX в., как "Домашний быт русского народа в XVI и XVII столетиях" И. Е. Забелина⁹ и "Очерк домашней жизни и нравов великорусского народа в XVI и XVII столетиях" Н. И. Костомарова,¹⁰ включающие отдельные главы по костюму. Описания одежды XVII в. нашли отражение и в некоторых публикациях нашего столетия: "Русский исторический костюм

для сцены" Н. Гиляровской, исследования М. Г. Рабиновича,¹¹ И. С. Вахроса,¹² Э. П. Чернухи¹³ и др.¹⁴

Особую проблему составляет терминология видов одежд и их деталей. Нередки случаи, когда в трудах разных авторов одни и те же платья с одних и тех же изображений называются по-разному.

Поэтому установление соответствия между тем или иным видом одежды и ее названием — процесс чрезвычайно сложный и имеет свою историю. В описях имущества приводились, как правило, названия одежд без их описания или же краткие отличительные особенности конкретной вещи, как-то: цвет и характер ткани, отделки и т. д., например: "щупка женская холодная атлас красный круживо кованное золотное", "летник дорогильный с вошвами", "однорядка багрова", "каптур соболий". Подобные упоминания не всегда можно соотнести с сохранившимися подлинными предметами. Кроме того, существовавшие некогда названия видоизменялись, переносились на новые, аналогичные по своим функциям платья. Многие термины образовывались от сходных иноземных, переименовывались на русский лад. Многие историки XIX в., описывая допетровские одежды, говорили, как правило, о "верхнем", "нижнем", "нарядном платье". А в современной литературе очевидна тенденция к точному обозначению конкретных предметов и деталей костюма.

В настоящее время накоплен литературный материал, позволяющий с большей или меньшей степенью точности проследить эволюцию костюма русской знати в XVII в., в эпоху его наивысшего расцвета, которая предшествовала реформам петровского времени.

В одеждах XVII в., по сравнению с предыдущими столетиями, произошли изменения: они немного укоротились, дополнились такими новыми деталями, как откидные рукава, большие отложные и стоячие воротники, высокие каблуки и головные уборы. Покрой костюма, впрочем, во многом сохранил черты предыдущего столетия и менялся медленно и постепенно. Основу мужского боярского гардероба составляли те же кафтаны, охабни, шубы, но к середине века их разнообразие увеличилось, а изменения стали более очевидными.

Говоря о русском костюме XVII в. нельзя не привести длинную цитату из записок вышеупомянутого Адама Олеария: "Одежда

мужчин Русских почти похожа на Греческую: они носят рубашки широкие, но короткие, едва достигающие до сидения, и без отложного ворота около шеи; на спине, вниз от плечей, подшивается подкладка, в виде треугольника, вышитого красным шелком, у некоторых под мышками, и снизу по обеим сторонам, вшивают довольно красиво ластовицы из красной тафты. У богатых ворот рубашки шириною в дюйм, разрез наперед и рукава вышиты разноцветными шелками, иногда же золотом и жемчугом, и в таком случае рукава эти выпускают из-под рукавов кафтана, в том месте, где воротник рубашки сходится, пришиваются две жемчужные, серебряные или золотые, застежки. Штаны, или порты, носят они вверху широкие, собранные на тесьме, на которой они распускают их шире или стягивают уже, смотря по надобности. Поверх рубашки они носят узкие кафтаны, похожие на наши фуфайки, только длинные до колен и с длинными же рукавами, стянутыми у кисти и собранными в несколько складок; сзади, у шеи, на кафтане делаются воротники, длиною и шириною в 1/4 локтя, снизу подбитые бархатом, а у знатных парчею, и воротники эти выпускаются из-под верхних кафтанов и твердо стоят под затылком. Одежду эту они называют кафтаном (Kaftan). Сверх этого кафтана некоторые надевают еще другую, длинный до икр, называемый у них ферязью (Feres). Оба эти нижние кафтаны шьются из полуситца, киндяка, тафты, камки, или атласа, смотря по достатку. Ферязи подбиваются ватой. Сверх ферязи надевается еще более длинный кафтан, достигающий до пят; этот кафтан надевают они сверх первых двух только тогда, когда выходят со двора. Такие верхние кафтаны шьются вообще из голубо-фиолетового, темно-коричневого или темно-зеленого сукна, а также из пестрого атласа, или парчи.

Все последнего рода, т. е. парчевые кафтаны, хранятся обыкновенно в Великокняжеских кладовых и ссужаются только сановникам и почетным Боярам, которые наряжаются для присутствия при торжественных представлениях.

У верхних кафтанов назади, на плечах, делается широкий воротник; спереди и по бокам разрезы, обшитые золотом, а иногда и жемчугом унизанным, снурком, на котором висят длинные кисти. Рукава в этих кафтанах такой же почти длины, как и самые кафтаны, но чрезвычайно узки; надевая их, рукава эти собираются на руки во множество складок, так что едва возможно бывает высунуть из них руки наружу: иногда в ходьбе рукава эти

распускаются с руки во всю длину, так, что они висят гораздо длиннее рук ...¹⁵

Упомянутым Олеарием узким кафтаном, был зипун, который шился до колен коротким и считался у бояр нижней одеждой, надевавшейся на сорочку. Зипун застегивался на прорезные петли — изобретение XVII в.

Кафтан был верхней домашней одеждой. Выходя на улицу бояре поверх него надевали ферязи, охабни или шубы. Лишь молодые щеголи выходили из дому в кафтанах отдельных фасонов. А фасоны кафтанов были разнообразны: богатые, домашний, с воротником-козырем, турецкий, выходной, парадный, шелковый, терлик, чуга и некоторые другие. Они различались покроем, отделкой, назначением. Особо выделялись форменные кафтаны сокольничьих, рынд, стрельцов, ухабничих, жильцов. Описания этих одежд, данные в "Древностях Российского государства" и в "Описаниях старинных русских утварей, одежд ...", стали хрестоматийными и присутствуют практически во всех последующих изданиях.

Что касается упомянутой Олеарием ферязи, то, хотя она и встречается во многих источниках, но относительно того, какие одежды обозначало это слово, единого мнения нет. Предполагается, что это была свободная верхняя одежда с длинными, суживающимися к запястью рукавами, распашная, застегивавшаяся на три-девять пуговиц или завязок, украшенная длинными нашивными петлицами. Она могла быть и теплой, и холодной, на меховой подкладке и без нее, могла быть и вовсе без рукавов. Ферязь надевали и на кафтан, и под него, и в накидку. Она не имела воротника, ни отложного, ни стоячего, шилась из разных материй, в зависимости от ее назначения. Нарядные ферязи украшались круживом.¹⁶ Существует мнение, что "турецкое слово "ферязь" (ферадже, фередже), обозначавшее у турок мужское и женское длинное платье с широкими рукавами, служило названием для нескольких одежд, различавшихся по крою и функциям".¹⁷

19 декабря 1680 г. царь Федор Алексеевич, старший брат Петра I, издал "Расписание, в каком платье разные чины должны появляться в праздничные и торжественные дни при Государевом выходе".¹⁸ В нем указывалось, что общим для всех парадным одеянием, по существу официальным форменным платьем, служила ферезея, разновидность ферязи, сходная по крою с опашнем. Такая выходная ферезея кроилась свободнее обычных одежд,

шила из дорогих тканей, украшалась серебряным круживом, большими декоративными петлицами, кистями, шитьем.

Однорядка, опашень, ферезея считаются разновидностями фези, которая была любимой одеждой царя Алексея Михайловича, надевавшего ее и на торжественные выходы, и в домашней обстановке, и в качестве ездового платья поверх чуги. Данилевский в рассказе "Вечер в тереме царя Алексея Михайловича" так описывает государя московского: "Почти пятидесятилетний царь Алексей был дороден, с проседью, но свеж. Наряд его ослеплял обилием золота и драгоценных камней... На голове его была золотая шапочка, с лисьим мехом, утыканная жемчугом и изумрудами. На нем был шелковый зеленого цвета опашень; на груди — наперсный, усыпанный алмазами крест. А возле, по бокам царя, неотлучно стояли два рында, с нежными, отроческими лицами, в белых серебристых одеждах до земли. Один держал царский посох, из черного индийского дерева, а другой — царское полотенце".

Опашень, упомянутый в этом отрывке, был летним верхним распашным, довольно широким платьем, кроился прямым с клинышками-вставками по бокам. К вороту пристегивали воротничкожерелье из парчи. Рукава свисали до подола. По краям и подола опашень украшался круживом. Застегивался он на большие пуговицы, которых насчитывалось от пяти до пятнадцати, и употреблялся как в мужском, так и в женском гардеробе.

В научных исследованиях не принято опираться на художественные произведения, в которых исторические факты тесно переплетаются с авторским вымыслом. Исторические романы и повести, былины и песни воссоздают живую картину той или иной эпохи, дополнить же их достоверными сведениями может лишь скрупулезное исследование первоисточников. Замечательный русский писатель Данилевский в приведенном выше отрывке допускает неточность, описывая костюм царских телохранителей — рынд. Такие длинные, до земли, платья, рынды носили в XVI в. В последний раз изображения подобных длиннополых одежд встречаются в шествии по поводу обручения Дмитрия Самозванца с Мариной Мнишек на картине, хранящейся в Государственном Историческом музее (Москва). Рисунки и описание этой картины помещены в "Материалах по истории русских одежд".¹⁹ Среди участников торжества, одетых в нарядные русские и польские платья, изображены и четыре рында в одинако-

вых белых одеждах, таких длинных, что из-под них видны лишь носки сапог. Платья телохранителей украшены большими отложными белыми воротниками, откидными, свисающими до полу рукавами, декоративными петлицами (видно по 12 петлиц) и разрезами по бокам. Белые шапки рынд имеют форму высокого скругленного колпака и опушены мехом. Телохранители изображены степенными, важными, с окладистыми бородами.

Одежда и внешний вид рынд изменились при царе Михаиле Федоровиче. На эту должность стали определять юношей — боярских детей. Их платья стали короче, уже и утратили откидные рукава. По крою эти одежды были сходны с терликом, но дополнялись опушкой из белого меха по полам и подолу. Шапка стала делаться горлатной, из рысьего белого меха. Дополняли костюм царских телохранителей белые сапоги и золотые цепи, крестообразно перекинутые через плечи.

Высокие горлатные шапки были одним из признаков нового века. Их носили и бояре, и боярышни. Сохранился, например, портрет боярина Афанасия Лаврентьевича Ордин-Нащокина работы неизвестного иностранного художника, где боярин изображен в высокой горлатной шапке, шубе и кафтане с воротником-козырем. Горлатные шапки "выросли", вероятно, из тех объемных головных уборов, носившихся в конце XVI в. и шившихся ворсом кверху, которые можно увидеть в зарисовках англичанина Флетчера, посетившего Московию во времена Федора Иоанновича.

