

# ВЕЧЕ



Альманах  
русской философии  
и культуры

Выпуск 7. Июль-октябрь 1996 г.

Редакционный совет:

*С. И. Богданов; Г. П. Выжлецов; В. Д. Губин;  
А. Ф. Замалеев (председатель); А. Ф. Киселев;  
И. И. Легостаев; Ю. В. Перов; В. Т. Пуляев;  
С. К. Сергеев; А. А. Сливко; Ю. Н. Солонин;  
В. Н. Троян; Л. Е. Шапошиков; В. В. Шаронов.*

Редакционная коллегия:

Главный редактор — *А. Ф. Замалеев*  
Редактор — *А. М. Большаков*  
Редактор — *А. А. Троянов*  
Ученый секретарь — *И. Д. Демидова*  
Ответственный секретарь — *Е. А. Овчинникова*  
Отдел монографических публикаций — *А. А. Ермичев*  
Отдел публицистики — *А. И. Бродский, Л. Г. Фещенко*  
Отдел библиографии — *А. С. Лавров, И. Д. Осипов*

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

## В номере:

<b>В.Т.Пуляев.</b> Президент Академии гуманитарных наук России. За новое гуманитарное миропонимание .....	5
<b>В.В.Марков.</b> Экономический порядок и право в российской повседневности .....	8

## АРХИВ РУССКОЙ МЫСЛИ

<b>✓Архимандрит Августин (Никитин).</b> Протоиерей Федор Сидонский — философ и богослов.....	29
<b>✓В.И.Кобзарь.</b> Кафедра логики Санкт-Петербургского университета и история преподавания логики в России.....	56

## ПРОСТРАНСТВО РОССИЙСКОЙ КУЛЬТУРЫ

<b>А.И.Тимофеев.</b> О духовном авторитете власти в русской философии рубежа столетий .....	77
<b>А.И.Бродский.</b> Анатомия нравственного идеализма .....	96

## МОНОГРАФИЯ В НОМЕРЕ

<b>✓Д.И.Рудаков.</b> Петр Чаадаев .....	108
Введение .....	110
1. В поисках истины. Жизненный путь мыслителя .....	115
2. Россия и человечество. Опыт построения религиозной философии истории .....	127
Оценка отечественной исторнографии .....	127
Критический обзор просветительской философии истории. Необходимость разработки религиозной философии .....	134
3. Философия как система и метод познания и преобразования действительности .....	146
4. Пространство и время: социальное измерение .....	166
5. Необходимость и свобода в историческом процессе .....	180
6. Религиозно-этическое обоснование социального идеала... ..	193
Заключение .....	208
Литература .....	211

## ФИЛОСОФИЧЕСКИЕ ПРОБЫ

<b>А.Е.Радеев.</b> Недочитанный Котошихин.....	216
--	-----

## БИБЛИОГРАФИЯ

<i>Богданов А.П. От летописания к исследованию. Русские историки последней четверти XVII в. ....</i>	224
<i>Замалеев А.Ф., Осипов И.Д. Русская политология: обзор основных направлений. ....</i>	230
<i>Емельянов Б.В., Новиков А.И. Русская философия серебряного века: курс лекций.....</i>	234
<i>Сабиров В.Ш. Русская идея спасения. Жизнь и смерть в русской философии.....</i>	239
<i>Alexander Litschev/Dietrich Kegler, Abschied vom Marxismus. ....</i>	243
<i>Библиографические заметки.....</i>	246

## ЗА НОВОЕ ГУМАНИТАРНОЕ МИРОПОНИМАНИЕ

*Обращаясь к отечественной истории XX в., легко убеждаемся, что все попытки "обустроить" российское общество ориентировались до сих пор преимущественно на "деперсонализированную логику" объективного общественного бытия, без учета того, что само это бытие есть лишь функция бытия людей. В теории и политике не находилось места живому, реальному человеку с его культурой, образованием, научным развитием, здоровьем, с его думами и чаяниями. Итог известен — установление тоталитарных режимов, экологические катастрофы.*

*Сейчас мы возлагаем большие надежды на рынок, приватизацию, полагая, что они выведут общество ко всеобщему благоденствию. И вновь не замечаем того, что человек по-прежнему остается объектом, а не субъектом общественных отношений. Социальные реформы, как правило, задаются сверху, а не идут снизу. По отношению к культуре, образованию, науке, здравоохранению продолжает действовать "вторичный принцип". Их относят к "непроизводственной сфере", отодвигая на периферию социального заказа.*

*Гуманитарное миропонимание в современных условиях становится базовой проблемой стратегического социального развития и выдвигается на первый план. Оно - суть новой парадигмы развития общества. Парадигмы, в центре которой - подход к человеку как к высшей ценности, самоцели и главному условию дальнейшего общественного развития.*

*На первый взгляд может показаться странным, что гуманитарное мировидение мы выдвигаем вперед именно сейчас, в наши дни, когда не решены многие животрепещущие, саднящие душу каждого человека проблемы - война в Чечне, преступность на улицах городов, криминализация общественной экономики, все возрастающее социальное и имущественное расслоение общества, обнищание больших групп населения.*

*И все-таки признание приоритета гуманитарного понимания общественного прогресса не является данью очередной*



красивой утопии. Оно несет в себе огромное конструктивное начало, является важнейшим ценностным ориентиром, который позволяет каждому человеку находить баланс устойчивости в бурном потоке социальных перемен, в волнах перестроечных новаций. Проблема гуманизма, таким образом, обретает новые черты, новые масштабы.

Самой динамичной силой, способной сформировать гуманистическое видение мира, являются науки о человеке и обществе. За последние годы заметно обозначился переход от технократического понимания логики социального развития к ее широкому общекультурному, гуманитарному, от экстенсивного освоения закрытого прежде (по идеологическим соображениям) гуманитарного знания к интенсивному усвоению целых направлений и научных дисциплин, в том числе и отечественных. Накануне XXI века ученые-гуманитарии осуществляют, если можно так выразиться, инвентаризацию знания и социального опыта, выработанного прежними поколениями.

Основным механизмом реализации полученных гуманитарных знаний является образование. Ныне спектр гуманитарного образования значительно расширился. Обществу понадобились менеджеры, социальные работники, культурологи, журналисты, юристы, психологи и др. В массовом порядке стали открываться новые гуманитарные кафедры, факультеты, целые вузы.

На первых порах казалось, что этого уже достаточно, что само расширение спектра гуманитарного образования решит многие социальные проблемы. Однако многознание еще уму не научает, образованность не обязательно ведет к росту культуры, интеллигентности, духовности, нравственности.

Восстанавливая утраченные силы для нового движения, возвращаясь на свой путь в новых условиях и с новыми средствами, мы обязаны помнить о колоссальных возможностях российской культуры, которая всегда славилась своим воистину человеческим лицом, своей гуманитарной направленностью, "всечеловечностью".

В гуманитарном миропонимании должен быть достигнут синтез гуманитарных наук, образования и воспитания, гуманитарной культуры и социального управления. Только так можно сформировать не только стратегию нового видения мира, но и стратегию нового социального действия, в том

числе стратегию нового социального поведения, адекватного современным цивилизованным процессам. Мы не просто сможем увидеть будущее общество, но и начать реально создавать его.

Сейчас, накануне нового столетия, когда мы подводим итоги уходящего века с его многочисленными взлетами и трагедиями, свершениями и заблуждениями, становится очевидным, что гуманитарная сила не умирает, она неистребима и поэтому бессмертна. Ее благородство и величие заставляют все новые и новые поколения людей становится ее преверженцами. Ибо гуманный человек не возвышает себя над миром, не претендует на роль Демиурга. Напротив, он старается быть терпеливым Учеником, вбирающим в своем развитии всю Мудрость, Совесть и Доброту мира, которые дают ему познание природы, опыт исторического развития, анализ всего социального и культурного многообразия различных стран, этносов, религиозных конфессий, субкультур. Человек не должен жить из чьей-то милости - государства, Думы, президента; он приходит в мир, чтобы максимально реализовать свои способности и по возможности быть счастливым.

Сменяются эпохи, создаются и разрушаются империи, взлетают и падают политические кумиры. Однако при этом остается незыблемой вера в силу, разум и мудрость создающего человека, в силу гуманистической идеи.

Как знать, может быть именно эта вера спасала человечество на самых опасных поворотах истории. И именно эта вера заставляет нас со светлой надеждой смотреть в будущее - в грядущее третье тысячелетие. Кто-то из ученых сказал, что XXI век будет гуманитарным, либо его вовсе не будет. Сказано слишком сильно, но в этом есть своя правда, и мы должны помнить об этом.

Б. В. Марков

## ЭКОНОМИЧЕСКИЙ ПОРЯДОК И ПРАВО В РОССИЙСКОЙ ПОВСЕДНЕВНОСТИ

Известно, что даже самый благонамеренный турист провозит через таможенную интеллектуальную «контрабанду», о существовании которой он зачастую и не подозревает. Это — груз его установок и ожиданий, понятийный аппарат, а также глубоко индивидуальное восприятие и понимание окружающей действительности. Наконец, самым труднодоступным «багажом» являются акты сознания, устанавливающие различия между красивым и некрасивым, плохим и хорошим, удобным и неудобным, приличным и неприличным и т. п.

Изучение повседневности сталкивается с некоторыми убеждениями. Теоретики считают ее слишком неопределенной и предпочитают выделять в ней символический, социальный, экономический, моральный, юридический, политический, идеологический и т. п. порядки. Мир повседневного взаимодействия, деформирующий идеальные модели, представляется скорее препятствием, чем основой для их реализации. Недаром всяческие революции, стремящиеся перенести порядок идей в повседневную жизнь, в конце концов сталкиваются с мощным сопротивлением. По этой причине к миру повседневного взаимодействия все чаще обращаются этнографы, социологи, экономисты и даже философы. Если социальные науки стремятся к выявлению устойчивых структур повседневного порядка, то интерес философии вызван трудностями обоснования знания, которое либо зависает в пустоте логического круга, либо упирается в такие очевидности, которые не вызывают сомнений и вместе с тем не могут быть доказаны методами, принятыми в науке. Обращение к жизненному миру вызвано также протестом против рациональности жестокости, репрессивность которой все сильнее осознается людьми и ранит их сознание.

Что такое повседневность? Это слово обозначает мир обыденной жизни — будничность в противоположность празднич-

ности, экономии в противоположность трате, рутинность и традиционность в противоположность новаторству. Это нечто среднее между высоким и низким, между взлетами духа и греховным падением. Классические философы определяли ее как сферу столкновения различных частных мнений, а также интересов, где невозможно истинное знание. В современной философии она раскрывается как нечто упорядоченное, традиционное и рутинное, обезличивающее человека, препятствующее его свободе или, напротив, как нечто спонтанное, обеспечивающее свободу индивидуальности, которая подавляется в процессе образования. Феноменологическая социология, начиная с Шелера и Шютца, особенно эффективно раскрыла сложный душевный и символический порядки жизненного мира. «С самого начала, — писал А.Шютц, — повседневность предстает перед нами как смысловой универсум, совокупность значений, которые мы должны интерпретировать для того, чтобы обрести опору в этом мире, прийти к соглашению с ним»<sup>1</sup>. Он склоняется к пониманию повседневности как символического, переживаемого мира, а не только как институтов и учреждений. Важным моментом феноменологического подхода к повседневному сознанию является раскрытие его как общего горизонта, в котором «уравниваются», типизируются различные частные перспективы: «Общий тезис взаимных перспектив приводит к способности схватывать объекты и их аспекты, действительно знаемые мной и потенциально знаемые им как знание каждого»<sup>2</sup>. Следует признать эту способность повседневности соединять природный, социальный и субъективный миры, образовывать общее поле понимания их различных смысловых интерпретаций. Допущение центров монополии власти, удерживающей порядок посредством негативных санкций, как и указание дециссионистов на научную рациональность как основу власти, преодолевается в модели общественной жизни, в которой прочный центр и универсальная структура уступают место гибкой и изменчивой повседневности, устанавливающейся сингулярно и регионально в процессе коммуникации.

Повседневность — не только поверхность, но и глубина. Обычно в структуры порядка включают разум, право, экономичность или целерациональность. М.Шелер раскрыл наряду с порядком идей порядок любви и тем самым указал, что и в сфере чувств и предпочтений люди действуют не как попало, а

в соответствии с объективной иерархией ценностей. Фрейд открыл порядок даже в бессознательном, которое прежде рассматривалось как источник необузданных желаний и нецивилизованных влечений. Применив «экономический подход», он, подобно Марксу, открыл законы циркуляции либидо.