Горлатную шапку носили обыкновенно поверх маленькой шапочки тафьи восточного происхождения, расшитой шелком, золотом, жемчугом, драгоценными камнями. В тафьях ходили бояре дома, но со времен Ивана Грозного, который не снимал ее и в церкви, некоторые бояре появлялись в тафьях и на государевых выходах. У Олеария относительно русских головных уборов сообщается: "Русские все носят на головах шапки, Князья и Бояре, или Государственные Советники (Царские Думные), когда выходят на торжественные собрания, из черной лисицы, или соболя, вышиною с локоть (3/4 аршина); в другое же время — бархатные, наподобие наших, шапки, подбитые черной лисицей, или соболем, с небольшою опушкою из того же меха, и по обеим сторонам обшитые золотым или жемчужным снуром".²⁰

Мужские и женские головные уборы в XVII в. отличались разнообразием. Как и в предыдущие столетия излюбленной остава-

лась шапка с полукруглой тульей, отороченной мехом. Носились также колпаки — шапки с высокой и заостренной тульей, с отверстиями и без них. Спереди отвороты разрезались и украшались запоной, дорогим камнем или металлическим подобием пера.

Высокая шапка с плоскою тульей, слегка сужавшейся кверху, называлась мурмолкой. Она шилась из бархата и парчи, обрамлялась мехом. Мурмолки носили в основном молодые щеголи. Они также употреблялись боярами за границей вместо горлатных шапок, вызывавших смех иностранцев. В такой мурмолке изображен московский посол в Испании, Франции и Англии стольник Петр Иванович Потемкин на известной английской гравюре с портрета Кнеллера, который хранится в Оружейной палате. Под поясным портретом в небольшом медальоне помещено изображение посла в полный рост, которое было воспроизведено в "Древностях Российского государства" и у Н. Гиляровской, попадало во многие издания, посвященные истории русского костюма. Историки расходятся во мнениях относительно того, как следует называть одежды и головной убор П. И. Потемкина. В. Прохоров так описывает его живописный наряд: "Нижний кафтан из персидской материи с цветами, малиновый пояс с золотою пряжкой, к которому привязан длинный кинжал, в роде ножа: соболя шуба его, с откидными рукавами, покрыта золотой парчей, у застежек широкие узоры из жемчуга и дорогих камней. Шапка — столбунцом опущена соболем, верх из желтой материи украшен дорогими камнями и жемчугом, на шапке украшение в роде пера также из жемчуга".²¹ М. Г. Рабинович иначе характеризует платье стольника: "Типичен портрет русского посла во Франции, стольника П. И. Потемкина. Потемкин изображен в мурмолке с бриллиантовым аграфом, в опущенной мехом ферезее, из-под которой виден еще другой кафтан, подпоясанный широким матерчатым кушаком".²² Но беда в том, что это одеяние не типично для русских, как и сам портрет, выполненный английским живописцем. Аналогов этому изображению пока не встречено ни среди зарисовок иностранцев, ни в иных источниках. Поэтому это красивое изображение московского посла переходит из книги в книгу, а его верхняя одежда называется либо ферезеей, либо шубой, либо шубой-плащом.

В приведенном выше описании Олеария мельком упомянут был обычай для большей торжественности процессий, заседаний, приемов послов и других праздников выдавать одежды из

царской казны. Платья выдавались боярам, которые не могли сами сделать себе дорогие парадные кафтаны, шубы и ферезеи, а также служилым людям. Об этом находим свидетельство у того же Олеария, рассказывающего о приеме голштинских послов: "В 9 часов Приставы пришли снова в своих обыкновенных платьях; новые же кафтаны и высокие шапки, взятые ими из Велико-княжеской кладовой, несли за ними их слуги; Приставы переоделись в эти Великокняжеские платья в передней комнате Послов и таким образом тут же при нас разубрались как нельзя лучше."²³

Что касается женского аристократического костюма XVII в., то сведений о нем значительно меньше, чем о мужском. Это связано с тем, что женская личность не имела никакого общественного значения, ее свобода ограничивалась домашним, семейным кругом. Даже царицын терем был доступен лишь самым близким ей людям: родственникам и доверенным лицам двора. Старинные обычаи запрещали царице появляться перед послами. Поэтому изображали цариц, так же как и русских женщин вообще, чрезвычайно мало. Среди них позднейший портрет Ксении Ивановны Романовой, матери царя Михаила Федоровича, портрет жены царя Алексея Михайловича и некоторые другие.

Одежды русской женщины, в том числе боярских жен и дочерей, самым подробнейшим образом описаны в главе "Царицыны наряды, уборы и одежда" замечательного труда И. Е. Забелина "Домашний быт русских цариц в XVI и XVII столетиях",²⁴ который является второй частью его уже названного сочинения "Домашний быт русского народа в XVI и XVII столетиях". Пожалуй, это единственный труд, с такой точностью и со всеми подробностями описывающий внешний вид, крой, названия, украшения и способы ношения разных одежд, обуви, головных уборов.

В гардероб русской женщины высшего сословия XVII в., будь то царица, боярыня или боярышня, входили следующие предметы: сорочка белая и сорочка красная (т. е. нижняя и верхняя), летник, телогрея, шубка накладная, опашень, шубы, стоячий воротник-ожерелье и отложной воротник-оплечье, запястья, различные головные уборы, чулки, обувь, украшения. Олеарий так описывает женские наряды: "Женское платье похоже на мужское, только верхнее у них шире несколько, а шьется из того же сукна; богатые женщины обшивают свои платья спереди, сверху до низу, позументами и другими золотыми тесьмами, некоторые

окаймляют их шнурами и кистями, остальные, наконец, разукрашивают их большими серебряными и свинцовыми пуговицами. На верху у плечей рукава в платьях имеют отверстия, в которые можно было бы просовывать руки, и в таком случае самые рукава остаются висящими . . . Рукава в женских рубашках делаются в 6, 8 и 10 локтей, а если рубашки шьются из чистого полуситца, то и длинные, но узкие и собираемые на руки во множество складок. На головах женщины носят развалистые, широкие шапки парчевые, атласные или камчатые и обшитые золотой каймой, некоторые же разукрашивают их золотом и жемчугом с опушкою из бобрового меха, волос которого опускает и закрывает у них более половины лба. Взрослые девицы носят большие лисьи шапки”²⁵

Пожалуй, самой необычной, живописной женской верхней накладной одеждой был летник, характерная особенность которого — длинные и широкие воронкообразные рукава, называвшиеся накапками. Нижняя часть рукавов сзади не сшивалась примерно до половины и украшалась вошвами, которые кроились более широкими по центру и округлялись к краям. Такой фасон рукавов летника требовал от женщины держать руки поднятыми и прижатыми к груди, чтобы показать шитье наилучшим образом и соблюсти правила хорошего тона, которые требовали от нее кротости и скромности. Летник был нарядной одеждой и шился из дорогих красивых материй, подбивался легкой тафтой. Он надевался поверх сорочки или сарафана. Разновидностью летника была распашница, которая отличалась от него тем, что имела по переду разрез сверху до низу и застегивалась у горла. Теплый зимний летник, подбитый мехом, назывался кортелем, или торлопом.

Если летник упоминается уже в конце XVI в., то появление вошв относится к XVII. Вошвы принадлежали к самым богатым украшениям женского наряда, как воротники и оплечья. Их подшивали твердой подкладкой, подклеивали рыбьим клеем, чтобы они не мялись и стояли как лубок. В описях ценных нарядов вошвы составляли самые драгоценные части.²⁶

Накладная, или столовая, шубка, в XV—XVI в. называвшаяся просто шубой, — вовсе не шуба в нынешнем понимании этого слова. Это была верхняя одежда, длиной до пят, с небольшим разрезом на груди, который застегивался на пуговицу с петлей. На изображениях этот разрез бывает прикрыт меховым ворот-

ником или оплечьем и, поэтому, не виден. Рукава разрезались в пройме и откидывались назад, свисая до полу. Шубка шилась из плотных тяжелых тканей: бархатов, атласов, алтабасов, парчи. Нарядные шубки подкладывались тафтой. На свадьбах свахи и боярыни должны были надевать одновременно и летник и шубку, а невеста надевала желтый летник и красную шубку. Изображения летников, шубок, телогрей, распашниц, приведены в "Альбоме Мейерберга",²⁷ описаны В. Прохоровым, И. Е. Забелиным, Н. Гиляровской. Шубку, надетую поверх летника и украшенную меховым ожерельем встречаем и на иконе Симона Ушакова "Владимирская Богоматерь, или Насаждение древа государства Российского" (1668 г.)

Красота старинных одежд проникла и в роман А. Н. Толстого "Петр Первый", в описание подготовки Евдокии Лопухиной к свадьбе. Несмотря на то, что согласно авторитетным историкам царскую невесту в XVII в. одевали несколько иначе, художественное слово писателя оживляет для читателя ушедшие в вечность времена: "Сенные девки, вымытые в бане, в казенных венцах и телогреях, пели, не смолкая. Под их песни боярыни и подружки накладывали на невесту — легкую сорочку и чулки, красного шелка длинную рубаху с жемчужными запястьями, китайского шелка летник с просторными до полу, рукавами, чудно вышитыми травами и зверями, на шею убранный алмазами, бровное, во все плечи, ожерелье, им так стянули горло, — Евдокия едва не обмерла. Поверх летника — широкий опашень клюквенного сукна со ста двадцатью финифтяными пуговицами, еще поверх — подволоку, сребротканную, на легком меху мантию, тяжело шитую жемчугом. Пальцы унизали перстнями, уши оттянули звенящими серьгами. Волосы причесали так туго, что невеста не могла моргнуть глазами, косу переплели множеством лент, на голову воздели высокий, в виде города венец".²⁸

В последней четверти XVII в. в Россию все больше стали проникать западные влияния. Начиная с царствования Михаила Федоровича отдельные бояре, например, Никита Иванович Романов, проявляли интерес к "немецким" обычаям и нарядам. В гардеробе молодого Алексея Михайловича, а затем и его сыновей, были польские, венгерские, немецкие платья. Отличным от прочих русских цельнокроенных одежд был костюм сокольничего, который делали отрезным по талии.

Увлечение бояр и дворян западными нарядами вышло за пре-

дела ограничений, допустимых традицией. И в 1675 г. был издан указ, в котором стольникам, стряпчим, дворянам московским и жильцам повелено было, "чтоб они иноземских, немецких и иных извычаев не перенимали, волосов у себя на голове не постригали, також, и платья кафтанов и шапок с иноземским образцом не носили и людям своим потомуж носить не велели, а буде кто вперед учнет волосы постригать и платья носить с иноземного образца, или такоеж платье объявится на людях их, и тем от великого государя быть в опале, и из высших чинов написаны будут в нижние чины."²⁹ Этот указ был попыткой удержать уходящую в прошлое старину, которая нашла одно из своих воплощений в традиционном платье.

Старина не раз привлекала внимание последующих поколений. Живописность и своеобразие русских боярских одеяний представлены в трудах отечественных и зарубежных историков, многочисленных широкоизвестных исторических романах и повестях, в живописи знаменитых художников: И. Е. Репин ("Царевна Софья", "Приезд царевичей Петра и Ивана на Семеновский потешный двор", "Выбор царской невесты"), В. И. Суриков ("Боярыня Морозова"), А. М. Васнецов ("Красная площадь второй половины XVII в."), В. М. Васнецов ("Ковер-самолет", "Царевна-лягушка") и др. Мотивы боярских одежд будят фантазию палехских мастеров и художников-иллюстраторов русских народных сказок. Без воспроизведения исторических костюмов немислимы постановки опер М. П. Мусоргского "Борис Годунов" и "Хованщина".

Увлечение русской стариной при дворе Александра III и Николая II проявилось введением в парадные придворные туалеты дам элементов боярского одеяния: откидных рукавов, пуговиц, головных уборов в виде кокошников. С особой силой проявилось это увлечение в костюмированных балах 1903 г., которые состоялись в Зимнем дворце. В этих балах приняли участие представители видных семейств России, наряженные в платья времен Алексея Михайловича. Некоторые костюмы были подлинными, часть — новоделами. По материалам этих балов был издан "Альбом портретов их Императорских Величеств и Особ Царствующего Дома в древне-русских одеяниях XVII-го века".³⁰ В настоящее время читатели располагают и симпатичным миниатюрным изданием, воспроизводящим участников костюмированных балов и их прекрасные наряды.³¹

Красота тканей, многообразие одежд, декоративность их отделки и украшений, искусство серебряного и золотого шитья, переливы драгоценных камней и ювелирных изделий создали живописный сказочно-притягательный образ той далекой эпохи в истории нашей Родины, которая зовется семнадцатым веком.

¹ Данилевский Г. П. Соч.: В 2 т. Т. 1. СПб., 1884. С. 19.

² Гиляровская Н. Русский исторический костюм для сцены: Киевская и Московская Русь. М.: JL., 1945.

³ Олсари́й А. Собственно о Русских, относительно их внешнего вида и одежды // Подробное описание путешествия голштинского посольства в Московию и Персию в 1633, 1636 и 1639 годах, составленное секретарем посольства Адамом Олсарием / Пер. П. Барсова. М.: О-во истории и древностей росс. при Моск. ун-те, 1870. С. 158–164.

⁴ Мейерберг А. Путешествие в Московию барона Августина Мейерберга, члена Придворного совета и Горация Вильгельма Кальвуччи, кавалера члена Правительственного совета нижней Австрии, послос августейшего римского императора Леопольда к царю и великому князю Алексею Михайловичу в 1661 году, описанное самим бароном Мейербергом / Пер. А. Н. Шемакина. М.: О-во истории и древностей росс. при Моск. ун-те, 1874.

⁵ Полное собрание законов Российской Империи. Т. 1, №607; Т. 2, №850.

⁶ Древности Российского государства, изданные по высочайшему повелению. Отделения 1–4. М.: Тип. Семена, 1849–1853.

⁷ Прохоров В. Материалы по истории русских одежд и обстановки жизни народной. Вып. 1–7. СПб., 1871–1884.

⁸ Савваитов П. Описание старинных русских утварей, одежд, ратных доспехов и конского прибора, в азбучном порядке расположенное. СПб.: Тип. Импер. Акад. наук, 1896.

⁹ Забелин И. Е. Домашний быт русского народа в XVI и XVII столетиях. Ч. 1–2. М., 1895.

¹⁰ Костомаров Н. И. Очерк домашней жизни и нравов великорусского народа в XVI и XVII столетиях. СПб., 1860.

¹¹ Рабинович М. Г. Городской костюм // Очерки материальной культуры русского феодального города. М., 1988. С. 125–212.

¹² Вахрос И. С. Наименования обуви в русском языке: 1. Древнейшие наименования, допетровской эпохи. Хельсинки, 1959.

¹³ Чернута Э. П. Светская одежда XVI—начала XX века // Оружейная палата. М., 1988. С. 327–342.

¹⁴ См.: Русский костюм: Библиогр. указ. // Кунсткамера: Этногр. тетради. 1993. Вып. 2–3. С. 429–456.

¹⁵ Олсари́й А. Указ. соч. С. 160–162.

¹⁶ В отличие от нитяного кружева металлическое круживо принято писать через букву "и".

¹⁷ Рабинович М. Г. Указ. изд. С. 149.

¹⁸ Полное собрание законов Российской Империи. Т. 2, №850.

¹⁹ Данилевский Г. П. Указ. соч. С. 15.

- ²⁰ Прохоров В. Указ. соч. Вып. 7. С. 5–8.
- ²¹ Олсарий А. Указ. соч. С. 162.
- ²² Прохоров В. Указ. соч. Вып. 7. С. 48.
- ²³ Древняя одежда народов Восточной Европы. М., 1986. С. 102.
- ²⁴ Прохоров В. Указ. соч. Вып. 7. С. 8–9.
- ²⁵ Забелин И. Е. Домашний быт русских царей в XVI и XVII столетиях // М., 1895. — То же. Новосибирск, 1992.
- ²⁶ Олсарий А. Указ. соч. С. 162–163.
- ²⁷ Прохоров В. Указ. соч. Вып. 7. С. 22.
- ²⁸ Адельунг Ф. П. Альбом Мейерберга: Виды и бытовые картины России XVII века. СПб.: Тип. А. С. Суворина, 1903.
- ²⁹ Толстой А. Н. Собр. соч.: В 10 т. Т. 7. М., 1959. С. 131.
- ³⁰ Полное собрание законов Российской Империи. Т. 1. №607.
- ³¹ Альбом портретов их Императорских Величеств и Особ Царствующего Дома в древне-русских одеяниях XVII века. Б. м., б. г. Премия журнала "Родная Речь" за 1908 г.
- ³² Бальное платье российской знати. М., 1991. (Миниатюрный альбом "Полиграфии".)

© А. Э. Жабрева, 1995

Жабрева Анна Эрнестовна родилась в 1962 г. в Ленинграде. В 1983 г. окончила библиотечный факультет Ленинградского Государственного института им. Н. К. Крупской. Ведущий библиотекарь Справочно-библиографического отдела Библиотеки РАН. Круг интересов — история костюма.

ПЕТЕРБУРГ НИКОЛАЯ НИКОЛАЕВИЧА СТРАХОВА

В одном из своих писем Николай Николаевич Страхов (1828 — 1896) признался Л. Н. Толстому в том, что его биография не имела "ничего важного" и вызывает в нем "чувство *отвращения*", а для других "скорее вредна, чем полезна". Странное признание человека, среди знакомых которого были А. Н. Майков, Ф. М. Достоевский, А. А. Григорьев, Н. Я. Данилевский, Толстой, В. С. Соловьев, В. В. Розанов . . .

Осенью 1844 г. молодой Николай Страхов после окончания философского отделения Костромской духовной семинарии не стал поступать в Петербургскую духовную академию, а записался вольнослушателем камерального разряда (отделения) — учебного подразделения Императорского Петербургского университета (возник в 1843 г. и имел права факультета). Учащиеся разряда (отделения) готовились к ведению хозяйственной и административной деятельности, управлению государственным имуществом, и должны были прослушать различные курсы лекций, входивших в состав учебных программ таких факультетов университета, как юридический, историко-филологический, физико-математический. Близость разряда (отделения) к физико-математическому факультету, по-видимому, помогла Страхову перейти (после сдачи экзаменов) на его математическое отделение и стать действительным студентом университета, с правами и обязанностями, предусмотренными уставом 1835 г.

Творец устава — министр народного просвещения граф С. С. Уваров еще в 1833 г. определил задачу отечественных университетов в следующих словах: "Посреди быстрого падения религиозных и гражданских учреждений в Европе, при повсеместном распространении разрушительных понятий, надлежало укрепить отечество на твердых основаниях; найти начала, на коих зиждется благоденствие, силы, составляющие отличительный характер России и ей исключительно принадлежащие; собрать в одно целое священные останки ея народности и на них укрепить якорь нашего спасения". По существу речь шла о трех началах — православии, самодержавии и народности.

В программах обучения рекомендовалось все творческое заменить на практическое. К примеру, на юридическом факультете был снят курс лекций по государственному праву европейских

держав, а также курс лекций по философии за "предосудительное развитие этой науки германскими учеными". Была повышена плата за обучение с целью "оградить студентов от социально опасных элементов". Либеральному желанию видеть университет как "соединение всех наук", "общину учителей и учеников" уставом 1835 г. был положен конец.

Действительным студентом Страхов числился недолгое время, так как не оказалось достаточных материальных средств. В результате еще один переход — в Главный педагогический институт, учащиеся которого обучались за казенный счет. Они подписывали обязательство после окончания курса работать в течение восьми лет в учебном заведении империи, выбранном министерством народного просвещения.

По воле императрицы Екатерины II в 1786 г. была учреждена Учительская семинария, из которой в 1816 г. возник Главный педагогический институт. Обосновался он в старинном здании "12 коллегий" на Васильевском острове (Университетская наб., д. 7/9). Согласно уставу институт являл собой высшее учебное заведение закрытого типа, готовившее учителей гимназий. В конце 1848 г. Николай Страхов начал обучение на естественном отделении. Учиться ему предстояло четыре года. В это время институт занимал северную часть здания; южная часть была передана университету, образованному в начале февраля 1819 г. на базе института. По проекту архитектора А. Ф. Шедрина была проведена реконструкция здания. В частности, остеклена галерея (так появился знаменитый университетский коридор), выстроен обширный актовъ зал. Внешне здание "12 коллегий" сохранило стиль и аромат "петровского барокко", но внутри оно было преобразовано для учебных целей, за исключением Петровского зала, из которого, казалось, еще не выветрился дух XVIII в.