Повседневность не сводима ни к сознанию, ни к бессознательному, ни к идеям, ни к чувствам, ни к морали, ни к экономике. Это сфера этических переживаний и поступков и одновременно безличная смесь полуправды и моральных уловок, в которой как рыба в воде живет усредненный человек. Отсюда ее изучение связано с использованием самых разнообразных техник феноменологии, герменевтики, аналитической философии, психоанализа и деконструкции. Повседневность — это поверхность, на границе которой сталкиваются и переплетаются идеи — жители высших сфер и чувств, переживаний, желаний, идущих из глубины. Эти переплетения образуют события, которые подобно сингулярным точкам в математике обозначают моменты сгиба или перелома линий развития. Можно сделать предположение, что изучение повседневности как здравого смысла или как коллективного бессознательного в равной мере оказывается недостаточным. Повседневность — это не только мысли, чувства и желания людей. Это прежде всего порядок, закрепленный институтами. Поэтому в противоположность слишком абсолютизированной феноменологической программе изучения повседневности можно предложить своего рода «топико-экономический» подход: рассмотреть повседневный порядок как структуру особых дисциплинарных пространств, в которых осуществляется производство человека.

В литературе мы встречаемся, как правило, с различными дискурсами, противопоставляющими, например, «экономического» и «морального» человека и использующими аргументы в пользу одной из точек зрения. Действительно, критерии морального и экономического действия различаются между собой, но это не означает, что экономика всегда неморальна, а мораль экономически нецелесообразна. Поэтому экономисты и философы не должны отождествлять дискурсы о человеке с исторической реальностью. Обращаясь к российской повседневности, наблюдатель фиксирует репрессивность и алчность, необязательность и безответственность, что дает основания сделать вывод, что реальный человек не сводим к моральным

или экономическим составляющим. Точно также на уровне дискуссий между специалистами по этике и экономике трудно достичь компромисса: введение абсолютных моральных ценностей в дискурс экономики было бы подобно взрыву бомбы. О возможных последствиях напоминает знаменитая «Басня о пчелах» Мандевилля. Ясно, что набор традиционных добродетелей сегодня изрядно устарел. Но кто возьмется его обновлять и исправлять. Моральные дискуссии вокруг пересадки органов, эвтаназии, абортот и т.п. в медицине являются хорошим примером того, что все осознают недостаточность традиционного морального кодекса врача, однако не в силах что-либо радикально изменить.

Эмансипация хозяйства от давления моральных норм была важным шагом на пути к капитализму. Однако это привело к ряду негативных последствий, и сегодня, подобно тому как возникла проблема этики в науке, встает вопрос об этике бизнеса. На бизнес оказывается моральное давление, выражающее реакцию общественности на классовое расслоение, безработицу, истощение природных ресурсов и т.п.

Приоритет критериев морального действия над экономикой бесперспективен. Гораздо эффективнее модель диалога, как форма коммуникации разнородного и несоизмеримого. Это дает возможность поставить вопрос, при каких конкретных условиях моральное и хозяйственное действия могут быть взаимодополняющими. С одной стороны, как полагал А.Смит, рынок способствует процветанию общества, а также объединению различных стран. С другой стороны, как показал М.Вебер, моральные нормы способствуют формированию цивилизованного рынка. Поэтому можно считать перспективной мыслью о том, что «хозяйственная этика должна строиться как диалог хозяйства и этики»<sup>3</sup>.

Несмотря на несоизмеримость абсолютных моральных ценностей и экономической целерациональности, общество, вопреки опасениям хранителей староотеческих традиций, не разрушается. Кажущиеся несовместимыми порядки каким-то образом согласуются и взаимодействуют. Это происходит на уровне повседневности, которая может рассматриваться в двух планах. Во-первых, как сложная ткань переплетения различных порядков, компенсирующая ослабление или разрушение их в одном месте за счет усиления в другом. (Например, вызывает изумление запас прочности в России, в которой несмотря

на многолетний хаос и разруху сохраняется порядок). Во-вторых, как сеть особым образом устроенных и дисциплинарных пространств, в роли которых функционируют храм и рынок, школа и фабрика. Они формируют прежде всего нужный тип телесности, а также нормы и правила действия, которые могут показаться теоретику нестрогими, а моралисту беспринципными и которыми человек вынужден руководствоваться в жизни. Усвоение этих правил, как считал Л. Витгенштейн, похоже на дрессировку, т.е. происходит минуя обоснование<sup>4</sup>.

Повседневное поведение основывается не столько на критической рефлексии, сколько на следовании правилу. В жизни люди ведут себя иначе, чем в сфере науки, где все подвергается проверке и обоснованию, где высказывания воспринимаются как истинные или ложные. На уровне повседневного взаимодействия вопросы об истине занимают достаточно скромное место. Языковые выражения функционируют как обещания, клятвы, угрозы, приказы, вопросы и воспринимаются с учетом личности говорящего. «Следование правилу» выступает при этом в качестве окончательного арбитра любых рассуждений и обоснований.

Правила, по которым действуют люди, не являются предрассудками, и заблуждениями, подлежащими критике и устранению. Такое легкомысленное к ним отношение чревато опасными последствиями, ибо от них не так-то легко избавиться вообще и критикой старой идеологии в частности. Конечно, нормы и ценности, правила и представления людей меняются без участия дискуссий в прессе и по телевидению, но они имеют кратковременный эффект по сравнению с матрицами поведения в повседневных дисциплинарных пространствах.

В этой связи представляется разумным и целесообразным обратиться к изучению повседневных практик, в которых разнородные дискурсы переплетаются и уживаются. Рассматривая повседневность в социогенетическом аспекте, Н. Элиас и историки школы «Анналов» описали изменения фундаментальных структур восприятия, оценки и понимания действительности, а также душевных механизмов сдержанности, самодисциплины, ответственности, предусмотрительности. Результаты исследования дополняются анализом языка, выявившим плотную сеть различий и дифференциаций, играющих важную роль в разграничении истинного и ложного, реального и идеального, плохого и хорошего.

Современные структуры повседневности опираются на новый порядок, который не отображается ни в одной универсальной понятийной или ценностной системе. Он уже не диктуется из единого центра, а осуществляется на местах. Во многом это связано с изменениями власти, которая манипулируя структурами повседневности, стала незаметной и анонимной и вместе с тем всепроникающей и повсеместной. В этих условиях старая тактика политической борьбы против власти, как и методы разоблачения ее идеологии, стали неэффективными. Ее полиморфная техника — радио, телевидение, пресса, реклама, мода — предписывающая как должно думать и говорить, действовать и одеваться, работать и развлекаться современному человеку, неподвластна ни общественности, ни органам государственной власти. С целью контроля за этой гигантской и вместе с тем анонимной машиной власти необходим анализ структур повседневности.

Допущение о том, что власть в России имеет исключительно идеологическую форму, является причиной устойчивых поисков универсальной идеи, способной мобилизовать массы. Напротив, в развитых странах власть не афиширует себя, однако в своей анонимности управляет людьми через систему массовых коммуникаций гораздо надежнее, чем раньше. Разумеется, необходим достаточно высокий уровень развития для того, чтобы население могло следовать рекламе, советам врачей, специалистов по здоровому образу жизни и т.п. Но даже учитывая сегодняшнее бедственное положение России нельзя не видеть, что чем сильнее власть пытается быть вседушной и контролировать своими указами различные сферы жизни, тем сильнее у населения впечатление ее бессилия.

Технология власти в современном обществе настолько модифицировалась, что поначалу кажется исключительно советующей и рекомендующей. Институты советников и консультантов, терапевтов и психологов, специалистов по обустройству жилья, организации отдыха, разного рода страховки, учитывающие профессиональный риск и опасности на улице — все это образует плотную сеть, исключаящую свободу. Поэтому начинают протестовать против врачей, навязывающих дорогостоящие методы лечения, против педагогов, воспитывающих детей, против всякого рода специалистов по здоровому образу жизни, навязывающих непрерывную борьбу с собой, например, в форме диеты и тренировок. И что можно сделать,



когда, с одной стороны, все эти специалисты стремятся гарантировать сохранение важнейших жизненных ценностей — здоровья, прав, образования, работы, жилья и т.п., а с другой стороны, все эти знания окончательно отнимают возможность самостоятельных решений и выбора своей судьбы. Жизнь, которая выглядела в наставлениях мудрецов, как опасное, но все-таки не безнадежное предприятие, если твердо придерживаться главных рациональных, моральных и психологических принципов, теперь выступает как сложнейший процесс, сопоставимый с конвейером гигантского завода, который обслуживают тысячи рабочих и специалистов. Человек в одиночку уже не может сегодня эффективно организовать свою собственную жизнь и попадает под власть рекламы и разного рода агентств, обслуживающих население.

Раньше свобода достигалась на не подлежащей сомнению и отрицанию основе. Человек почитал родителей, любил Родину, и оставался верен традициям. Он считал себя частью природы и примирялся с фактом своего рождения в том или ином качестве, а также с болезнями и неизбежностью смерти. Сегодня медицина предприняла решительное наступление на болезни, разрешает возможность эвтаназии, а также позволяет планировать рождаемость, допускает выбор пола, пересадку органов и даже манипулирует генетическим наследством. Разумеется, все эти возможности выбора телесных и интеллектуальных качеств не преодолевают заданности человеческого существования, однако о ней уже не говорится как о судьбе. В каком-то смысле это опыт восстания против того, что прежде считалось неизбежным, но, одновременно, это и опыт закабаления системой новых правил и предписаний.

## **Вызов Запада и экономические реформы в России**

С появлением и расширением городов, с образованием в них рыночного пространства происходят существенные изменения как в способах производства человека, так и в теориях, обосновывающих его назначение. Если христианский храм культивировал единство, то рынок разъединял людей. Автономность, свобода, индивидуализм как условия предпринимательства были трансцендированы философией в ранг сущности человека. Вместе с тем не достаточно сводить порыв европейской цивилизации исключительно к конкуренции, стремле-

нию к наживе и автономности. Эти тенденции действительно вызывали страх у властей и нередко приводили к попыткам ограничения рынка, который помимо страсти к наживе культивировал еще и чужеродные ценности и обычаи, привозимые вместе с товарами из других стран. Выход виделся в восставлении традиционных и прежде всего христианских ценностей. Этот конфликт хорошо представлен в «Венецианском купце» В.Шекспира: ростовщик-еврей по подписанному ранее договору требует за неуплату кредита фунт плоти у христианина. Здесь ярко представлены стороны конфликта: с одной стороны традиционные христианские ценности, с другой, новые экономические права и законы. Шекспир завершает свою драму победой христианской справедливости, которой добивается с помощью женщины. Но на самом деле побеждал рынок и за поражение в делах человек расплачивался на практике своим телом. Неудивительно, что в это время становится популярной максима о том, что человек человеку — волк.

Вместе с тем А.Смит успокаивал своих современников тем, что рынок не только разъединяет, но и объединяет людей. Философия отразила это обстоятельство в концепции разума, согласно которой свободные индивиды смогут заключить общественный договор, где найдут реализацию нормы, обеспечивающие как выживание, так и свободу.

Запад не сводится к анархическому индивидуализму, точно также как Восток не является местом жесткой репрессивной власти. Как раз торговля и рынок были раньше и сильнее развиты на Востоке. Однако Запад сумел найти эффективные способы соединения индивидуального и общественного начал. При этом он настолько преуспел в этом отношении, что уже давно является лидером, вдогонку за которым движутся так называемые слаборазвитые страны. Это движение не всегда является результатом свободного выбора и многие страны прошли период длительной колонизации. Однако и там вестернизация затрагивала преимущественно верхушечные слои и не приводила к исчезновению традиционных форм жизни. Может быть, поэтому победа Запада кажется столь быстрой и легкой и вызывала удивление даже у М.Вебера. Но эта победа оказывается неглубокой и ее результаты быстро забываются.

Нельзя не видеть и границ западной идеи прогресса. Они стали столь близкими, что это дало повод к появлению известной статьи Ф.Фукуямы «Конец истории». Однако конец исто-

рии, понимаемый как окончательное утверждение западных ценностей и образование мирового сообщества на самом деле весьма далек и более того проблематичен. Во-первых, сам Запад ощущает ограниченность заложенных в его строительство принципов. Во-вторых, наш век этнических конфликтов обнаружил вес традиционных ценностей, от которых народы не желают отказываться даже ценой улучшения своего материального положения. Вполне вероятно, что благополучие Запада держится на эксплуатации других народов и поэтому цивилизованные страны предполагают нецивилизованные, а западный развитый мир — незападный слаборазвитый. В таком случае не в интересах самой Европы сформировать мировое сообщество. Поэтому дифференциация Востока и Запада оказывается вовсе не культурноэтнической, а политической.

Все это заставляет перевести разговоры о России и Европе в какую-то новую плоскость. Их противостояние и союз были всегда локальными и конкретно-историческими. И одно дело средние века, где различие проводилось по линии «православные — латиняне». Другое дело национальные, «славянские» оболочки конфликта, обозначенного первой мировой войной. Точно также нельзя путать и смешивать идеологическое противостояние после октябрьской революции с холодной войной. Нуждается в переосмыслении и ситуация после падения железного занавеса. Если Россия вступает в европейское сообщество, то Запад обдумывает новые, разумеется, мирные экономические, цивилизационные формы похода на Восток.

Конечно, превращение России в Европу было бы лучшим выходом. Однако это невозможно по целому ряду причин. Прежде всего и сам Запад нуждается в другом. Кроме того, хотя Россия это не Мексика и не Турция, однако процессы вестернизации сталкиваются на ее территории с большими трудностями, которые происходят из различий менталитета и топологии дисциплинарных пространств. Процесс инсталляции западных ценностей в Россию насчитывает уже несколько веков, однако они претерпевают при этом столь глубокую деформацию, что вызывают страх у западных наблюдателей. Если сравнить заметки о путешествиях А. де Кюстина, А. Жида, В. Бенямина и современных интеллектуалов-туристов, то можно увидеть общий мотив: неузнаваемость западных проектов в русском исполнении. И еще эти записки отражают двойственные ожидания западных наблюдателей. С одной стороны, они приезжа-

ют в Россию в поисках «вымышленного царства» (например, коммунизма). С другой стороны, они ищут российской самобытности (русская идея, русская община) и тоже не находят ее. Говоря о России, следует иметь в виду ее срединное между Европой и Азией положение и, таким образом, учитывать, что реформы, сталкивались не только с исконно русской самобытностью, но и с азиатскими влияниями. Поэтому удивляет то обстоятельство, что реформы Петра и других преобразователей изучены достаточно подробно, а о социально-культурных и экономико-правовых последствиях, например, татаро-монгольского ига почти ничего неизвестно. Даже Гумилев ограничился в этом вопросе исключительно моральными переоценками и чисто политическими коннотациями: русские сами пригласили татар для защиты своих западных рубежей. Последствия этого влияния на уровне повседневных форм жизни и социальных институтов не изучены, но очевидно, что восточный способ собирания дани и до сих пор остается руководящей стратегией в отношениях центра и периферии. Точно так же завоевание Сибири и затем Азии, как всякий опыт соприкосновения с чужим, привело к изменениям своего порядка.

Что вообще означает тогда слово «реформа» применительно к преобразованиям в России? Строго говоря, реформа — это возвращение старого, которое считается искаженным в процессе развития. А если речь идет о заимствовании Россией европейских форм жизни, то здесь более уместным представляется термин «инновация», который ближе понятиям не реформы, а революции. Не случайно европейская ориентация в конце концов привела к революционным изменениям. Но только внешне она напоминает революционный процесс, например, во Франции: хлебные бунты, обращение к царю, низвержение и казнь императора трибуналом, попытки революционеров овладеть коллективным телом толпы посредством массовых митингов и демонстраций. На самом деле за всем этим скрывалось иное содержание. Например, ни одна европейская страна не выдержала бы коллективизации и поэтому все европейские эксперты предрекали большевикам скорый конец. Однако этого не произошло и даже сегодня частная собственность на землю не кажется очевидной и естественной для большинства населения.

Если говорить о реформах как переносе европейских институтов в дело России, то следует отдать дань уважения не столько Петру, после которого, по замечанию Милюкова, Россия

быстро оправилась, сколько Екатерине. Именно она последовательно и методично начала преобразование российской государственности и правопорядка. Однако, в отличие от Петра, знавшего матушку-Россию с ее патриархальным укладом и поэтому стремившегося преобразовать ее насильственно-революционным путем, и прежде всего прямым переносом европейского порядка во все сферы жизни, Екатерина, постепенно осознавшая несовместимость Европы и России, действовала не жестко, а мягко. И дело не в различии мужской и женской руки. Екатерина не хотела ломать сложившиеся формы жизни, так как видела растущее сопротивление народа и столкнулась с грозным пугачевским бунтом. Петра он, вероятно, разозлил бы, но не заставил отступить. Екатерина же вынуждена была отказаться от вольтерианских идей, которые, кстати, и в самой Европе начали внушать страх. России нужно было просвещение, но сначала не столько политическое, сколько элементарно-школьное. Поэтому Екатерина пошла не по буржуазному пути предоставления равных прав всему населению, а по чисто феодальному пути раздачи привилегий и реформирования административно-управленческих институтов, способствовавших монополизации власти. Если следовать критериям Н.Элиаса, Россия только создала высокое придворное общество с центрами монополии власти, а Европа уже переходила к стадии образования буржуазных республик и национальных государств. Те права и свободы, которые на Западе полагались всем, в России оказались доступными лишь дворянам. Третье сословие тоже было еще объединено в средневековые гильдии.

Создание общего для всех граждан Российской империи правового порядка отодвинулось на неопределенный срок. Александр I пытался реализовать первоначальные замыслы Екатерины и разрешил куплю и продажу земли всем, за исключением крепостных. Однако наполеоновские войны и восстание декабристов оставили проекты Сперанского пылиться в архивах. «Великий реформатор» России — Александр II, освободивший страну от крепостного права, сделал это слишком поздно и не получил благодарности: он был убит народо-вольцами. Николай II, казалось, осуществил с помощью Столыпина либеральные проекты своих предков и начал слом станового хребта патриархальной России — общинного владения землей. Однако и этим проектам не суждено было сбыться: началась первая мировая война, а затем революция.

Этот краткий обзор хорошо известных страниц истории России наводит на разноречивые выводы. С одной стороны, поражает постоянство с каким верховная власть обращалась к европейским рецептам переустройства общества. Глядя на неоспоримые преимущества Запада, от них, конечно, невозможно было удержаться. На деле же реализация этого желания сталкивается с сопротивлением российского коллективистского менталитета. Хотя именно у нас человек эгоистичен и анархичен, пугающим выглядит вопрос: что будет связывать автономных индивидов, отдавших жажде наживы, если разрушатся традиционные ценности, составляющие основу совести русского человека, которые и так не действовали, но составляли моральную опору власти и тем самым легитимировали ее. Русская душевность всегда уживалась и дополнялась репрессивностью, ибо без власти она оказывалась совершенно бессильной. Голод и страх — вот что двигает нищей голодной толпой и поэтому надежды на свободных индивидов оказались несбыточными.

Среди многообразных сравнений России и Европы можно выделить следующие: 1. Россия — самобытная страна, вестернизацию которой начал Петр I, прорубивший окно в Европу и начавший переносить европейские институты в тело России, что привело к ее деформации. 2. Судьба и развитие России связаны с Европой, в которую она должна войти, у которой она должна еще долго и старательно учиться. 3. Россия изначально была Европой и должна ею оставаться. 4. Россия — это полу-Европа, полу-Азия — Евразия. Поэтому вслед за поворотом к Европе она должна делать поворот к Азии. 5. Россия — плохая или испорченная Европа. Перечисленные подходы отмечают отдельные особенности и специфику России, однако не могут абсолютизироваться. Так, самобытность России ни кем не оспаривается, однако представление о ее органичности вызывает сильные сомнения, и в этой связи требуется учет противников славянофильской интерпретации: государственность России складывалась в ходе нормандских, византийских, татаро-монгольских, европейских (немецких, французских и иных) влияний. Несомненно, что все эти политические, военные и культурные воздействия, а также торговые связи повлияли на структуры повседневности. Они были настолько разносторонними и разнородными, что сегодня невозможно выделить в чистоте некие органически присущие России компоненты.

Вместе с тем, указывая на мультикультурность России, на ее роль в сближении Европы и Азии, нельзя не замечать наличия собственных интересов у различных государств.

Наверное, это самый деликатный вопрос (если учесть предсказания о разрастании этнических конфликтов), требующий нестандартного подхода. С одной стороны, концепция нравственной солидарности и мирного сосуществования кажется единственно приемлемой, однако на практике невозможно исключать самостоятельных усилий, направленных на самосохранение. Например, Европа обеспечивает безопасность своими средствами: охрана границ, борьба с национализмом и терроризмом. Россия воспринимает себя в этой стратегии за кордоном Европы — как оборонительный от нашествия Азии барьер или как зону добычи сырья и сброса промышленных отходов. Конечно, можно морализировать по поводу эгоизма европейцев и предательства бывших союзных республик, ищущих сегодня поддержки на Западе или на Востоке, однако реалистический подход требует осознания сложившейся ситуации и принятия самостоятельных решений, обеспечивающих эффективную экономику, легитимную власть, социальные гарантии, права и свободы граждан. Представляется, что состояние разнородности, мультикультурности, многонациональности и многоукладности достигло как внутри отдельных стран, так и в рамках мирового сообщества таких размеров, что уже не может идти речи о попытках установления гомогенного порядка в духе «крестовых походов», колонизации или каких-то фундаменталистских программ. Разнородное настолько тесно связано между собой, что не может быть устранено без ущерба для целого. То, что по идеологическим или узконациональным критериям расценивается как чуждое или враждебное, оказывается необходимым, например, для экономического процветания. Поэтому представляется оправданной новая модель общества, основанная на признании гетерогенности его компонентов и прежде всего общества, хозяйства, государства и необходимости их «уравнивания» и балансирования.

### **Право и справедливость**

Для современной оценки реформ в России небезынтересны мысли М.Вебера о путях ее развития, недавно переведенные Р.П.Шпаковой<sup>5</sup>. Критерием оценки происходящих в начале

века преобразований он выбирает индивидуальную свободу и права человека, демократические институты и правовое государство. Между тем реальные политические движения в России никогда не ставили таких целей. Интеллектуалы вели разговоры о власти и свободе вообще, политики же были озабочены не либерализацией машины власти, а борьбой за право управлять ею. Если для Вебера было очевидным, что община — это определенный исторический этап и что в демократическом обществе жизнь должна строиться в соответствии с принципом индивидуальной свободы, то эта мысль для наших политиков стала основой программы лишь недавно и при этом все еще остается декларативной. Как оказалось, свободный рынок не гарантирует ни личной, ни политической свободы, и это миллионы российских граждан усвоили сегодня на личном опыте. Идея свободы — это вообще самостоятельный, не имеющий происхождения из капитализма, продукт духовных исканий и опыта социальных потрясений. Современное право — не только закрепление «выгод» правящего класса, но и фиксация основных гарантий выживания. Без ужасного опыта тридцатилетних войн в Европе трудно понять приверженность европейцев к естественным правам человека. Как утверждал еще Фукидид, величие и благосостояние общества могут быть снова восстановлены, если есть воля к свободе. Как могла процветать огромная российская империя, в которой на протяжении всей ее долгой истории свободу и личную независимость вовсе не считали главными ценностями?

### **Специфика российского правопорядка**

Сила и справедливость издавна опосредуются правом, и принятие его важной цивилизующей роли является одной из вызывающих сожаление особенностей российского менталитета. Для него характерно христианско-православное представление о том, что власть — это форма осуществления силы, не способствующая справедливости. Таким образом, справедливость, оказываясь совершенно бессильной, неспособна осуществиться в этом мире. Эту дилемму, сформулированную Ф.М. Достоевским в известной «Легенде о великом инквизиторе», до сих пор еще не преодолели некоторые российские интеллигенты, остающиеся в устойчивой оппозиции к власти. Между тем, право — это не только инструмент утверждения



господства сильного, но и ограничитель произвола. Сила, выражающая и обосновывающая свои претензии в открытом дискурсе, устанавливает формальные общепризнанные границы, которые прежде определялись в ходе борьбы одной силы с другой. Таким образом, право — это некоторый компромисс силы и справедливости, благодаря которому сила становится отчасти справедливой, а справедливость — сильной. Отсюда следует важность развития права.

В русской литературе не было работ подобных «Духу законов» Монтескье, «Общественному договору» Руссо или «Философии права» Гегеля, не было и имевших широкий общественный резонанс споров, подобных дискуссиям о естественном и историческом праве или о социальной защите в Европе. Гуманитарная интеллигенция в России считает право неким этическим минимумом, а политики — формой принуждения. Если принять во внимание отсутствие правопорядка на уровне повседневности, то неудивительно в целом нигилистическое отношение к праву. Поскольку государство было несправедливо по отношению к человеку, постольку последний не испытывал угрызений совести, когда нарушал или, как говорят у нас, «обходил» закон. Этот недостаток русского правосознания славнофилы превратили в достоинство и прежде всего К.С.Аксаков считал его залогом того, что русский народ, пренебрегающий государством и правом, продвигается путем поиска «внутренней правды». Это убеждение перешло и в идеологию народников, основанную на вере в «возможность непосредственного перехода к лучшему, высшему порядку, минуя срединную стадию европейского развития, стадию буржуазного государства»<sup>6</sup>. Нет нужды писать о правовом нигилизме русских марксистов, которые хотя и осознали значимость политической борьбы для изменения общественной жизни, однако так и не дошли до понимания роли права и конституционного государства. Присритель революции над демократией, господство силы над правом — все это привело к тому, что и сегодня провозглашенная политическая и экономическая свобода, не закрепленная в правовой форме, превращается в произвол или нарушается.