Тесное соприкосновение двух учебных заведений в одном здании дополнялось не менее тесным сотрудничеством преподавателей, общностью программ и методов обучения, единством руководства. Жилые покои студентов располагались на третьем этаже здания — здесь-то и провел Страхов свои студенческие годы. Глубокая изоляция спасла его от событий, связанных с "делом Петрашевского" (1849 г.). Изоляционизм, однако, стал чертой характера Страхова, наполнив горечью личную жизнь, высушив окончательно душу. С этой точки зрения жизнь Николая Николаевича — монашеская, но без видимого обета, глубоко религи-

озная (если можно назвать религией увлечение книгой), внешне обедненная и монотонная.

Атмосфера изолированности, отрешенности сказалась, видимо, и на работах Страхова; в них почти не звучит личная нота, личная боль и страсть. На фоне бесцветных, бесстрастных его писем к Толстому, занявших целый том, не слышится голос души, почти не чувствуется тепло живой плоти. Может быть, изоляционизм был порожден откровенным деспотизмом директора института И. И. Давыдова, или педантичным исполнением инспектора института А. Н. Тихомандрицкого? Кто знает? Вероятно, оказало на Страхова воздействие и мощное интеллектуально поле адъюнкта Петербургской Академии наук, профессора университета по кафедре истории и литературы славянских наречий и одновременно профессора института по кафедре славянских наречий И. И. Срезневского, позже ставшего действительным членом Академии наук. Учащийся Д. И. Писарев с грустью отмечал наличие у профессора беспощадного, холодного, рассудочного анализа без широких обобщений, позитивной программы.

В 1851 г. Страхов окончил обучение в институте и был направлен в город Одессу, где стал преподавать физику и математику в должности старшего учителя 2-й гимназии. На следующий год он сумел добиться перевода во 2-ю петербургскую гимназию преподавателем естественной истории. Гимназия размещалась в здании на Большой Мещанской улице (ул. Плеханова, д. 27; здание сохранилось почти без изменений, и в нем сегодня функционирует 2-я гимназия). Жил Николай Николаевич в ту пору в доме Кранихфельда №5 по Конному переулку (пер. Гривцова, д. 24).

Честолюбивые планы, разумеется, не покидали его. К 1855 г. относится начало литературной деятельности Страхова в журнале "Современник". Затем, 28 октября 1857 г., он успешно защитил диссертацию на тему "О костях залягавших млекопитающих", и ему присвоили степень магистра зоологии. Как и положено, в том же году была опубликована книга по теме диссертации под тем же названием. Первая книга молодого преуспевающего преподавателя. Казалось, карьера была обеспечена. Однако его ожидал еще один крутой поворот в жизни. В 1859 г. на "вторнике" А. П. Милюкова, жившего тогда в доме Якобса на Офицерской улице (ул. Декабристов, д. 5), Страхов познакомился с литераторами и соблазнился перспективой стать свободным критиком нового журнала и наконец произнести свое слово. В 1861 г.

он вышел в отставку, отработав положенные восемь лет, обрел уверенность, стал сотрудником журнала "Время", который издавался М. М. Достоевским, но фактически вел его младший брат — Ф. М. Достоевский.

Страхов сменил квартиру и переехал с Васильевского острова поближе к братьям Достоевским и Григорьеву. Квартировали Достоевские тогда в доме Астафьевой №118 на углу Малой Мещанской улицы и Екатерининского канала (угол Казначейской ул. и канала Грибоедова, д. 1/61), Григорьев ютился в меблированных комнатах в доме Соболевской на Вознесенском проспекте (пр. Майорова, д. 49). Квартиру Страхов нанял в доме Иоахима по Большой Мещанской улице (ул. Плеханова, д. 39). В этом доме он прожил до июля 1865 г., тесно сотрудничая с Достоевскими и Григорьевым в журналах "Время" и "Эпоха".

Николай Николаевич писал много и на разные темы, иногда использовал псевдонимы: "Н. К.", "Н. Ко.", "Н. Кос.", "Н. Коси.", "Н. Косица", "Русский", "Летописец". Позднее статьи были собраны в книгу "Из истории литературного нигилизма (1861–1865 гг.)" (СПб., 1890). Хотелось бы обратить внимание на его работы философского цикла. А именно, на статьи "Жители планет" и "Вещество по учению материалистов", которые вошли в книгу "Мир как целое. Черты из науки о природе" (СПб., 1872; 2-е изд. — СПб., 1892).

Другая работа Страхова "Естественные науки и общее образование", ставшая книгой "О методе естественных наук и значении их в общем образовании" (СПб., 1865), была посвящена роли и значимости естественных наук как полезного, необходимого и доступного юношескому восприятию знания, в котором проявляются такие идеи, как идея естественного родства, непрерывности законов сосуществования и развития.

Страхов полагал, что в естественных науках любые гипотезы обязательно должны быть подтверждены фактами. Его мнение прямо относилось к выдвинутой Ч. Дарвином теории развития видов. Становится понятным, почему Страхов с таким рвением и такой настойчивостью взялся пропагандировать работу Данилевского "Дарвинизм" (СПб., 1885. Т. 1. Ч. 1–2). В сущности, Николай Николаевич выступил против теории "скачкообразного" развития, предпочитал ей теорию эволюционного развития. Он сближал теорию Дарвина с современными теориями "классовой борьбы" и был согласен с выводом Э. Ж. Ренана, что Великая

Французская революция 1789 г. привела страну к "царству посредственности", к откровенному деспотизму материальных интересов ("Заметки летописца").

Потому Страхов и выступил против материализма Л. Фейербаха в своей статье "Опыты изучения Фейербаха", включенной в книгу "Философские очерки" (СПб., 1895). Страхов выступил в защиту философского наследия Г. В. Лейбница, И. Г. Фихте, Ф. В. Шеллинга, Г. В. Гегеля против голословных нападок поэта Г. Гейне, обвинившего их в потворстве философии (примечания к очерку Гейне "Черты из истории религии и философии Германии" в переводе Страхова).

Конечно же, статьи подразумевали другой адрес — отечественных апологетов нигилизма типа Г. Е. Благовсвотова, Н. Г. Чернышевского, М. А. Антоновича, Н. А. Добролюбова, Д. И. Писарева, В. А. Зайцева, которые с завидным упрямством свергали авторитеты, прямо призывая Русь к топору. Именно в этом противопоставлении ударной группе нигилистов русского благодушия и русской терпимости, граничащей порой с самоотвержением, и сошлись интересы истинного лидера журналов "Время" и "Эпоха" Достоевского, горячего и страстного критика Григорьева и сотрудника Страхова. Совпадение взглядов не было простой публицистической позицией литераторов. Вернее будет сказать о глубокоошеломленной философской защите России. То, что тогда получило название "почвенничества".

Органический, т. е. цельный и кровно связанный взгляд на жизнь Николая Николаевича безусловно вытекал из главного принципа Григорьева, что искусство — органический продукт жизни. И в то же самое время — органическое выражение жизни. Это придавало журналам дополнительные тона и надлежащую глубину. Работу братьев Достоевских, Григорьева и Страхова следовало бы назвать идеализмом русской души: что-то вроде гоголевской тройки, внезапно вынырнувшей на свет Божий и отчаянно пронесшейся по родимым просторам, по русскому бездорожью. Без запасных колес. Особенно тяжелой оказалась потеря в сентябре 1864 г. Григорьева, которого Достоевский назвал "наиболее русским человеком, как натура (не говорю — как идеал; это разумеется)".

Дом Иоахима сохранился до наших дней, почти не претерпев изменений с тех лет, когда в нем жительствовавший холостяком "отставной старший учитель 2-й Санкт-петербургской гим-

назии, коллежский ассессор" Н. Н. Страхов. Мемориальная доска на фасаде дома посвящена Адаму Мицкевичу, который жил здесь в 1828–1829 гг. Поляк по происхождению, он отличался строптивым нравом, вел себя как непримиримый патриот (его выслали в Петербург, где он нашел друзей и единомышленников — А. С. Пушкина, А. А. Дельвига, А. С. Грибоедова). Мицкевич грезил о всеславянской лидирующей роли Польши. Но позже, в 1863 г., когда разразился польский мятеж, Достоевский утверждал: "Старой Польше не бывать". Статья же Страхова "Роковой вопрос", появившаяся в апрельской книжке журнала "Время", казалось, укрепляла позицию его истинного руководителя. Но власти были начеку и эта не совсем патриотическая статья послужила причиной запрещения журнала.

Со смертью М. М. Достоевского в том же 1864 г. дела журнальные нарушились. Ф. М. Достоевский, приняв на себя главный финансовый удар, попал в руки кредиторов. Журнал "Эпоха" потерял своих подписчиков. Заметно усилился натиск либералов — недавних нигилистов. Достоевский переехал в дом Алонкина на той же Малой Мещанской улице (угол улиц Казначейской и Пржевальского, д. 7/14). Переехал и Страхов, который предпочел не разделять финансовые и прочие затруднения с бывшим соратником, а уединиться в доме Кенига на Большом проспекте Васильевского острова (угол Большого пр. и 3-й линии, д. 9/6) и заняться переводами. Это событие произошло, как мы упоминали выше, в середине 1865 г., когда финансовая петля уже стала душить Ф. М. Достоевского.

Опыт переводческой работы у Николая Николаевича имелся. Еще во время его бурной журнальной деятельности в 1862–1865 гг. вышел из печати перевод книги К. Фишера "История новой философии", в 1865–1866 гг. появились переводы книг А. Брема "Жизнь птиц" и К. Бернера "Введение в изучение опытной медицины". Итак, спектр интересов Страхова широк: философия, естествознание, изящная словесность. Появляются его оригинальные статьи: "Введение в философию мифологии Шеллинга" (журнал "Якорь", 1863), ряд работ на темы естествознания, вошедших в книгу "Мир как целое", о Пушкине (журнал "Отечественные записки", 1866–1867). Появление статей в журнале "Отечественные записки" не было случайностью, Страхову предложил сотрудничество хозяин журнала А. А. Краевский, только что потерявший редактора С. С. Дудышкина.

Новая роль и новая квартира, на этот раз в доме Пее, расположенном между Кадетской линией, Средним проспектом и Загибениным переулком (угол Съездовской линии, Среднего пр. и Тучкова пер., д. 25/8, 10/20). Страхов прожил здесь несколько лет (1867—1869), совпавших по времени с периодом работы в журнале Краевского. С приобретением в 1868 г. журнала "Отечественные записки" Н. А. Некрасовым, Страхов покидает его, успев напечатать статью о графе А. К. Толстом и выпустив очередную книгу "Бедность нашей литературы" (СПб., 1868).