В чем же видится легитимность власти в сегодняшней России? Ее источник может отыскиваться как внутри, так и вне властных отношений, а критерием ее может служить стабильное существование и эффективное функционирование полити-

ческой системы или убежденность большинства граждан в соответствии данной политической системы их интересам, ценностям, традициям и т.п. Сакральное обоснование власти в современных обществах не является достаточным, и лишь некоторые сильно редуцированные символы (например, большая меховая шапка президента) напоминают сегодня о божественном происхождении власти (например, о «шапке Мономаха»). Источник оправдания власти лежит вне властных отношений: в сфере, называемой гражданским обществом, включающей относительно независимые от государства общественные нормы, ценности и институты, обеспечивающие основные потребности человека. Отсюда легитимность политического режима определяется его общественной поддержкой. При этом возникает вопрос, какие ценности представляют общество. Либерально-демократическая традиция считает таковыми прежде всего свободу и невмешательство государства в частную жизнь. Социально-демократическая традиция утверждает необходимость воздействия власти на общество с целью создания институтов свободной общественности, способной противодействовать монополизации власти.

В нашей литературе считается, что «либерально-демократическая концепция функционирования гражданского общества принципиально не согласуется с культурно-историческими, национальными и духовными традициями России»<sup>7</sup>. Поскольку патерналистская политика государства стала нормой, то общественное сознание россиян и сегодня отвергает либеральные и неолиберальные ценности, под знаком которых были начаты социальные реформы 1992 г.<sup>8</sup> Между тем либеральная идеология в России имеет достаточно давние исторические корни. Принципы свободы личности, законности, вера в необходимость социального прогресса и реформирования общества отстаивались А.С.Хомяковым, К.Д.Кавелиным, Б.Н.Чичериным, П.И.Новгородцевым и др. Кавелин настаивал на автономии морали, Чичерин — на автономии права, Новгородцев — на автономии политики. Это обстоятельство представляется весьма важным, ибо может рассматриваться как свидетельство коммуникативного понимания ценностей, которые создаются не Богом или Природой, а вырабатываются самими людьми. Вместе с тем, именно этот пункт и представляется спорным. По мнению А.И.Бродского «почти все русские либералы стремились вывести автономию того или иного вида деятель-

ности из различных метафизических утверждений о сущности человека»<sup>9</sup>. При этом отмечается непоследовательность теоретиков либерализма и, главное, их недемократичность, так как они считали, что власть должна принадлежать элите.

Переход государства от власти силы к власти права остается самой насущной потребностью для России. Какие можно отметить сдвиги правопорядка на уровне повседневности? Прежде всего — это постепенное разделение моральных норм и законов. Как это не покажется странным, но господство первых над последними и является одной из причин правового нигилизма. Считая право инструментом власти, русский обыватель оценивал поступки по моральным критериям. Отсюда непонятная для посторонних наблюдателей жалость к правонарушителям, которые воспринимаются народом как пострадавшие от несправедливой власти.

Конечно, нельзя сказать, что на основе аргументов правозащитников, которые в основном боролись за права человека, понимаемые как условия свободы, в сознании российского обывателя укрепилось мнение о дисциплинирующей роли права, о понимании его как основы цивилизованного общества. Однако длинные очереди в юридические консультации, судебные процессы о нарушении прав потребителей и т.п. — все это свидетельства формирования в России новых дисциплинарных пространств, реализующих равенство людей перед законом и формирующих правосознание. Это, может быть, гораздо важнее, чем разговоры о правовом государстве, которые ведет интеллигенция. Именно в этом видится залог того, что в будущих свободных выборах наконец примут участие свободные люди, которые не только знают о правах, но и действуют в соответствии с ними.

## **Порядок и власть современного общества**

Ткань общественных отношений сплетается в каждом обществе из самых разнородных нитей и поэтому вряд ли возможно перенесение правопорядка, конституционного государства из одной страны в другую. Даже если признать, что русский народ относительно поздно вступил на европейский путь развития, то и в этом случае простое заимствование идей оказывается невозможным. Дело даже не в массе людей, захваченных этими идеями. Нет одинаковых условий для всех спосо-

бов осуществления свободы личности, правового строя, конституции, как нет капитализма одинакового во всех странах. Современная Россия — сложнейший общественный организм, которым нельзя управлять так, как раньше — «самодержавно» или по европейским образцам. Совершенно очевидно, что любой правопорядок осуществляется в поле неписанных законов, которые складываются на уровне повседневной жизни. Речь идет не только о моральных нормах, но и о знании, которое особенно в России, в силу высокого уровня образования ее граждан, выступает как весьма важный и эффективный способ реализации общественного порядка. Как известно, право было главной формой исполнения власти в Европе в XVII—XVIII столетиях. На такую роль сегодня претендуют разного рода эксперты, консультанты, советники, которые дают рекомендации политикам, предпринимателям и всем остальным гражданам. Это относительно новая форма власти, которая кажется не репрессивной, а позитивной, ибо предлагает рациональный способ действий, способствующий улучшению жизни.

История цивилизации — как известно, история ограничений и запретов. Человек на протяжении всей истории боролся со своими страстями и желаниями, выступал против слабостей плоти и себялюбия. Господство над самим собой — таково первое и главное требование гуманистической философии. Нам трудно понять древних с их ограничениями и усилиями, направленными на сохранение социума. Современный человек остается социальным и культурным существом, не прилагая для этого титанических сдерживающих усилий. Угрозы и запреты, внешнее принуждение и насилие постепенно трансформировались в самоконтроль и самодисциплину. Но и эта система морального долга и внутренней цензуры сегодня стала стремительно разрушаться. Причиной тому является не некий таинственный нигилизм или падение нравов, а изменение порядка повседневности. Аскетизм, самоотречение, солидарность, альтруизм, экономия и ограничение потребления сегодня являются устаревшими добродетелями, так как современный порядок строится на основе не экономии, а траты. Отсюда необходимо скорректировать мысль Батая, согласно которой трата выступает эффективной формой протеста против современного порядка, основанного на обмене. На самом деле, современное общество потребления уже не ограничивает, а управляет потребностями. Расчет и дальновидность, предусмот-

рительность и осторожность перестали культивироваться на индивидуальном уровне и уже не составляют основу человеческого этоса. Реклама, а также разного рода советы и рекомендации, касающиеся здорового образа жизни, вся система жизнеобеспечения мягко и ненавязчиво, но надежно и всесторонне опутывают человека своими сетями. Человек не должен ограничивать себя и бороться со своими желаниями, он должен их удовлетворять. Другое дело, что сами эти желания искусственно заданы и поэтому их исполнение не только разрушает, а наоборот укрепляет систему порядка. Поэтому, говоря о современных формах протеста, приходится признать, что сегодня отрицанию человек подвергает самого себя, а не Природу, Бога, Государство или Метафизику.

Право на протест вызвано не столько допущением революционного изменения социального порядка, сколько необходимостью его защиты. С одной стороны, любая конституция считает общественное устройство неизменным, а с другой, вынуждена допускать возможность протеста в случае нарушения государством моральных свобод индивида. Реализация права на протест связана с разделением властей. Однако, надо признать, что и эта возможность подверглась в современных обществах ограничению, так как различные ветви современной власти пригнаны друг к другу значительно сильнее, чем, например, в эпоху разделения королевской, общественной и духовной власти. Современное государство легитимируется как выражение воли народа. Вместе с тем, оно гарантирует права личности и различных социальных меньшинств. Последние могут реализовать свое право только в форме протеста. Поэтому происходит интенсификация негативного опыта, который в современном обществе выступает как форма защиты прав и свобод гражданина.

Интеллектуалы, находясь в зависимости от власти, фактически обслуживая ее, осознают себя противниками власти и реализуют свой протест в форме критики идеологии. Тем самым они отдают дань устарелым представлениям, согласно которым власть выступает как внешняя принуждающая и угнетающая сила. На самом деле в современном обществе именно интеллектуалы репрезентируют власть и поэтому не имеют морального права занимать леворадикальные позиции. С этим связан поиск новых форм эмансипации. Общее направление этих поисков характеризуется постепенным осознанием того,

что власть, заложниками которой выступают народ и интеллектуалы, политики и общественность, происходит не от демонстрирующих ее субъектов, а от безличных структур порядка повседневности. Именно реорганизация и либерализация этого порядка должна стать предметом заботы интеллектуалов.

Однако и сегодня русская интеллигенция тяготеет к политизации и идеологизации форм протеста: встать на позицию угнетенных и организовать акции протеста или, напротив, оставаться в рамках дискурсивных практик и разоблачать идеологию власти. Оба эти подхода оказываются достаточно наивными. С одной стороны, масса не нуждается в просвещении, ибо знает о действительности больше и глубже, чем интеллектуалы. С другой стороны, не являясь обманутой, она желает власти, даже если испытывает на себе ее угнетение. Поэтому как протест, так и критика не должны рассматриваться как универсальные способы борьбы против власти, которая не может быть устранена одним ударом. Поскольку власть не является самодержавной, и всякий человек является угнетающим и угнетенным одновременно, то наивно думать, что от нее можно освободиться путем политического переворота. В эпоху «Большого террора» между маленьким чиновником и диктатором, в сущности, была чисто количественная разница и в результате кадровых перемещений сама власть не менялась.

Либерализация общества имеет место там и тогда, где и когда происходит изменение не столько субъектов, сколько структур власти, тех конкретных дисциплинарных пространств от школы до казармы, от дома до предприятия, где люди не только учатся, служат или работают, но и формируются, наделяются идеями и нормами, желаниями и потребностями, необходимыми для выживания в этих структурах.

О какой власти и о каком принуждении может идти речь сегодня и как ощущается их давление? Кажется, что они измельчали сегодня, когда авторитетные органы не вытаскивают по ночам из квартир абсолютно невиновных граждан и не предадут их зверским пыткам с целью запугать остальных. Трата и протест тоже стали умеренными. Потерять или сжечь сто долларовую купюру кажется гораздо более значительной жертвой, нежели подвиги великих героев прошлого. Сегодня человек попадает в моральную блокаду за отступление от общественных норм, но это все-таки несоизмеримо с изоляцией в тюрьмах и лагерях. Поэтому, говоря об измельчании как

власти, так и форм протеста, нельзя забывать о том, что они переместились как бы внутрь самого человека, поведение которого регулируется искусственной системой понятий, ценностей, потребностей и желаний. Человек вынужден восставать против самого себя, а это неизмеримо труднее, чем указать пальцем на внешнего врага и призвать к непримиримой борьбе с ним. На место политических революций, в которых сталкивались крупные социальные группы и классы, сегодня приходят иные формы протеста, которые можно назвать партикулярными и которые осуществляются индивидами, малыми группами или национальными меньшинствами. Этот протест против господства общего, против гомогенности, стирающей различия и многообразие, характеризует ситуацию постмодерна. В ее основе лежит иной образ Человеческого.

© Б.В.Марков

**Марков Борис Васильевич** — доктор философских наук, профессор Санкт-Петербургского государственного университета.

### Примечания

- 1 *Шютц А.* Структура повседневного мышления. // Социологические исследования. 1988, 2. С.130.
- 2 *Шютц А.* Здравый смысл и научная интерпретация человеческой деятельности. Вестник СПбГУ. 1994, № 4. С.46. *Schuts A.* Common — sense and scientific interpretation of human action./ Collected pappers. Vol.1. The Hague. 1962. P.3-15.
- 3 *Stegmaier W.* Wirtschaftsethik als Dialog und Diskurs, Stuttgart (Rottenburg) 1992. S.7.
- 4 *Wittgenstein L.* Philosophische Untersuchungen — Philosophical Investigations 1969 Oxford (Basil Blackwell), 199.
- 5 См.: Социальные реформы в России. СПб., 1995. С.47-55.
- 6 *Михайловский Н.К.* Соч. Т.4. С.952.
- 7 *Елисеев С.М.* Развитие гражданского общества и легитимация власти в России / Социальные реформы в России: история, современное состояние и перспективы. СПб., 1995. С.140.
- 8 См. данные социологического опроса: Российское общество: ценности и приоритеты. Полис, 1993, № 6.
- 9 *Бродский А.И.* Логика либерализма. // Вече. СПб., Издательство С-Петербургского университета. 1995. № 4. С.54.