Трудно сказать, чем руководствовался Николай Николаевич при выборе новой квартиры. Может быть, он стремился поселиться поближе к типографии Н. Неклюдова (8-я линия, д. 25), где печаталась его книга? Работа "Бедность нашей литературы" полна беспросветного пессимизма: русской литературы нет, было лишь одно светило — Пушкин. И все это оттого, что сознание наше скудно, все смело западное течение в русской форме нигилизма. Возможно, явятся в литературе художники крупные, с широкими взглядами, подобные Л. Н. Толстому с его романом "Война и мир". Страхов искал в литературе покоя, духовного комфорта, учительства, поэтому, видимо, так непростительно "проглядел" Достоевского.

С появлением на литературном небосклоне нового журнала "Заря", детища В. В. Кашпирева, у Николая Николаевича возникли обширные планы. Он решил опубликовать в порученном ему отделе критики основной труд Данилевского «Россия и Европа». Позже Страхов издавал книгу несколько раз (5-е изд. — 1895). Страхов жил по новому адресу: в доме Тура у Круглого рынка (наб. р. Мойки, д. 5). Успел опубликовать в журнале Кашпирева несколько работ о Пушкине, Некрасове, Я. П. Полонском, Д. Д. Минаеве, также статью по женскому вопросу, которая позже вошла в его книгу "Женский вопрос" (СПб., 1871).

Страхов ищет спасительного для себя берега и поступает на службу в Императорскую Публичную библиотеку и в министерство народного просвещения. В библиотеке (ныне Российская Национальная библиотека — Садовая ул., д. 18) он работал в отделе юридических и социальных наук. В министерстве, которое находилось на Чернышевской площади (пл. Ломоносова, д. 1), в качестве члена Ученого комитета ему поручено было рецензировать новые книги по естественной истории. Жил Страхов в доме Калугина у Певческого моста (наб. р. Мойки, д. 22).

Главным трудом Страхова по философии считается книга "Мир как целое". Но напрасно пытались бы мы найти в ней стройную, единую философскую концепцию, хотя автор с материалистических позиций старался объяснить все существующее как совокупность мира органического и неорганического, а о человеке ("вещественном предмете") писал как о центре мира в целом. Простоту и ясность изложения материала Страховым отметил в статье "Идея рационального естествознания" Розанов (см.: Розанов В. В. Литературные изгнанники. СПб., 1913. Т. 1. С. 65-106), указавший также на конспективность работы Страхова.

Тесное жилище в доме Калугина не устраивало Николая Николаевича. Он мечтал о просторной квартире, в которой можно было бы расставить книги и тихо, без помех, работать. Он нашел ее на Крюковом канале, у Торгового моста, в 5-м этаже дома Стерлигова (угол ул. Союза Печатников и Крюкова канала, д. 2/7). Здесь, в квартире №19 Страхов прожил свои последние годы, насыщаясь книжной мудростью, изредка принимая гостей, посещая Публичную библиотеку и заседания Ученого комитета министерства.

Последние три десятилетия его жизни прошли под знаком Льва Николаевича Толстого. Страхов воспринял появление этого крупного писателя в русской литературе так, как верующий человек воспринял бы появление Иисуса Христа. Новое увлечение Николая Николаевича мы можем рассматривать как отступление от заветов Достоевского, которые он защищал в 1861-1865 гг.

Любопытно, что интерес его к графу Толстому усилился в тот момент жизни, когда он съехал с квартиры в доме Ибрахима на Большой Мещанской улице. Тогда, в 1866 г., он опубликовал статьи о сочинениях Толстого в журнале "Отечественные записки". Несомненно, Страхов обладал способностью создавать самому себе кумира и поклоняться ему. С завидным постоянством писал он книги: "Критический разбор "Войны и мира"" и "Критические статьи о И. С. Тургеневе и Л. Н. Толстом" (последняя книга вышла в трех прижизненных изданиях).

Помогая Толстому в издании его художественных произведений, Страхов не забывал и о своих делах. В 1876 г. он выпустил 1-й том "Сочинений Аполлона Григорьева", издал ряд работ Данилевского: "Россия и Европа", "Дарвинизм", "Сборник политических и экономических статей" (СПб., 1890).

Да, Страхов писал "без молитвы и поста". Ему досталась роль критика, философа-интерпретатора чужих художественных и чисто идеологических творений с выкладкой огромного количества прочитанных им книг и при нескрываемом дидактическом рвении. Для примера можно указать на его "Борьбу с Западом в нашей литературе", вышедшей в трех книгах несколькими изданиями (1-е изд.: 1-й том — 1882 г., 2-й — 1883 г., 3-й — 1896 г.: все издания — петербургские). Прежде всего — это не монографическое исследование, а сборники статей пестрого содержания (в них присутствуют в качестве "героев" — Герцен как борец с Западом, "чистый нигилист", Милль со своими книжками о женщинах, Ренан, Д. Штраус, Фейербах, Дарвин, Шеллер...). Среди других работ следует назвать: "Об основных понятиях психологии" (СПб., 1878), "Об основных понятиях психологии и физиологии" (СПб., 1886, 2 изд. — СПб., 1894), "Заметки о Пушкине и других поэтах" (СПб., 1888; 2-е изд. — Киев, 1897), "Воспоминания и отрывки" (СПб., 1892).

Можно отнести к философским трудам его книги: "Мир как целое", "О вечных истинах" (СПб., 1887), "О задачах истории философии. Философские очерки" (СПб., 1888) и "Философские очерки". Если в книге "О вечных истинах" Страхов еще пытается доказать несостоятельность Н. П. Вагнера и А. М. Бутлерова в отстаивании ими мистицизма в науке, то последняя книга "Философские очерки" представляет собой опять-таки россыпь статей — полубеллетристических, полунаучных, полупереводных. В этой его последней книге вновь звучат знакомые имена — Бэкон, Гегель, Фейербах, Соловьев. Новым в ней явились статьи о Розанове и тезке — Н. Н. Страхове — преподавателе харьковской духовной семинарии.

Более весомыми, но менее оригинальными представляются его переводы книг упомянутого выше Фишера "История новой философии" и "Реальная философия и ее век. Франциск Бэкон Веруламский", двухтомной "Истории материализма и критика его значения в настоящее время" Ф. А. Ланге, книги И. Тэна "Об уме и познании" (выходила двумя изданиями), а также книги Д. Штрауса о Вольтере (запрещена и уничтожена цензурой).

О себе Страхов писал: "Конечно, главный мой недостаток — отсутствие самостоятельности, а главное несчастье в том, что, ища постоянно, чему бы подчиниться, я не умею ничего найти..." Несколько иначе пишет о нем Розанов: "Страхов вечно точил и

обтачивал чужие мысли, чужие идеи, чужие замыслы и порывы. Вся его работа, на протяжении всей жизни и во всех разнообразных областях, где он трудился — биологии, механики, психологии, метафизики — *критическая*, без решимости и даже без желания *творчества*." Отзыв Э. Л. Радлова краток и суров: "Специалист не будет обращаться к нему с целью поучения; но педагогическое значение философские сочинения Страхова сохранят надолго". В другом месте Радлов высказывал верное замечание, что мир как система в моделях Платона, Гегеля, Фихте была принята Страховым безоговорочно и всю свою сознательную жизнь он посвятил подтверждению правильности этих моделей.

Страхов был современником и свидетелем многих событий и представлял собой авторитетного судью умственных заблуждений, выступая как против нигилистов и спиритов, так и против западников с их разрушительными идеями. И в этом борении он проявил себя патриотом, дорожившим не только отечественными благами и многовековой русской культурой, но и достижениями западной цивилизации.

Николай Николаевич прожил большую, в основном заполненную умственно напряженной деятельностью жизнь. Был отмечен чинами, орденами, положением (имел чин действительного статского советника, с 1889 г. он — член-корреспондент Императорской Академии наук по разряду русской словесности и языка).

Умер Николай Николаевич 24 января 1896 г., похоронили его на Новодевичьем кладбище. Проститься пришли друзья и знакомые, были произнесены речи. Книги его библиотеки передали в научную библиотеку Петербургского университета, архив был сдан в Киевскую центральную научную библиотеку Академии наук. В настоящее время начинает проявляться интерес к его работам, его жизни. Отрадным фактом следует считать появление в 1984 г. книги Н. Н. Страхова "Литературная критика" под редакцией профессора Н. Н. Скатова.

© А. С. Бурмистров, 1995

Бурмистров Андрей Сергеевич — экс-сотрудник СПбГУ, область научных интересов — культурология, краеведение.

А. А. ЕРМИЧЕВ

О МНИМОЙ ОШИБКЕ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Еще вчера мы гордились марксизмом-ленинизмом, этим законным наследователем нашей родной философии русских революционных демократов. Но пришли иные времена. Пал социализм и вместе с ним марксистская философия, увлекая за собой Чернышевского, Добролюбова и иных того же рода. Во прах была повержена «солидная материалистическая традиция», и нечем стало гордиться. Ан, нет! Обнаружилась у нас другая солидная традиция — правда, уже идеалистическая, и мы вновь возрадовались. Увы, недолго музыка играла. Старый враг не дремал. Рогатый явился в облике скромного профессора Петербургской академии культуры Г. Л. Тульчинского, чтобы сказать, что русская философия не то, чтобы нехороша, а просто никуда не годна... Она больше любит смысл жизни, а не саму жизнь, умерших и нерожденных, а не живых. Коротко говоря, она — жизненавистница и заслуживает не уважения, а изживания. Последнее прибежище цивилизованной и христианской русскости — так, во всяком случае, думал об отечественной религиозной мысли благонамеренный, но недалекий читатель — оказалось разгромленным.

Статья г-на Т. «Об одной ошибке русской философии» напоминает многочисленные самоедские публикации первых лет перестройки. Ныне они благополучно канули в Лету, и лишь время от времени какая-либо из них всплывает на поверхность, вызывая чувство изумления. Однако перепечатав сочинение г-на Т. из петербургского журнала «Звезда» (1994, №3), редакция «Вопросов философии» (1995, №3) придала ему тем самым особую научную и общественную значимость, а провокативное исполнение статьи и способ решения в ней основной темы вызывает на возражение.

Г-н Т. пишет, что неприятие русским обществом либерализма, неумение и нежелание русских жить так, как живут на благословенном Западе, нашли свое существенное выражение в «главной типологической теме русской мысли» — идее всеединства (соборности, общинности и т. п.). Русская философия концептуаль-

но закрепляет основную черту русской, российской ментальности — нелюбовь к свободе и благоустройению жизни.

I

Страшен чёрт, да милостив Бог! Обвинительный вердикт по делу русской философии весь построен на незаметной для читателя и, возможно, для автора подмене понятий. Дело в следующем. Г-н автор, предупредив о недопустимости прямого перевода метафизических принципов в практический план, сам-то рассуждает так, будто метафизический максимализм философии тогда же является максимализмом общественно-политическим¹: «... на практике нравственный максимализм и утопизм, игры с нравственной бесконечностью оборачиваются правовым нигилизмом, произволом, в конечном счете — насилием и человекоубийством, родимым российским беспределом». Г-н Т. не только приписал русской философии отождествление метафизического и социально-исторического планов, но и сам эффектно использует этот прием, уравнивая понятие «всеединства» с церковной «соборностью» и экономико-хозяйственной «общинностью». Теперь он начинает говорить уже не о русской философии, не о «главной типологической теме» ее, а о русском национальном характере. Нехитрая взаимоподмена духовного и посюстороннего, метафизического и позитивного дает ему возможность прибегать к именам и цитатам, выгодным для замысла автора и довести критику русской религиозной философии до необыкновенной крутизны: де, «отвергая демократию и либерализм, русские философы рано или поздно должны были сделать шаги к концептуальному примирению с тоталитаризмом».

Последнее видится автору в доказательствах двух родов. Во-первых, он обращает внимание на совпадение некоторых ключевых мотивов философии всеединства и марксизма-ленинизма. Речь идет об учении о человеке (особенно у Л. П. Карсавина), о «рационалистических схематизмах, претендующих на общие законы развития бытия», об «историцизме и прогрессизме, констатирующих железную поступь истории, неизбежность смены одной стадии общественного развития другой», об «установке на преобразование мира, общества и человека в соответствии с упомянутыми схемами», об «общинной природе личности», о «первичности социальных общностей (нации, класса) по отношению к

индивиду, когда наибольшей реализацией этой ценности является социальная организация (церковь, партия нового типа), обладающая высшей личностной природой». «И самое главное, — заключает автор, — в тотальности всеединства».

Здесь сразу столько наговорено, что не знаешь, как и обойти этот бурелом. Можно было бы сказать, что русские мыслители не раз и не два, а постоянно выступали против рационализации и схематизма истории, сказать об их выступлениях против теории прогресса, о том, что у них человек не имеет общинной природы, что церковь и партия — разного рода образования и т. д. и т. п. Обращаю внимание на главное — на то, что г-н автор ловко повернул против русской религиозной философии ее же наблюдение о лжерелигиозном характере и скрытом телеологизме теории прогресса. Теперь оригинал (религиозное сознание в целом) уравнивается с копией (теория прогресса и марксизм), и копия представлена первичной в отношении оригинала. Разумеется, после такой процедуры духовную образующую личности в религиозной философии легко приравнять к социальной образующей в материалистическом марксизме.

Во-вторых, г-н автор ссылается на концепцию «нового средневековья», популярную в отечественной мысли в 20-е годы. В ней де мыслился отказ от личности «на путях религиозного единства», а социализм мыслился первым во времени образцом «нового средневековья». Но так ли это? Что в этой концепции вырождалось отрицательное отношение к буржуазной демократии — безусловно. Сошлюсь на С. Л. Франка, который в статье г-на Т. выступает в благородной роли обличителя черно-красной опасности. Мудрый С. Л. Франк в одной из своих работ 20-х годов писал, например, такое: «... в области политических идеалов и в общих воззрениях на существо и цели общественной жизни вера в принцип индивидуалистического либерализма потерпела такое поражение, столь основательно потухла в человеческих сердцах, что о ее воскресении не может быть и речи. Сколько бы мы ни натерпелись от деспотизма социалистического государства, как бы ни томилась мы, в состоянии полного бесправия, по охране личных наших прав, — никто отныне уже не может поверить, что государство должно быть лишь "ночным сторожем", охраняющим неприкосновенность прав граждан. Политическая свобода, как высшее и последнее благо общественной жизни, никого уже не соблазнит отныне. В мире пробудилась, напротив, тоска по

творческой, смелой в своей инициативе государственной власти; идея солидарности, общего служения торжествует над индивидуалистической идеей "прав личности"; "фашизм" (в широком смысле этого слова) неудержимо побеждает всякий парламентаризм и демократию». ² Можно ли считать это ошибкой С. Л. Франка? Да. Но не непростительной, если иметь в виду состояние тогдашней демократии, провоцировавшей Западную Европу на фашизм «в широком смысле этого слова».

Но это между прочим. А по существу «новое средневековье» совсем не мыслило отказа от личности, а только от «атомизма», оно отказывалось не от индивидуальности, а от «дифференциации». Авторы концепции различали ложный и истинный индивидуализм, свободно согласующий себя с вселенскими началами. Атомизм новой истории, писал И. А. Бердяев, «преодолевается или ложно — коммунизмом, или истинно — Церковью, соборностью». ³ И, конечно же, «новое средневековье» не сводимо ни к коммунизму, ни к фашизму, даже если они и признавались его начальными, но извращенными формами. «Новое средневековье» предполагалось идеократией любви, христианским социальным защищенным обществом, в котором господствует принцип подлинного, т. е. духовного, аристократизма, персоналистическое начало.

Все в статье устроено так, чтобы внушить читателю представление об отсутствии в русской философии понятий индивидуальности и свободы, о ее тотальности (тихонько подменяемой у автора тоталитарностью). Автор замечает за ней и другие грехи: пытаясь реализовать «философский потенциал» православия, она либо переставала быть философией, превращаясь в теологию, либо изменяла христианству, приближаясь к язычеству.

Действительно, русская философия ставила перед собой эту задачу и пыталась решить ее. Но мы-то знаем, что задача эта всегда будет исполняемой, но едва ли исполнимой просто по самой природе религиозного сознания, Совершенно отчетливо об этом говорит опыт С. Л. Франка. Нелепо упрекать русских мыслителей за то, что ими не поставлена точка в конце этого процесса.

Вполне на совести автора языческие «исходы» русской религиозной философии. Он представляет дело так, будто она по своему антииндивидуализму расходится с самим существом христианской религиозности, в которой человек первичен, самосто-

ятелен и самоценен и не является «моментом или элементом какой бы то ни было симфонической личности». Затем он говорит о религиозном национализме русской философии («... не Русь рассматривается частью христианского мира, а этот мир включается в содержание Св. Руси и отождествляется с нею»). Если же читатель уже усвоил, что речь идет о народе, склонном к «смертоносному» коммунизму, то и получается, что националистическая русская философия «отчасти выражает, а отчасти стимулирует некий дохристианский архаический тип умонастроения, созвучный выплеску архаики и смертобожия в большевистской революции и Совдепе».

Ввиду совершеннейшей новизны этого открытия, его нужно бы описать и обосновывать более серьезно — если вообще возможно говорить серьезно о таком «открытии». Ссылка на нехристианство карсавинского учения о «симфонической личности» есть, во-первых, ссылка на один пример, и, во-вторых, пример неудачный. Удивительно, с какой легкостью искажается учение Л. П. Карсавина о личности. Он же на каждой странице своей книги бубнит и долбит одно — о том, что «в совершенстве своем все сущее лично», о том, что социальная личность — момент личности симфонической, об индивидуализации социальной личности, о том, что «индивидуумы выражают в себе социальную личность с разной степенью полноты, многообразия и активности, хотя *каждый в своем качестве* (курсив мой. — А. Е.). Не найти двух индивидуумов, которые бы выражали ее в равной мере». Среди них, пишет Л. П. Карсавин, должен быть один, являющийся *апогеем* (подчеркнуто Л. П. Карсавиным) и, добавляет он, это положение обосновывается христологической догмой.⁴ Где же здесь индивидуальность? И Л. П. Карсавин и другие религиозные философы подпишутся под словами С. Н. Булгакова: «Для каждого человека должно быть ясно одно: если адские муки могут миновать всех людей, то *его-то* уж они не должны миновать...»⁵ Иное дело, что русские мыслители были критичны по отношению к историческому христианству, они хотели быть философами и были философами. В ходе критико-философского осмысления христианства кого-то из них «заносило» в антропологию, в магию, в софиологическую ересь, в пантеизм и панентеизм, но никогда никого — в язычество (В. В. Розанов — не в счет!), за пределы христианства.

Глубокой тревогой проникнуты предупреждения автора: ока-

зывается, при бездумном, доверительном восприятии философии, архитипически близкой марксизму-ленинизму, современный читатель (Внимание, внимание!) вместе с русскими мыслителями от В. С. Соловьева до А. Ф. Лосева внесет «заметный вклад» в ныне осуществляемый «национал-коммунистический синтез черной и красной идеи». Вот так. Видимо, не более. Но и не менее.

Торопясь высказать все, что наболело на душе, г-н Т. наговорил много нелестного и — не меньше — неверного о русской религиозной философии. А тема — нельзя не согласиться с г-ном Т., — важна, особенно ныне, когда над Отечеством, свободой просвещенном, восходит прекрасная заря капитализма. Но триумф западников еще вполне не достигнут. Люди, будьте бдительны!

II

Думается, тема раскроется удачнее при учете трех обстоятельств: опосредованного характера связи между философией и психологией народа, с одной стороны, и социально-политическими концепциями — с другой; различия принципов либерализма и форм и способов их реализации; выделение в русском либерализме либерально-консервативной традиции.

Хотя автор прямо не говорит об этом, но, похоже, что он разделяет взгляд, согласно которому философия репрезентирует характер народа. В историографии русской философии он имеет давнюю историю, будучи сначала отчетливо выражен у архимандрита Гавриила. Нельзя его принимать безоговорочно — есть философия и философия.⁶ Что касается русской религиозной философии, то она, действительно, не вполне освободилась из плена у жизни, что совсем не значит, что она прямо выражает национальный характер. Будучи народознанием (наряду с иными своими значениями) русская религиозная философия была и самосознанием народного духа и его критикой. Например, читая г-на Т., невозможно избавиться от мысли, что обличения скверных качеств русских списаны им со страниц сочинений Н. А. Бердяева, Л. П. Карсавина, Н. О. Лосского, Г. П. Федотова и других. Но не является ли критика русскости у русских философов свидетельством того, что они возвысились над народным сознанием и желали исправления национального характера? Уже потому они не могут быть виноваты в винах, которые им приписал г-н автор. В частности, история русской философии — это

эпопея преодоления национализма посредством христианского миропонимания. Истина, что «русское — не тождественно с христианским, а представляет собою чрезвычайно ценную национальную и индивидуальную особенность *среди христианства*, которая, несомненно, имеет универсальное, вселенское значение»,⁷ давалась трудно, но именно движение к этой истине определяет тональность русской мысли, а совсем не национализм. Жаль, что такой методологический сюжет (философия и психология народа) не осознается г-ном Т., что, в свою очередь, позволяет мне уклониться от «интересного» разговора о русской ментальности и говорить только о русской философии.