Архимандрит Августин (Никитин)

**ПРОТОИЕРЕЙ ФЕДОР СИДОНСКИЙ —  
ФИЛОСОФ И БОГОСЛОВ**  
(Биографический очерк)

Познаете истину, и истина сделает вас свободными  
*Иоан., 8,32*

В 1903 году на страницах журнала «Церковный вестник» появилась заметка, написанная по поводу 30-летия со дня смерти протоиерея Федора Федоровича Сидонского (1805-1873). Напомнив читателям о трудах этого ученого на религиозно-философском поприще, автор статьи с сожалением отмечал: «Имя протоиерея Федора Федоровича Сидонского принадлежит к числу тех, которые по какой-то несправедливой случайности затеваются при жизни и легко забываются по смерти их носителей. А между тем это имя принадлежит не только даровитой личности и крупному ученому, но и единственному в своем роде деятелю нашей духовной школы, получившему широкую известность в области общеобразовательной науки»<sup>1</sup>.

Несколько позднее отечественный философ Густав Шпет дал такую оценку деятельности протоиерея Федора: «Сидонский был одним из тех, кто сделали первые наши шаги в направлении к серьезной философии»<sup>2</sup>. Сходные замечания о вкладе прот.Ф.Сидонского в развитие русской философии можно встретить в монографиях протоиерея Георгия Флоровского<sup>3</sup>, протоиерея В.В.Зеньковского<sup>4</sup>, Э.Радлова<sup>5</sup>, а также в статьях современных авторов<sup>6</sup>. Однако более подробные сведения о жизненном пути русского философа затеряны на страницах полузабытых и малодоступных журналов, выходивших во второй половине XIX века. И лишь сведя их воедино, можно получить более полное представление о личности отечественного мыслителя, а также о той эпохе, в которую ему довелось жить и трудиться.

Протоиерей Федор Федорович Сидонский родился 11 февраля 1805 года<sup>7</sup> в селе Архангельском Новоторжского уезда Твер-



ской губернии. Сын диакона, он пошел по стопам своего отца и избрал путь церковного служения. Поступив в Тверскую духовную семинарию, Федор Сидонский окончил ее с отличием. Сохранился текст его семинарского аттестата, который свидетельствует о прилежании будущего богослова и философа:

«Предъявитель сего Тверской духовной семинарии студент первого разряда Ф.Сидонский <...> при способностях отличных и прилежании неутомимом обучался в оной семинарии наукам:

Богословским	}	<i>с успехами отличными</i>		
Философским				
Словесным				
Историческим				
Математике и физике				
Языкам: Латинскому				
Греческому				
Еврейскому			—	<i>превосходными</i>
Немецкому			}	<i>отличными</i>
Французскому				
По классу чтения Нового Завета	—	<i>отличными.</i>		
Способу прививания оспы	—	<i>внимательно.</i>		
Поведения он отлично доброго»... <sup>8</sup>				

По окончании семинарии Федор Сидонский был принят на 1-й курс Санкт-Петербургской Духовной Академии (далее — СПбДА) и обучался в ее стенах с 1825 по 1829 гг. Получив степень магистра, он был рукоположен во иерея и оставлен при СПбДА в звании бакалавра для преподавания вначале английского языка, а затем философии. Историограф СПбДА профессор Иларион Чистович сообщает о первых шагах о.Федора на педагогическом поприще: «Магистр, свящ. Федор Федорович Сидонский, бакалавр с 20 марта 1830 г. по 19 окт. 1833 г.» Английский язык: «С 25 сент. 1829 по август 1831 г.; перемещен на класс философских наук»<sup>9</sup>; «преподавал сначала, несколько времени, историю философии, а с 1831 г. — философию»<sup>10</sup>.

Европейские языки о.Федор изучал самостоятельно еще в Тверской семинарии, и это позволило ему знакомиться с трудами зарубежных философов; он прочел много научных исследований по разным богословским и философским вопросам<sup>11</sup>.

Сведения о начальном периоде преподавательской деятель-

ности о.Ф.Сидонского содержатся в воспоминаниях Д.И.Ростиславова, посвященных Петербургской Духовной Академии. «Федор Федорович, еще будучи студентом Академии, был известен обширными своими сведениями, неутомимой деятельностью и слыл любителем философии, поклонником тогдашних немецких представителей ее: Шеллинга, Гегеля, Окена, Гербарта, Круга и пр., — пишет Д.И.Ростиславов. — За неимением наставнической вакансии по философским наукам в Академии, Сидонский первоначально был определен преподавателем английского языка, но вскоре, по случаю смерти профессора философии Красносельского, утвержден бакалавром философии; ему поручили сначала преподавать историю философских систем; затем, не знаю почему, этот предмет стал читать профессор Вершинский, а Сидонский философию, и именно метафизику, нравственную философию или этику, и так называемое естественное право (*jus nature*)»<sup>12</sup>.

Свидетельства Д.И.Ростиславова имеют особую ценность, поскольку он обучался в СПбДА в те годы, когда о.Ф.Сидонский читал там курс философии. Уроженец Рязанской губернии, Дмитрий Иванович поступил в СПбДА в 1829 году, т.е. в тот год, когда о.Федор приступил там к преподаванию английского языка. А в период с 1831 по 1833 гг. Д.И.Ростиславов прослушал курс лекций по философии, который вел о.Федор Сидонский<sup>13</sup>.

В своих записках Д.И.Ростиславов подробно рассказывает о первом опыте молодого бакалавра, отмечая сильные и слабые стороны его методологии (см. Приложение I). Как отмечал Д.И.Ростиславов, преподавателю Академии в те годы нужно было иметь большую смелость, чтобы читать курс философии не по устаревшим иностранным пособиям, а в новом, современном духе. Именно этим отличались лекции о.Ф.Сидонского, что вскоре и навлекло на него неприятности от академического начальства.

В воспоминаниях Ростиславова подробно излагается суть этого дела (см. Приложение 2). Оно было начато по инициативе тогдашнего ректора Академии о.Венедикта (Григоровича) (ск. в 1850 г.) и обер-священника армии и флота Василия Кутневича (1787-1865). В 1834 г. Дмитрий Иванович Ростиславов был удостоен степени магистра за сочинение «О пределах ума в откровенной религии»; с 1838 по 1852 гг. он состоял в должности ординарного профессора СПбДА, его перу принад-

лежит целый ряд публикаций на церковной-исторические темы. И, говоря о научной деятельности о.Василия, Д.И.Ростиславов замечает: «Кутневич, слывший и сам себя считавший философом, не оставил решительно никаких печатных проявлений своих философствований»<sup>14</sup>. А что касается тогдашнего ректора СПбДА, то, по отзыву историографа Академии Алексея Родосского, «общая репутация Венедикта (Григоровича) была — законника, канцеляриста и неисправимого формалиста»<sup>15</sup>.

На публичном экзамене 1833 года, в присутствии студентов, ректор и обер-священник старались своими возражениями дискредитировать молодого бакалавра философии. Об этом инциденте вспоминал впоследствии и митрополит Московский Филарет (Дроздов): «На публичном испытании обер-священник Кутневич, заметив неправомыслие, вступил с ним (Сидонским — а.а.) в состязание. Я на экзамене не присутствовал. Мне сказали и представили его уроки. Прочитав уроки, я дал мнение, что лучше его отпустить из Академии»<sup>16</sup>.

Однако процесс «отпускания», а по существу увольнения, был растянут во времени. В июне того же 1833 года ректором СПбДА был назначен бывший настоятель московского Заиконоспасского монастыря архимандрит Виталий (Щепетев) — ск. в 1846 г. При новом ректоре о.Федор Сидонский остался при Академии лишь в качестве преподавателя французского языка: «с 12 окт. 1833 г. по 4 сент. 1835 г.»<sup>17</sup>, уточняет Илларион Чистович. В июне 1835 года о.Федор просил о переводе на преподавание древнееврейского языка, который он знал в совершенстве, но ему было отказано<sup>18</sup>.

Архимандрит Виталий был многим обязан митрополиту Московскому Филарету (Дроздову), под чьим священноначалием он служил первые 10 лет. Став ректором СПбДА, о.Виталий постарался уволить тех преподавателей Академии, которые высказывали критические мнения по поводу деятельности московского святителя. Одним из них был протоиерей Ксенофонт Иоаннович Делекторский (ск.в 1842 г.); «он осмеливался основательно доказывать студентам, что слог проповедей Филарета Дроздова не только не заслуживает подражания, но даже отзывается семинарщиною, обилует оборотами и выражениями, не свойственными русскому языку, отличается схоластическими и риторическими приемами и пр.»<sup>19</sup>, пишет Ростиславов.

В ряду неугодных новому академическому начальству оказался и о.Ф.Сидонский; как замечает Ростиславов, «у Щепетова недоставало смелости сказать, что Делекторский увольняется за неисправность или другие какие-либо неодобрительные качества; отставку Делекторского и еще двух наставников: Сидонского и Предтеченского, он мотивировал тем, что для занятия не-наставнических должностей при Академии, например, должностей эконома, секретаря, библиотекаря и пр., будто бы недостает светских лиц, и потому де нужно уволить трех священников»<sup>20</sup>.

При этом увольнение было произведено не по прошениям преподавателей, а по представлению академического правления, состоявшего из трех членов. Архимандрит Виталий был единственным, кто обладал в правлении реальной властью, а два других члена правления лишь подписали заготовленное без их согласия представление. Комментируя это несправедливое решение, Ростаславов пишет: «Академическое начальство, не удерживая и даже выгоняя дельных наставников-священников, оставляло таких, которых бы даже не следовало определять и на короткое время. Например, у Делекторского, Сидонского и одного из лучших в свое время, Богословского, отнята была возможность служить в Академии, тогда как протоиереи Иванов и Колоколов долго, долго мучили студентов своим немотствующим преподаванием»<sup>21</sup>.

Однако Д.И.Ростиславов, выпускник СПбДА, далек от мысли бросить тень на воспитавшую его «Альма матрис». Сожалея об отстранении о.Федора с кафедры философии, он замечает: «Не Петербургская, конечно, Академия, — ее всю винить нельзя, а разные Григоровичи, Кутневичи, Щепетевы надолго заставили замечательного и даровитого поклонника науки ограничивать занятия его только для удовлетворения личной своей любознательности»<sup>22</sup>.

Одной из причин отстранения о.Федора Сидонского от преподавания философии (1833 г.) был выход в свет его книги «Введение в науку философии» (СПб., 1833). Позднее, будучи уже профессором С.Петербургского университета, протоиерей Ф.Сидонский упомянул о причинах, побудивших его предпринять издание своей книги. «Существенной потребностью представлялось ему (автору — а.А.) снабдить слушателей своих, прежде всего, такой книгой, которая ознакомляла бы их удовлетворительно, и с задачей философии, и с приемами, какие в

ней употребляются, и с направлениями резко в ней обозначившимися, — писал прот.Ф.Сидонский. — Результатом такой задачи и явилось в 1833 году «Введение в науку философии», заслужившее автору сочувствие всех интересовавшихся успехами ее в отечестве, но в то же время и навлекшее на него нерасположение противного лагеря»<sup>23</sup>.

Предисловие этого сочинения начиналось словами: «Слабо изучение философии в нашем отечестве; самостоятельных произведений по сей отрасли умственных изысканий почти и вовсе не видно»<sup>24</sup>. На первый взгляд может показаться, что это заявление 28-летнего бакалавра было слишком резким. Однако первая половина XIX в. была периодом пробуждения русской научно-философской мысли, вынужденной отстаивать свое право на существование. Едва ли не первое «Введение в философию» было издано в Москве в 1805 году; оно принадлежит перу архиепископа Евгения Булгариса (1716-1806). Однако это не было самостоятельным сочинением греческого богослова; проживая на покое в Александро-Невской Лавре, он воспользовался книгой Гравезанда, появившейся в Москве в том же 1805 году<sup>25</sup>.

«Целый ряд «Введений в философию» написан профессорами Духовных Академий; университетские профессора начали издавать «Введения в философию» лишь последнее время, после появления переводных Введений Паульсена и Вундта, — отмечает Э.Радлов. — Объясняется это тем, что в Духовных Академиях преподавание философии было поставлено более полно, чем в университетах; в первых всегда читался кроме курсов логики, истории философии и психологии еще и курс метафизики и нравственное богословие, заменяющее в известном отношении курс этики, в то время как в университетах читались лишь курсы логики, психологии и истории философии. Упомянем о «Введении» Сидонского (1833), Голубинского и его ученика Кудрявцева-Платонова, В.Карпова (1840)»<sup>26</sup>.

Отец Федор Сидонский был настоящим ученым; он постоянно дополнял и совершенствовал курс лекций, читавшийся им в Академии с 1831 года. Подготовив учебный материал для печати, он решил издать свои лекции в виде книги. Движимый научным честолюбием, о.Федор намеревался зарекомендовать себя в научных кругах как серьезный исследователь. Однако в те годы получить разрешение от духовной цензуры на печатание такого сочинения было чрезвычайно трудно. Поэтому о.Федор Сидонский представил рукопись в светскую

цензуру и вскоре получил разрешение на публикацию. Цензором книги о.Ф.Сидонского был Александр Васильевич Никитенко (1805-1877). В должности цензора при С.Петербургском цензурном комитете он состоял с 1833 по 1848 гг.; «Введение в науку философии» (СПб., 1833) была одной из первых книг, представленных на его рассмотрение.

Выход книги о.Ф.Сидонского в свет был достойным вкладом в развитие отечественной науки. «Эта небольшая книжка в свое время была крупным явлением в нашей философской литературе и возбудила общее внимание»,<sup>27</sup> — отмечалось в церковной печати в 1903 году. Однако в том же 1833 году, после выхода «Введения», ее автор впал в немилость у академического начальства. О.Федору вменялось в вину не только издание «либеральной» книги, но и то, что ее автор, священник, осмелился печатать свое сочинение с дозволения не духовной, а светской цензуры. В своем дневнике под 10 февраля 1834 года А.В.Никитенко сделал такую запись: «Священник Сидонский написал дельную философскую книгу: «Введение в философию». Монахи за это отняли у него кафедру философии, которую он занимал в Александро-Невской Академии. Удивляюсь, как они до сих пор еще на меня не обрушились: я был цензором этой книги»<sup>28</sup>.

В статье, опубликованной к 100-летию со дня рождения протоиерея Федора Сидонского (1805-1905), высказывались различные предположения о причинах опалы молодого церковного философа. «Трудно сказать, что собственно в означенном сочинении возбудило нерасположение к его автору, — отмечалось в журнале «Вера и разум». — Та ли живая энергия, с которой молодой ученый призывал к свободному, самостоятельному философскому исследованию, — даже в области религиозной, та ли независимость его от существовавших направлений на Западе, знакомство с которыми, впрочем, у нас было довольно ограниченное, — говорила ли тут просто зависть против молодого ученого, — определенного ответа на этот вопрос мы дать не можем»<sup>29</sup>.

Внешней причиной критики «Введения» были упреки в «неправославии» этого сочинения. Еще в студенческую пору Федор Сидонский основательно изучил философию, особенно немецкую<sup>30</sup>. По мнению прот.В.В.Зеньковского, «Сидонский несомненно находился под влиянием немецкого идеализма, но в его построениях всегда отводится большое место опыту»<sup>31</sup>.

Определенную зависимость «Введения» от немецкой философии отмечает не один отечественный исследователь. Оценивая сочинение о.Ф.Сидонского, Густав Шпет писал в 1922 году: «Это не простая компиляция, и положительно лучшая книга по философии из появившихся в России до 1833 года <...> Она примыкает в целом к некоторым из тенденций современной немецкой философии»<sup>32</sup>. Густав Шпет развивает этот «тезис», выявляя связи идей о.Ф.Сидонского с Я.Фрисом, Х.Вейсом, а также с реформаторами кантианства Э.Рейнгольдом и В.Кругом и с последователем Шлейермахера — Г.Риттером<sup>33</sup>.

В том же 1922 году профессор М.Н.Ершов отмечал, что эпоха 20-30-х годов прошлого столетия, как известно, стоит под знаком почти исключительного влияния на русское общество философии Шеллинга, а в дальнейшем (40-е гг.) — философии Гегеля»<sup>34</sup>. А прот.Георгий Флоровский считал, что «именно в Духовных Академиях русская философская мысль впервые ответчиво встречается с немецким идеализмом»<sup>35</sup>.

После выхода в свет «Введения в науку философии» (1833) была образована комиссия для рассмотрения этого сочинения. Комитет возглавил викарий Венедикт (Григорович), который уже выступал против о.Федора на академическом экзамене. В состав комитета был включен и В.И.Карпов (1798-1867). Профессор СПбДА с 1844 года, Василий Николаевич Карпов является автором таких сочинений как «Введение в философию», «Философский рационализм новейшего времени», «О самопознании» и ряда других<sup>36</sup>. К сожалению, он был вовлечен в академические интриги и «имел слабость не отказываться от участия в этом походе на честного труженика и деятеля по философии»<sup>37</sup>.

[Любопытная характеристика В.Н.Карпова приводится в книге профессора С.-Петербургского университета Александра Введенского. Упомянув о неблагоприятном положении с тогдашним преподаванием философии, А.Введенский замечает, что в этой атмосфере учащиеся Духовной Академии предпочитали тех профессоров, которые излагали свой предмет, используя сложную терминологию. «Что это за наставник! — говорили они: у него все так ясно, что не на чем и головы поломать. То ли дело Карпов (переводчик Платона): у него в классе ничего не поймешь, да и потом думаешь, думаешь, и все-таки часто не поймешь. Вот это профессор!»]<sup>38</sup>.

«Официального отзыва этого комитета я не читал, — пишет Ростиславов, — но отзыв был неблагоприятный: автора ули-

чали по обыкновению в неправославии и т.п.»<sup>39</sup>. В мемуарах Д.И.Ростиславова сообщается о результатах деятельности академического комитета, стремившегося умалить значение философского сочинения о.Ф.Сидонского. «Книгу прочитали, раскритиковали и критику представили, куда следует, — продолжает автор. — Не знаю, найдена ли критика не удовлетворительною, или, как тогда говорили, не захотели иметь столкновения с светской цензурой и с тогдашним министром просвещения Уваровым, только критика Григоровича и Карпова не имела официальных последствий. Но Сидонский остался едва ли не навсегда под опалой в духовном мире и слишком долгое время не получал никаких наград и повышений»<sup>40</sup>.

Интересно, что в 1960-х гг. о «деле Сидонского» писали «с точностью наоборот»; в многотомной «Истории философии в СССР», например, утверждалось: «В 30-40-е годы были предприняты попытки (кем? — а.а.) укрепить сильно пошатнувшийся в глазах «образованного общества» авторитет православной религии, придать православию наукообразный вид, «обосновывая» его при помощи некоторых рационалистических положений идеализма, и, в частности, идеалистической натурфилософии (Ф.А.Голубинский, Ф.Ф.Сидонский, архимандрит Гавриил, В.Н.Карпов)»<sup>41</sup>.

Справедливости ради нужно отметить, что книга о.Ф.Сидонского была высоко оценена в светских научных кругах. В 1836 году это сочинение, по представлению профессора СПб Университета А.А.Фишера<sup>42</sup>, было удостоено полной Демидовской премии Академии наук. Однако в церковной среде «Введение» еще долго не получало признания. Лишь к середине XIX в. об этой книге стало складываться объективное мнение. В 1857 году профессор СПбДА И.А.Чистович (1828-1893), сам преподававший философию, более объективно отзывался о книге о.Федора Сидонского. «Сочинение это не есть учебная книга, хотя автор ее и касается некоторых научных вопросов, как то: об основании и цели философии, о ее пространстве и о прикосновении частей между собою, о приличнейшем способе философствования, об отношении философии к прочим наукам, и так далее, — пишет И.А.Чистович. — Цель сочинителя состояла в том, чтобы объяснить достойным образом всю важность философских задач, обнадежить в возможности их решения и, наконец, опровергнуть недоразумения и вкоренившиеся предрассудки на счет философии»<sup>43</sup>.



Но признание пришло к прот.Ф.Сидонскому позднее, а в те нелегкие для него годы у церковного философа было тяжелое моральное состояние. Об этом можно судить по содержанию письма прот. Ф.Сидонского историку М.П.Погодину (1800-1875), состоявшему в то время секретарем Общества любителей словесности. По достоинству оценивая научные труды прот. Ф.Сидонского, Михаил Петрович содействовал его избранию в члены Общества. В своем письме о.Федор благодарит М.П.Погодина за оказанную честь: «После тех, — или, может быть, лучше, — среди тех неприятностей, какие испытал я, частью перед выходом моей книги, частью после одного, сами согласитесь, приятно узнать, что есть несколько людей образованных, которые умеют ценить и одобрять труды ученые»<sup>44</sup>.

Как истинный ученый, о.Ф.Сидонский оказывал своим гонителям лишь духовное сопротивление, что проявлялось у него в сфере творческой деятельности. «Ваше участие в дальнейших моих трудах вознагражу, не имея чем больше, — искренностью», — делится о.Федор своими планами с М.П.Погодиным, однако при этом отдавая себе отчет в предстоящих трудностях. «Теперь я занят составлением небольшой Истории Церкви Христовой, — пишет он далее. — По тому началу, которое уже сделано, вижу, что подобному сочинению трудно будет протесниться сквозь узкие врата духовной цензуры, в которых остаются не только клочки шерсти, но и чего-нибудь побольше самых смиренных овечек. Но, кажется, все подвигается к лучшему <...> Только ради Бога не извещайте о сем наших духовных»<sup>45</sup>.

К этому времени о.Ф.Сидонский был уже зачислен в штат духовенства Казанского собора, но, занимаясь пастырской деятельностью, он не прерывал написание и публикацию своих статей. В 1834 году редакция известного энциклопедического словаря Плюшара поручила прот.Ф.Сидонскому заведование богословским и философским отделами<sup>46</sup>. Известный в те годы издатель — Адольф Александрович Плюшар (1806-1865) предпринял издание «Энциклопедического Лексикона» при общем редактировании известного литератора Н.И.Греча (1787-1867). В период с 1835 по 1841 гг. вышли в свет 17 томов, и для своего времени этот «Лексикон» был выдающимся явлением.

В записках А.В.Никитенко имеется интересное сообщение, относящееся к предыстории этого издания. 16 марта 1834 года будущий профессор С.Петербургского университета сделал та-

кую запись: «Сегодня было большое собрание литераторов у Греча. Здесь находилось, я думаю, человек семьдесят. Предмет заседания — издание энциклопедии на русском языке. Это предприятие типографщика Плюшара. В нем приглашены участвовать все, сколько нибудь известные ученые и литераторы. Греч открыл заседание маленькой речью о пользе этого труда и прочел программу энциклопедии, которая должна состоять из 24- [томов и вмещать в себе, кроме общих ученых предметов, статьи, касающиеся до России, — писал А.В.Никитенко. — За сим каждый подписывал свое имя на приготовленном листе под наименованием той науки, по которой намерен представить свои труды <...> Все присутствовавшие, в знак согласия, просто подписывали свое имя, а те, которые не согласны, просто не подписывали. Но князь Одоевский написал: «Согласен, если это предприятие и условие онаго будут сообразны с моими предположениями». А Пушкин к этому прибавил: «С тем, чтобы моего имени не было выставлено»

<...> Здесь я видел многих из знакомых мне литераторов: Плетнева, Кукольника, Масальского, Устрялова, Галича, священника Сидонского и проч., и проч. <...> Сидонский рассказывал мне, какому гонению подвергся он от монахов, разумеется от Филарета, за свою книгу: «Введение в философию»<sup>47</sup>.

В отличие от своих именитых коллег, прот.Ф.Сидонский не выставлял никаких предварительных условий, а принялся за дело. У него уже был опыт в такого рода начинаниях. Так, в 1832 году в журнале «Сын Отечества и Северный архив» он опубликовал статью под названием «Об отношении идеально-го к действительному и обратно»<sup>48</sup>.

Некоторые статьи, предназначенные для «Лексикона» Плюшара, публиковались на страницах периодической печати. Среди них была и статья прот.Ф.Сидонского, раскрывающая понятие «Предубеждение». Появившаяся в 7-м номере «Библиотеки для чтения» за 1834 год, статья начиналась словами: «Предубеждение есть выгодное или невыгодное понятие, образованное об лице или предмете без достаточного исследования, без полного сознания оснований»<sup>49</sup>. К этому времени о Федор, все еще подвизавшийся в СПбДА, познал это понятие опытным, эмпирическим путем. Переходя от бытового содержания этого термина к философскому, прот.Федор пишет: «В философии отличают обыкновенно предубеждение в пользу какой-нибудь школы, в пользу старого, или против нового»<sup>50</sup>.

Статья прот.Ф.Сидонского появилась к печати в числе трех других статей, предназначенных для «Энциклопедического Лексикона». Предваряя публикацию статей кратким предисловием, члены редакции «Библиотеки» выразили признательность всем авторам «за понесенные труды»: «С благодарностью принимаем на наши страницы 4 прекрасные статьи, приготовленные для этого творения».<sup>51</sup>

В том же 1834 году прот.Ф.Сидонский опубликовал еще одно философское сочинение, что свидетельствует о той активности, которую он развил на научном поприще. Церковный философ перевел с немецкого языка и опубликовал 1-ю часть сочинения Готлиба Шульце «Психологическая антропология, или опытное учение о жизни человека по духовной его стороне» (СПб., 1834). Рекомендуя читателям это произведение, редакция «Библиотеки для чтения» подчеркнула высокое качество перевода, выполненного о.Ф.Сидонским: «Любители философического чтения не могут не принять с благодарностью этого прекрасного перевода книги, столь же примечательной по своей ясности и методу, как и по утешительному духу, в котором оно написано»<sup>52</sup>. Через два года вышел в свет 2-й том «Психологической антропологии» Шульце, в переводе прот. Ф.Сидонского (СПб., 1836).