Ту же ошибку забвения опосредованности связи между философией и социально-политическими концепциями допускает автор, обвиняя русскую мысль в утопизме предложенного ею социального идеала соборности. Конечно, будучи религиозными мыслителями, русские полагали идеал только абсолютным и, в этом смысле, утопическим. Если иметь в виду всеобщую, незамедлительно вводимую христианизацию жизни, то совершенно утопично «социальное христианство», вдохновлявшее русский «серебряный век».⁸

Но я хотел бы смягчить неудовольствие г-на автора, указав на два обстоятельства. Первое: по мысли религиозных философов абсолютный христианский идеал уже осуществляется (и осуществлен) здесь и теперь в «работе ума и души индивида», решившего следовать Христу, в Богочеловеческом процессе устройства жизни на земле. Или у наших философов всеединство не выступает реализуемой задачей, достигаемой целью, преломляемой в «земных» программах? Конечно же, так. Если автор предполагает иное в этой философии, то он ошибается. И вот второе обстоятельство: русские мыслители превосходно отличали абсолютный идеал от его земной проекции, а эта последняя у основателя философии всеединства, не говоря уже о прочих «всеединцах» и у большинства философов «ренессанса» (за малым исключением прозсеровски настроенных) была нарисована либеральным карандашом. Требование г-на Т., чтобы религиозные мыслители предложили конкретную процедуру реализации социального идеала было исполнено ими лет, эдак, 80–90 тому назад. Едва ли есть необходимость напоминать о журналах «Полярная звезда», «Свобода и культура», «Русская мысль», «Русская свобода», где во множестве выступали все эти тотально-тоталитарные фи-

лософы, превратившие названные контрреволюционные издания в лабораторию по разработке либеральных программ разного рода? Нужно ли называть «Московский еженедельник», издаваемый Е. И. Трубецким — другом, учеником, истолкователем и продолжателем В. С. Соловьева? А вот отметить свойственную русским мыслителям большую личную социально-политическую активность в осуществлении своих либеральных и вполне практических идеалов не помещает. Славянофилы плодотворно участвовали в подготовке и проведении крестьянской реформы и, позднее К. Леонтьев справедливо аттестовал социальные проекты И. Аксакова как либеральные и не разрешил к печати его брошюру. В. С. Соловьев смело заявлял о недопущении смертной казни первомагтовцев (Александр III), о необходимости и спасительности для России веротерпимости (Николаю II), выступал превосходным публицистом в либеральном «Вестнике Европы», был почитаем и уважаем за свои соображения о праве и политике. Философы ренессанса сплошь подвизались в кадетских или околкадетских кругах, в то время как сторонников партий социалистической ориентации было относительно немного (Д. С. Мережковский, главные авторы «Логоса»). Нет, нужно согласиться, что в реализации своего абсолютного идеала религиозные философы были совсем не утопистами. Сознательная трудность перевода «небесного» в «земное», духовной свободы в свободу политическую, они усердно решали эту задачу, переставая быть философами и становясь практиками социальной эволюции.

Выяснив, что земной проекцией абсолютного идеала был у них либерализм, нужно конкретизировать, в какой форме он выступал. Известно, что в истории понятие либерализма дополнялось и «разбавлялось» другими элементами самых разнородных порядков — консервативными, националистическими, наконец, социалистическими и демократическими. Либеральный принцип — абстракция того же рода, что и называемые в статье г-на Т. бесконечность, абсолютно твердое или абсолютно черное тело. Поэтому даже при малейшем приближении к действительности, оставаясь принципом, содержательно он изменяется, «портится», так сказать, от соприкосновения с миром. В Европе такая «порча» сильно заявила о себе в XX в., а в России и того раньше, в веке XIX, когда русские как бы со стороны увидели язвы капитализма и заговорили о правоте социализма по причине неправоты старого общества. Многосодержательность и динамичность

либерализма в его осуществлении предъявляет и к нам требование жить своим, а не заемным умом, и не равняться на некий усредненный европейский либерализм, а отрабатывать свой его вариант.⁹ О поисках своего либерализма и свидетельствует его история в России. Говоря коротко, с конца 40-х — начале 50-х годов XIX в. в России находились в отношениях частичного совпадения две формы либерализма — западнический, заемный (Т. Н. Грановский, К. Д. Кавелин, Б. Н. Чичерин, П. Н. Миллюков) и свой, доморощенный, славянофильствующий (не только славянофильский), пестуемый, в частности, в русской разновидности социального христианства, первый образец которого предъявил П. Я. Чаадаев, а завершение дал русский духовный ренессанс (и в русском зарубежье — в «новоградском» течении). Философия всеединства и есть теоретическая основа социального христианства, хотя и не единственная. Русский духовный ренессанс имел своей социально-политической парадигмой либеральный консерватизм, ставший формулой «национального европеизма».

Именно в этой связи нужно было упоминать имя П. Б. Струве (почему-то занесенного г-ном Т. в эталонные либеральные святы), который то так, то эдак пытался приспособить либеральный принцип к русским условиям, проходя путь от «левого» к «правому» либералу, разбавляя либеральный принцип социализмом, национализмом и, наконец, консерватизмом.¹⁰ Г-н Т., конечно же, знаком с замечательными статьями Е. Н. Трубецкого «Над разбитым корытом» (1911) и «Новая земская Россия. Из наблюдений земского деятеля» (1913). В них ясно выражено глубочайшее убеждение в правильности столыпинской аграрной реформы и насаждаемой в деревне кооперации, что должно было изменить характер русской деревни в целом, отвратив ее от революции. Интересны, однако, заключительные слова второй статьи, какими Е. Н. Трубецкой отвечает на свой собственный вопрос о том, «преодолеет ли Россия соблазн материальной культуры». Вот эти слова: «Если у нас есть основание верить в будущее *духовного* величия России, то основание это — скорее в прошлом, чем в настоящем. Трудно поверить, что народ, родивший св. Сергия Радонежского и Серафима Саровского и давший миру таких гениев, как Пушкин, Достоевский, Толстой и Соловьев, — затем утратил смысл своего существования и отдал все свои силы бессмысленному физическому росту и плоскому идеалу материального благополучия».¹¹ Консервативная концовка

статьи совсем не отменяет ее весьма либерального содержания! Как писал И. А. Бердяев, «смысл консерватизма не в том, что он препятствует движению вперед и вверх, а в том, что он препятствует движению назад и вниз, к хаотической тьме . . . », ¹² т. е. к революционеризму, начинающемуся с прелестного чувства свободы от традиций и запретов.

Либеральный принцип на то и есть принцип, чтобы его реализовывать в согласии с возможностями его эффективности для каждой личности. Это скорее является результатом общей культуры, когда во всем — подспудно и открыто — наличествует либеральная константа, каковой, как известно, считается ценностный примат личной свободы. Где такая константа имеется, там и наличествует либерализм *in nuce*. Из этого ядра произрастают либерализм как движение, и практикующего либерала могут вовсе не интересовать основания и истоки абсолютной ценности личности. Она для него — данность, утверждаемая, так сказать, экзистенциально: «на том стою и не могу иначе».

Что касается философии всеединства, то ее идеей — как не согласиться с г-ном Т. — является тотальность, целостность, индивидуальная всеобщая связь. Но делать на этом основании вывод, что в ней отрицается личность, свобода, личная инициатива, совершенно невозможно. ¹³ Церковным аспектом идеи всеединства (тотальности тож!) является поносимая г-ном Т. соборность. Право, неловко повторять общеизвестное: соборность и есть истинная свобода, здесь индивид становится вполне свободным не за счет свободы других, а вместе со свободой других и благодаря ей. Тотальность всеединства не отвергает личной свободы и, более того, только и делает ее возможной, ибо такой тотальностью является Бог. Бытие и ценность в философии всеединства одно есть, что и делает ее философией свободы, причем индивидуальной, личной свободы — Бог явился людям в образе Христа. Христологический догмат лежит в основе учения о человеческой свободе в философии всеединства. Абсолютная ценность личности обосновывается божественной природой Христа. Нужно совсем не видеть (или не хотеть видеть!) этого ядра либерализма в основной теме русской религиозной философии. Столь же простые — хотя и обратного порядка — отношения сложились у философии всеединства с другими основоположениями либерализма: о свободной игре индивидуальных сил, предопределяющей прогресс в области социальной и культурной упоря-

доченности и благонравия общества. Этот тезис, равно как лукавую выдумку либералов об изначально добром человеке, русская религиозная философия не принимала.¹⁴ Она знала об очевидном, хотя и необъяснимом из бытия Бога существовании зла в мире, и это заставляло ее высоко ценить и право и государство. В. С. Соловьев полагал правовой порядок европейского общества более соответствующим подлинному христианскому идеалу, и это убеждение разделяли все русские религиозные философы времени духовного ренессанса. В этих двух пунктах отношения к либерализму все представители философии всеединства были также единодушны, различаясь лишь степенью своего «демократизма», «консерватизма», «национализма», «социализма» и пр., — дадим же им право на ошибки! «Симфонический синтез» не противоречит либерализму и столь желанному многим из нас благоустройству жизни здесь и теперь! Характеризуя религиозную философию, связанную с именем В. С. Соловьева, Е. Н. Трубецкой писал: «... весь пафос этой философии есть провозглашение свободы и призыв к свободному действию; ее жизненный нерв есть *вера в подвиг* божеский и вместе человеческий, коим земля сдвигается с своих основ, законы естества преобразуются, мертвые воскресают, вся тварь освобождается от суеты и тления, и мир становится навеки храмом Божиим». Вместе с тем ей присуща «вера в реальность и ценность теургической деятельности человека *во времени*»¹⁵ (курсив мой — А. Е.). Наш автор, естественно, увидеть положительной связи между философией всеединства и либерализмом не может, потому что не знает свободы в первой, а второй понимает только в абстрактной чистоте его принципа.

Главную центральную ошибку русской философии г-н Т. видит в том что она «поверила Марксу на слово» о бесперспективности капитализма и о социализме как выражении несостоятельности буржуазного общества. Еще более она виновата, что и социализм-то она отвергала из-за его якобы буржуазной природы, противопоставляя свою хваленую соборность не столько социализму, сколько свободному, богатому, роскошному, благоустроенному буржуазному обществу. *Da liegt der Hund begraben* — вот где зарыта собака! Будучи в глубокой тоске по жизни «за бугром» г-н Т. подверг бы сокрушительному разгрому кистеперых рыб, устройство атома или знаки Зодиака, если бы они мешали обуржуазиванию-вестернизации России. Однако этому

ешает русская религиозная философия, но скорее — российская ментальность. И она устаивается самой резкой отрицательной ценки.