Помещая свои статьи в «Лексиконе» Плюшара, прот.Ф.Сидонский также содействовал изданию философских монографий. Так, в 1835 году он издал сочинение своего товарища по академическому курсу Алексея Васильевича Дроздова «Опыт системы нравственной философии» (СПб., 1835). Эта книга получила в свое время широкую известность; в рецензии, написанной В.Г.Белинским, отмечалось: «У нас вообще не только совсем не распространено знание философии, но и самое стремление к нему едва начинает пробуждаться <...> Особенно это стремление заметно в нашем духовенстве, которое с любовью и заметным успехом занимается этой великой наукой. Брошюрка <...>, написанная духовным (церковным автором — а.А.) и изданная духовным, служит тому доказательством»<sup>53</sup>.

Еще одно сочинение, публикации которого содействовал прот.Ф.Сидонский, было написано его учеником — Федором Сергеевичем Надеждиным. Это была книга, озаглавленная «Очерк истории философии по Рейнгольду» (СПб., 1837).

В течение ряда лет Н.И.Греч и А.А.Плюшар были вынужде-

ны бороться со многими препятствиями, возникавшими в ходе печатания «Лексикона»; в 1842 г. издание прекратилось на 17-м томе. Что касается прот.Ф.Сидонского, то он еще раньше должен был отказаться от участия в издании «Лексикона». Подводя итог своего первого периода деятельности на религиозно-философском поприще, — изданием своего «Введения в науку философии», сочинений А.В.Дроздова, Ф.С.Надеждина, прот.Федор писал: «Этими (книгами — *а.А.*) и некоторыми статьями в «Энциклопедическом Лексиконе» Плюшара, и ограничилось печатное содействие (о.Ф.Сидонского — *а.А.*) распространению здоровой философии в нашем отечестве, где вслед за тем стала она заменяться гегелизмом»<sup>54</sup>.

Что же касается причин, по которым прот.Ф.Сидонский был вынужден отказаться от дальнейшего сотрудничества в богословско-философском отделе «Лексикона», то один из его биографов пишет следующее: «с одной стороны, порывистость сотрудников по другим частям (отделам — *а.А.*), искавших наибольшего заработка, с другой стороны, затруднения цензурные и, наконец, домашние несчастья, смерть жены, заставили Сидонского отказаться от предприятия, в котором единственным сотрудником с ученым достоинством был о.Павский»<sup>55</sup>.

Знакомство с прот.Герасимом Петровичем Павским (1787-1863) во многом повлияло на дальнейшую деятельность прот.Ф.Сидонского. Оба они были клириками Казанского собора, оба впоследствии подвизались в С.Петербургском университете. В сборнике, посвященном 50-летию со времени основания Университета, отмечалось: «Богословие читалось студентам всех факультетов, и кафедра эта имела отличнейшего представителя в лице священника Казанского собора, магистра (впоследствии доктора) богословия, Герасима Петровича Павского»<sup>56</sup>.

Протоиерей Герасим Павский привлек о.Федора к участию в переводе Библии с древнееврейского языка. В 1841 году на о.Герасима был сделан донос, после чего «делом Павского» было поручено заниматься митрополиту Филарету (Дроздову). 12 мая 1842 г. митрополит Филарет составил «Акт об окончании допроса протоиерея Герасима Павского по делу о неправильном переводе на русский язык некоторых книг Ветхого Завета»; в этом документе было отмечено: «Перевод Песни Песней давал он священнику Сидонскому, который посему и подлежит дальнейшему вопрошанию»<sup>57</sup>.

Но, несмотря на полосу испытаний, о.Федор Сидонский продолжал свою церковно-литературную деятельность. К этому времени относятся следующие его произведения: «Жизнь Спасителя», «История времен апостольских», «Синоптическое обозрение Евангелий» и «Собрание собственных изречений Господа Иисуса Христа». Кроме этих сочинений следует отметить такие работы о.Ф.Сидонского как «Рассуждение о переводе 70-ти толковников», «Еврейско-русский словарь», «Новый Завет на греческом и славянском языках», «Таблицы для приблизительного (до полутора часового) вычисления новолуний, особенно пасхальных» и «Русский перевод с еврейского книги Притчей»<sup>58</sup>. В декабре 1840 г. Св.Синод поручил о.Федору Сидонскому составить обзор под названием: «Богословско-историческое учение о св.отцах и проповедниках слова Божия»<sup>59</sup>.

Однако далеко не все работы прот.Ф.Сидонского увидели свет, — «за неимением средств к изданию». В 1844 году ему удалось опубликовать в «Журнале министерства народного просвещения» сочинение Ансильона «Об отношениях между общим и частным в человеческом познании». В том же журнале в 1867 году была напечатана рецензия о.Федора на диссертацию Троицкого «Немецкая психология в текущем (XIX-м) столетии». Часть статей прот.Ф.Сидонского была напечатана без подписи, а часть осталась в рукописном виде. «О многочисленных работах Сидонского, «одобренных», но тем не менее оставшихся в рукописях, едва ли знают и многие специалисты»<sup>60</sup>, отмечалось в статье, опубликованной в 1903 году.

Протоиерей Федор Сидонский состоял священником при Казанском соборе 44 года — с 24 ноября 1829 г. по 6 декабря 1873 г.<sup>61</sup> и свою научную деятельность он всегда сочетал с пастырской. Изданные им проповеди свидетельствуют об его ораторском таланте. Небольшой сборник его проповедей вышел в 1839 году под названием «Три поучения священника Федора Сидонского» (СПб., 1839)<sup>62</sup>. В 1849 г. прот.Ф.Сидонский стал ключарем<sup>63</sup> Казанского собора. В этой должности ему доводилось отпевать известных литераторов и общественных деятелей. К их числу принадлежал Николай Иванович Надеждин (1804-1865), поклонник Шеллинга, учредитель журнала «Телескоп» (1831 г.); журнал был запрещен в 1836 г. за публикацию «Философических писем» Чаадаева<sup>64</sup>. Надгробное слово перед отпеванием Н.И.Надеждина о.Федор произнес 14 янва-

ря 1856 года в кладбищенской церкви Смоленской иконы Божией Матери.

В том же 1856 году в журнале «Русская беседа» была напечатана надгробная проповедь, сказанная прот. Федором Сидонским при отпевании И. В. Киреевского (1806-1856). «Труд, временно прерванный поездкой Ивана Васильевича Киреевского в Петербург, прерван навсегда его неожиданной кончиной, — сообщалось в редакционной статье. — Быстро и неудержимо развившаяся холера положила предел прекрасной и полезной жизни, только еще вступавшей в полную деятельность»<sup>65</sup>.

Слово, сказанное над гробом одного из представителей славянофильства, затрагивало проблему, постоянно волновавшую российское общество — отношение к духовному наследию Запада. Прот. Ф. Сидонский, хорошо знавший устремления как славянофилов, так и «западников», по-своему оценил позицию И. В. Киреевского, который в свое время (1830-1832 гг.) слушал за границей лекции Шеллинга и Гегеля. «Тогда как свет западного просвещения, принимавшийся с живою, неприудержанною доверчивостью, отуманивал яркостью своею глаза иных, скажем даже, многих совозрастников почившего, — говорил о Федор, — в нем (Киреевском — *а. а.*) он как бы преломился и, отразившись, обратился, так сказать, на озарение своих истоков и обличил перед покойным неполную добротность западного развития и многих его отраслей и направлений, особенно в его виде новейшем, в котором, по выражению покойного, ясно обнаружилась односторонность коренных стремлений европейского просвещения»<sup>66</sup>.

Прот. Федор Сидонский долго находился «в немилости» С.-Петербургских духовных властей, — история с изданием его «Введения» (1833 г.) не забывалась вплоть до кончины митрополита С.-Петербургского Серафима (Глаголевского) (1763-1843). И лишь впоследствии митрополит Московский Филарет (Дроздов) в порыве откровенности признался одному из своих собеседников: «Пока митрополит Серафим здравствовал, Сидонский, по крайней мере, не был отличаем, а вот теперь и Сидонский вышел в люди»<sup>67</sup>. Тем не менее и после «выхода в люди» прот. Ф. Сидонский не пользовался особым расположением начальства: высшая духовная власть смотрела на него косо, как на «энциклопедиста и философа в рясе», а надгробное слово, сказанное им при погребении профессора университета К. А. Певолина (1806-1885), «вовлекло проповедника в немалые хлопоты»<sup>68</sup>.

Однако авторитет прот.Федора в научных кругах постоянно возрастал, и в 1854 году он был избран членом-корреспондентом Императорского Археологического Общества, а в 1856 г. — действительным членом Академии наук, поручившей ему разбор книг, представленных на соискание Демидовской премии<sup>69</sup>. В том же 1856 году прот.Ф.Сидонский был назначен членом «Специальной комиссии для разбора еврейских книг и манускриптов»<sup>70</sup>. В 1860 году он был избран в члены Немецкого национального музея в Нюрнберге, а в 1868 году — членом Лазаревского Института восточных языков<sup>71</sup>. К тому времени научные заслуги прот.Ф.Сидонского были признаны и в СПбДА: в 1862 г. он был избран членом Конференции Петербургской Духовной Академии<sup>72</sup>.

Научная деятельность поглощала большую часть времени о.Федора; в 1859 году он оставил должность ключаря и стал лишь нештатным протоиереем Казанского собора<sup>73</sup>.

В эти годы дело с преподаванием философии в С.-Петербургском Университете обстояло далеко не лучшим образом. Еще в марте 1850 года А.В.Никитенко записал в своем дневнике: «Опять гонение на философию. Предположено преподавание ее в университетах ограничить логикой и психологией, поручив и то, и другое, духовным лицам. За основание принимается шотландская школа»<sup>74</sup>. И действительно, в 1850 году самостоятельная кафедра философии, существовавшая с 1835 года, была объединена с кафедрой богословия, и профессорам богословия поручалось читать курс логики и психологии.

В 1863 году был принят новый университетский устав, согласно которому снова была восстановлена кафедра философии. Устав 1863 года также предоставлял университетам право присваивать известным ученым степень доктора, и одним из первых, кто был удостоен этой степени, был прот.Ф.Сидонский. 25 января 1864 года профессор С.Петербургского университета А.В.Никитенко представил записку от трудов и заслугах о.Федора Сидонского: она завершалась такими словами: «Не будем следовать печальным историческим примерам, чтобы признавать заслуги деятелей только после их смерти. Университет наш — ближайший по месту свидетель деятельности нашего достопочтенного философа; ему первому и подобает подать свой ободрительный голос в честь своего собрата, долго, силою обстоятельств, лишенного братского сочувствия своих сподвижников на поприще науки»<sup>75</sup>. А 27 января, изучив пред-

ставленную записку, С.Петербургский Совет университета избрал прот.Ф.Сидонского почетным доктором философии.

К началу 1860-х гг., когда пришлось вводить снова курсы философии, в университете не было специалистов в этой области, которым можно было бы поручить чтение лекций по этой дисциплине. И тогда было решено воспользоваться знаниями и опытом прот.Ф.Сидонского, который был известен в научных кругах своими серьезными исследованиями. В 1865 году он был приглашен в университет для преподавания философии, на двухлетний срок. Однако этот 2-х летний срок продлевался еще трижды, — вплоть до 1873 года.<sup>76</sup> В эти годы смежную кафедру богословия в университете занимал протоиерей Василий Петрович Полисадов (†1878), магистр Московской Духовной Академии, автор ряда богословских работ, в ряду которых следует упомянуть его сочинение «Борьба неоплатонической философии с христианством и победа христианства над язычеством».

В 1873 году прот.В.Полисадов ушел на покой, и кафедра богословия осталась вакантной. Поскольку преподавание философии и притом в светском высшем учебном заведении «не шло к яре», прот.Ф.Сидонский был приглашен занять место прот.В.Полисадова. Он был избран почти единогласно на кафедру богословия<sup>77</sup>, которую занимал до самой смерти, последовавшей 6 декабря 1873 года.

За то недолгое время, когда прот.Ф.Сидонский занимал кафедру богословия, он успел составить курс лекций, прочитанных им студентам С.Петербургского университета (см. Приложение 3). О.Федору не удалось увидеть эти лекции изданными; они были напечатаны лишь после его кончины. Лекции сохранились в записи студентов, которые передали их родственникам покойного, а те — ректору СПбДА, от которого рукопись была препровождена в редакцию журнала «Христианское чтение» — печатного органа СПбДА. «Получением этой «записи» от наследников о.протоиерея Сидонского редакция («Христианского чтения» — а.А.) обязана ректору Академии И.Л.Янышеву, которому за его милостивое посредство она приносит глубокую благодарность»<sup>78</sup>, отмечалось в предисловии к публикации лекций, озаглавленных «Генетическое введение в православное богословие». Это сочинение в 1877 году было напечатано в журнале «Христианское чтение» (№№ 1-6) и в том же году было издано отдельной книгой (126 стр.).