Между тем, вопросы, является ли нынешний капитализм тем же, каким он был в XIX в. или даже в начале XX столетия, как соотносится капитализм и социализм и каковы дальнейшие перспективы капитализма — это особенные вопросы. Можно думать, что исторические эпохи лишь в приближении схватываются такими абстракциями... Можно думать, что прогресс нынешнего общества потребления является движением к мировой катастрофе... Можно думать, что человечество еще пожалеет, что в свое время не прислушалось к антибуржуазным голосам... Можно многое думать... Но не это является темой моего ответа г-ну Т. Я хотел бы знать, причем тут «одна ошибка русской философии», если фактически речь идет об ошибке русской истории, российской ментальности? Так и следовало заявить: имеется правильная (европейская) и неправильная (отечественная) история.

В конце концов, можно считать, что статья г-на Т. — плод какого-то недоразумения. Нынешний либерал не опознал либерализм русской религиозной философии — своя своих не познаша. Такое бывает. Настораживает другое. Когда автор полагает ненормальным любить смысл жизни больше жизни, то не хочет ли он изгнать из нее идеалы, деидеализировать жизнь? Социальная и культурная катастрофа, свидетелями и участниками которой стали все мы, конечно, предрасполагает к отчаянному антиидеализму. Но если мы хотим остаться философами, мы должны сопротивляться накатившему на нас желанию ограничить себя и наши помыслы *миром здесь и теперь, только этим миром.*

Духовная ситуация в нашем обществе напоминает время конца XIX — первых лет XX в., когда немарксистская интеллигенция, согласившись с либеральным идеалом, искала способов его реализации и философского (и религиозно-философского) обоснования. Эти поиски породили ныне всем известную философскую литературу. Что будет результатом сегодняшних исканий?

P. S. Можно было бы перечислять многочисленные фактические ошибки, содержащиеся в статье, обратить внимание на псевдо-чаадаевский пафос ее, отругнуться по поводу оскорбительных высказываний о нелюбви русских к свободе. Оставим это. Но нельзя пройти мимо обещания автора рассказать как

нибудь о «потенциале свободы» в русском духовном опыте. Хлопоты его будут напрасными. Чего стоит этот «потенциал», если он не имеет никакого отношения к личности?

¹Верно, у отдельных представителей русской религиозной философии тяготение к такому отождествлению было. Особенно этим грешило «новое религиозное сознание» Д. С. Мережковского и Н. А. Бердяева. С критикой этого заблуждения выступили — и очень резко — П. Б. Струве и С. Л. Франк, но и прочие философы оценили такие посылы весьма иронично.

²Франк С. Л. Особенности и социализм // Евразийский временник. Кн. 5. Париж, 1927. С. 264.

³Бердяев Н. А. Новое средневековье. Размышления о судьбе России и Европы. М., 1991. С. 27.

⁴Карсавин Л. П. Религиозно-философские сочинения. Т. 1. М., 1992. С. 175, 127.

⁵Булгаков С. Н. Свет невечерний: созерцания и умозрения. М., 1994. С. 357.

⁶См. дискуссию в "Вопросах философии" (1994, №1 и 1995, №2). Допустим, религиозная философия выражает характер народа, но выражает ли его позитивизм? Кантианство А. И. Введенского? Критицизм «Логоса»? Феноменология Г. Г. Шпета? Конечно, эти мои вопросы — просто риторика, имеющая целью предупредить о необходимости осторожной конкретности в суждениях.

⁷Трубецкой Е. Н. Старый и новый национальный мессианиззм // Русская мысль. 1912. Кн. III. С. 101.

⁸Странно, что г-н автор не вспомнил работ П. И. Новгородцева, С. Л. Франка, Г. П. Флоровского, посвященных критике утопического сознания.

⁹Впрочем, г-н автор в конце статьи сетует на то, что нынешние западники просто воспроизводят европейский либерализм, не учитывая опыт модернизации стран тихоокеанского бассейна, в которых так сильны коллективистские тенденции. А зачем за море ехать, когда опыт приспособления либерального принципа дает нам русский духовный ренессанс?

¹⁰Напомню, что «эталонный» П. Б. Струве бросил клич возвращения к «правде» Св. Руси, которая восполнила бы современное право. Быть может, это был один из первых камней в фундаменте концепции «нового средневековья».

¹¹«Русская мысль». 1913. Кн. XII. С. 12.

¹²Бердяев П. А. Философия неравенства. Письма к недругам по социальной философии. 2-е испр. изд. Париж, 1971. С. 97.

¹³Уж скорее можно было бы согласиться с В. Ф. Эрном, упрекавшим *ratio* европейской философии в тотальности, нивелирующей индивидуальность, а между тем именно Европа либеральна!

¹⁴Г-н Т. пишет, что-де «не состоялось откровение о человеке в русской философии». Ну знаете ли ... Если в эпоху господства просветительского оптимистического позитивистски-материалистического представления

о хорошем человеке и нехороших обстоятельствах (см. у А. К. Толстого о Потоке-богатыре) появляется Достоевский и говорит, что человек — это «поле битвы» и проч., то это не откровение?

¹⁵ *Трубецкой Е. Н.* Мирозерцание Вл. С. Соловьева. Т. 2. М., 1913. С. 413–414.

© А. А. Ермичев, 1995

Ермичев Александр Александрович, кандидат философских наук, доцент кафедры истории русской философии Санкт-Петербургского государственного университета.

А. Г. Портянкина

ПРЕПОДОБНЫЙ ИОСИФ ВОЛОЦКИЙ. ПРОСВЕТИТЕЛЬ.
М.: ИЗДАНИЕ СПАСО-ПРЕОБРАЖЕНСКОГО
ВАЛААМСКОГО МОНАСТЫРЯ, 1993

Иосиф Волоцкий (1439(40)–1515)—известный русский богослов и публицист, основатель Волоколамского Иосифова монастыря, канонизированный Русской Церковью (общецерковное почитание преподобного Отца было установлено определением Собора 1591 г.). Более двадцати посланий к разным лицам, монастырский Устав ("Духовная грамота, или Устав общежительной жизни")— таково его литературное наследие. Наиболее крупным и важным трудом Иосифа Волоцкого является "Просветитель, или Обличение ереси жидовствующих", книга, состоящая из шестнадцати "слов", направленных главным образом против ереси, распространившейся на Руси в конце XV—нач. XVI в. В летописях и других источниках того времени эта ересь названа ересью "жидовствующих". В современной науке этот термин признан не всеми, поэтому можно встретить и такие определения, как "новгородско-московская ересь" или "русская рационалистическая ересь".

Преподобный Иосиф Волоцкий— сложная фигура в русской политической и церковной истории. Существуют две крайние (а потому не бесспорные) точки зрения. Для А. В. Карташева факт канонизации Волоцкого является решающим и в силу этого всякая критика становится невозможной. Н. А. Бердяев же считает, что, несмотря на канонизацию, образ Иосифа Волоцкого как святого не сохранился в народном сознании из-за жестокости проводимой им политики (Бердяев даже сравнивал преподобного Иосифа с Иваном Грозным).

Г. Флоровский отмечал, что несмотря на большое количество литературы, посвященной полемике между "осифлянами" и "заволжцами", спор таки не был разрешен. По мнению Флоровского, столкнулись две правды— два религиозных идеала. Происходила "поляризация народной стихии". И Иосиф Волоцкий, вставший на сторону самодержавной власти, одержал победу в этом споре. Влияние идей Волоцкого на литературу последующего периода огромно. "Просветитель" был настольной книгой Ива-

Грозного. Большое количество списков текста (их известно , относящихся к XVI–XVII вв., говорит о его популярности.

’Просветитель” Иосифа Волоцкого один из самых важных сменных источников по истории ереси ”жидовствующих”. Он постоянно упоминается и цитируется исследователями, но при этом до настоящего времени фактически был исключен из современного научного оборота.

Первое полное издание книги Иосифа Волоцкого было осуществлено Казанской Духовной Академией в 1857 г. Затем ”Просветитель” трижды переиздавался сю же без изменений (последнее издание — 1904 г.).

И вот, наконец, читатель получил возможность познакомиться этим замечательным памятником русской средневековой мысли в переводе на современный русский язык. Издание осуществлено Спасо-Преображенским Валаамским монастырем.

Перевод выполнен на основе упоминавшегося уже казанского издания ”Просветителя”. Хотя позднейшие исследования подвергали его критике, важной с точки зрения современного источниковедения, оно тем не менее до настоящего момента оставалось первым и единственным полным изданием книги волоколамского игумена.

Предисловие к ”Просветителю” знакомит читателя с биографией Иосифа Волоцкого, оформленной в традиционном агиографическом стиле, с изложением учения еретиков и борьбы с ними преподобного Иосифа и его сподвижников. Издатели не касались спорных вопросов, связанных с происхождением самой ереси, личностью ее основателя Схарии и его деятельностью. В этом есть своя логика, поскольку по этим вопросам высказывались противоположные суждения, а выбор той или иной позиции не решил бы проблемы.

С точки зрения задач, которые стояли перед издателями, перевод на современный русский язык представляется более значимым, чем археографическое качество издания. В данном случае ”Просветитель” Иосифа Волоцкого представлен вниманию читателя не как ”исторический источник” (в узком смысле этого понятия), а прежде всего как памятник русской религиозной и философско-политической мысли. В этом издании ”значительно увеличено число указаний на цитируемые преподобным Иосифом места Священного Писания, оговорены все важные в смысловом отношении расхождения цитат и с доступными современному чи-

тателю церковнославянскими редакциями Библии, и с русским Синодальным переводом (при отсутствии таких расхождений цитаты приводятся по синодальному переводу). Введены ссылки на некоторые приводимые преподобным примеры из житий святых” (с. 372).

Новое издание ”Просветителя” представляет собой перевод на современный русский язык без параллельного текста на церковнославянском. С одной стороны, это ограничивает возможности понимания: мысль автора предстает здесь в том виде, в каком она воспринимается и понимается нами, современными читателями. С другой стороны, на первый план здесь выходит общий ход мысли автора ”Просветителя”, его идейный замысел. Поэтому новое издание ”Просветителя” позволит читателю увидеть наиболее значимую сторону сочинения Иосифа Волоцкого.

Научное издание

ВЕЧЕ

**Альманах русской философии
и культуры**

Выпуск 4

Издание подготовлено в АМС-ТРЕХ

Подписано в печать 30.09.95. Формат 60×84 1/16. Бумага офсетная.
Печать офсетная. Усл. печ. л. 11,16. Усл. кр.-отт. 11,28. Уч.-изд. л.
10,58. Тираж 1000 экз. Заказ .
Издательство СПбГУ. 199034, С.-Петербург, Университетская наб., 7/9.

Отпечатано в типографии АОЗТ "Издательство КН" 199178 С.-Петербург,
В.О., Большой пр., 55.