Подробный анализ «Генетического введения» был сделан доцентом СПбДА Н.П.Рожественским (1840-1882) на страницах «Христианского чтения»<sup>79</sup>. «Эти лекции особенно дороги для нас потому, что в них о.Сидонский обрисовывается перед нами с новой малоизвестной для русского общества стороны, как самостоятельный русский богослов-систематик, что в них наш покойный философ выкладывает так сказать на закате дней своей жизни результаты своих многочисленных философских дум и размышлений по высшим религиозным вопросам, сводит эти результаты в стройное целое и оставляет как бы своего рода духовное завещание русскому мыслящему миру после долгих и неутомимых изысканий в области философии и науки вообще, дает открытое свидетельство и, лучше, подтверждение, что философия и религия, наука и вера могут жить в ладу и согласии в самых развитых умах, прошедших путь пытливого философского анализа и обогативших себя массой ученых сведений, — писал Н.П.Рожественский. — Начав свою ученую деятельность «Введением в науку философии», автор закончил ее «Введением в науку богословия». Какое прекрасное сочетание начала с концом!»<sup>80</sup>.

Сочетая пастырскую и научную деятельность, прот.Ф.Сидонский в течение 30 лет пополнял свою библиотеку всем, что только появлялось нового и значительного в философской и богословской литературе. «Почти все, что ни выходило в печати замечательного на французском и немецком языках по части истории, богословия, философии, все это было им приобретаемо в свою библиотеку, прочитываемо, обсужено и усвоено»<sup>81</sup>, вспоминал профессор СПбДА Д.И.Ростиславов. После кончины маститого профессора-протоиерея наследниками его громадной библиотеки осталась вдова сына о.Федора со своими малолетними детьми. В 1884 году она обратилась к обер-прокурору Св.Синода К.П.Победоносцеву с просьбой о выдаче ей 1000 рублей за библиотеку. Эта сумма была выдана ей из казны Св.Синода, а библиотека, состоявшая из 25 тысяч книг и брошюр, стала собственностью СПбДА.

(Можно предполагать, что большая часть библиотеки прот. Ф.Сидонского была перевезена в здание СПбДА еще раньше; еще в 1875 г. был составлен ее каталог, насчитывавший тогда 20416 наименований. На титульном листе этого объемистого рукописного каталога (в лист. 410 стр.) значится: «Алфавитный каталог библиотеки покойного профессора императорско-

го С.-Петербургского университета протоиерея Федора Федоровича Сидонского, хранящийся ныне в здании С.Петербургской Православной Духовной Академии», а под этим заглавием надпись: «Литографировать дозволяется. ректор СПбДА прот. И.Янышев. 10 мая 1875 года».

В 1884-1886 гг. библиотека покойного прот.Ф.Сидонского была систематизирована, и ее каталог был напечатан в 1886-1888 гг. в 3-х томах<sup>82</sup>. «Библиотека эта богата многими редкими изданиями, дорогими и многотомными книгами на русском, древних и новейших иностранных языках: в ней есть книги, которых нет в хранилищах Петербурга — Имп.Публичной Библиотеки, (Библиотеки) Академии Наук и др.»<sup>83</sup>, отмечалось в 1907 г.; при этом автор заметки добавлял, что «в рукописном отделении нашей академической (СПбДА — а.А.) библиотеки хранятся его (Сидонского — а.А.) университетские лекции по богословию (№ А1 168) и еще несколько связок с его рукописями»<sup>84</sup>.

(После закрытия Петроградской Духовной Академии ее библиотека поступила в фонды ГПБ им.С.-Щедрина, ныне — РНБ). После возрождения Ленинградской Духовной Академии (1946 г.) ей были переданы лишь дублиеты бывшей академической библиотеки. В фонде РНБ хранятся несколько писем прот.Ф.Сидонского, адресованных известному журналисту Андерю Александровичу Краевскому (1810-1889)<sup>85</sup>.

В день отпевания прот.Федора Сидонского у его гроба собралось и петербургское духовенство, и университетская профессура. Божественную литургию и отпевание совершал Преосвященный Палладий, епископ Ладожский. Надгробное слово произнес выпускник СПбДА прот.Иоанн Яхонтов (1819-1888), настоятель Крестовоздвиженской церкви, знавший покойного о.Федора со студенческих лет. Говоря о нелегком жизненном пути покойного, о.Иоанн с грустью заметил: «Не его вина, если он поставлен на этом свешнике тогда, когда уже догорал елей его жизни»<sup>86</sup>. Однако, пребывая в стесненных обстоятельствах, о.Федор часто любил повторять евангельское изречение Иисуса Христа: «Познаете истину, и истина сделает вас свободными» (Иоан.8,32).

Об этом же говорил в своей проповеди при отпевании и другой выпускник СПбДА — протоиерей Скорбященской церкви (что за Литейным двором) Сергей Алексеевич Галахов (†1876). Он был духовником почившего прот.Федора, хорошо знал его

помыслы и стремления. «Он был чужд всякого искательства почестей и знаков отличия»<sup>87</sup>, отметил прот.Сергий, прощаясь с покойным и провожая его на Волковское кладбище.

Со смертью прот.Ф.Сидонского СПбДА и Университет лишились крупного философа и богослова, отличавшегося широтой и энциклопедизмом своих знаний, глубиной научных изысканий, обладавшего большим трудолюбием и личной скромностью. Можно говорить о том, что трудами прот. Ф.Сидонского была создана научная религиозно-философская школа; как отмечал в 1876 г. доцент СПбДА Н.П.Рождественский, «покойный о.Сидонский мог с утешением на закате дней своих смотреть на те плоды, которые принесла его многолетняя заботливость о развитии и распространении философского образования в русском обществе, с радостью смотреть на молодые талантливые русские силы, заявляющие себя серьезными специально философскими исследованиями в отечественной литературе»<sup>88</sup>.

И, завершая обзор жизни и научной деятельности протоиерея Федора Федоровича Сидонского, можно привести его слова из предисловия к книге «Введение в науку философии» (1833): «Умственные произведения народов, предваривших нас на поприще образования, не должны остаться бесплодными, перешед на нашу почву. Они ожидают от нас спокойнейшей обработки, чтобы принять новую благороднейшую форму. Гений славян должен со временем и на них положить печать своего величия»<sup>89</sup>.

© архимандрит Августин (Никитин), 1996

**Архимандрит Августин**, доцент Санкт-Петербургской Духовной Академии, преподаватель Санкт-Петербургского государственного университета.

## Примечания

- 1 *А.Д-цын*. Протоиерей Ф.Ф.Сидонский / По поводу 30-летия со дня смерти // Церковный вестник, 1903, № 50. С.1594.
- 2 *Шпет Г.* Очерк развития русской философии. Ч.1. Пг., 1902. С.161.
- 3 *Флоровский Г.* Пути русского богословия. Париж, 1988. Изд.4-е.
- 4 *Зеньковский В.В.*, прот. История русской философии. Т.1. Изд.2. Париж, 1989.
- 5 *Радлов Э.* Очерк истории русской философии. Пг., 1920.

- 6 Шохин В. Статья «Сидонский Ф.Ф.» // Русская философия. Малый энциклопедический словарь. М., 1995, С.466-468; Задорожнюк И.Е. Статья «Сидонский Ф.Ф.» // Русская философия. Словарь. М., 1995. С.440. и др.
- 7 Здесь и далее — все даты приводятся по старому стилю (авт.).
- 8 Биографический словарь студентов первых 28-ми курсов С.-Петербургской Духовной Академии. 1814-1869 гг. (Составил Алексей Родосский). СПб., 1907. С.437.
- 9 Чистович Иларион. История С.-Петербургской Духовной Академии. СПб., 1857. С.354.
- 10 Там же. С.346.
- 11 Селиванов А.Ф. Протоиерей Федор Федорович Сидонский. Краткий биографический очерк. Тверь, 1906. С.1. (Оттиск из «Трудов второго Тверского археологического съезда 1903 года, 10-20 августа).
- 12 Ростиславов Д.И. Петербургская Духовная Академия при графе Протасове. 1836-1855 гг. // Вестник Европы. 1883. Т.4. Кн.8. С.591.
- 13 Биографический словарь студентов первых 28-ми курсов. С.413.
- 14 Р.С. Петербургская Духовная Академия до графа Протасова. Воспоминания // Вестник Европы. 1872. Т.5. Кн.9. С.179.
- 15 Биографический словарь... С.70.
- 16 Из записок архиепископа Леонида Ярославского (1856-1857) // Русский архив, 1906. № 4. С.610.
- 17 Чистович И., указ. соч., С.353.
- 18 Биографический словарь... С.437. Еврейский язык о. Федор изучил в совершенстве в Академии под руководством проф. Г.П.Павского, но был подготовлен еще в Тверской семинарии учениками того же Павского.
- 19 Ростиславов Д.И. Петербургская Академия при графе Протасове // Вестник Европы, 1883. Т.4. Кн.8. С.591.
- 20 Там же. С.591.
- 21 Р.С. Петербургская Духовная Академия до графа Протасова // Вестник Европы, 1872. Т.5. Кн.9. С.162.
- 22 Ростиславов Д.И. Петербургская Академия при графе Протасове... С.595.
- 23 Императорский С.-Петербургский Университет в течение первых 50 лет его существования (Сост. Проф. В.В.Григорьевым). СПб., 1870. С.366.
- 24 Сидонский Ф., прот. Введение в науку философии. СПб., 1833. С.III (предисл.)
- 25 Радлов Э. Указ. соч. С.49.
- 26 Там же. С.49-50.
- 27 А.Д-цын. Указ. соч. С.1594.
- 28 Записки и дневник (1826-1877) А.В.Никитенко. Т.1. СПб., 1893. С.319-320.
- 29 И.В. Протоиерей Федор Федорович Сидонский и его философские взгляды. (По поводу исполнившегося столетия со дня рождения, 1805-1905 гг.) // Вера и разум. 1906. № 7, апрель. С.231-232.
- 30 Христианство. Энциклопедический словарь. Т.2. М., 1995. С.554.
- 31 Зеньковский В.В., прот. История русской философии. Т.1. Изд. 2-е, Париж, 1989. С.312.
- 32 Шпет Г. Указ. соч. С.149. Характеристика этой книги о.Ф.Сидонского см. у Шпета. Там же. С.148-160.
- 33 Шохин В. Указ. соч. С.466-467.
- 34 Ершов М.Н. Пути развития философии в России. Владивосток, 1922. С.11-12.
- 35 Флоровский Н., прот. Указ. соч. С.240.

- 36 Полный православный богословский энциклопедический словарь. Т. II. СПб., 1913. С. 1217.
- 37 Ростиславов Д. И. Указ. соч. // Вестник Европы. 1883. Т. 4. Кн. 8. С. 594.
- 38 Введенский А. Философские очерки. Вып. 1. СПб., 1901. С. 13.
- 39 Р. С., указ. соч. // Вестник Европы. 1872. Т. 5. Кн. 9. С. 180.
- 40 Ростиславов Д. И. Указ. соч. // Вестник Европы. 1883. Т. 4. Кн. 8. С. 594.
- 41 История философии в СССР. Т. 2. М., 1968. С. 28-29.
- 42 Профессор Адам Андреевич Фишер, воспитанник Кремс-мюнстерского иезуитского лицея, в 1817-19 гг. завершивший свое образование в Венском университете. В Россию приехал в 1820-х гг. (прим. авт.)
- 43 Чистович И. Указ. соч., С. 293.
- 44 Цит. по: Котович А. Духовная цензура в России (1799-1855 гг.) СПб., 1909. С. 581.
- 45 Там же. С. 581.
- 46 А. Д.-цын. Указ. соч. // Церковный вестник. 1903. № 50. С. 1594.
- 47 Записки и дневник А. В. Никитенко. Т. 1. СПб., 1893. С. 323.
- 48 Сын Отечества и Северный архив. 1832. № 11. С. 222-240; № 12. С. 265-292. пер. с немецкого — священник Сидонский.
- 49 Сидонский Ф. Статья «Предубеждение» // Библиотека для чтения. 1834. № 7. Отд. 6. С. 45-48.
- 50 Там же. С. 48.
- 51 Там же. С. 35.
- 52 Библиотека для чтения. 1834. № 7. Отд. 6. С. 27.
- 53 Белинский В. Г. Полное собрание сочинений. Т. 2. М., 1953. С. 238 / Рецензия на книгу «Опыт системы нравственной философии». Сочинение магистра Алексея Дроздова. СПб., 1835. Издал свящ. Ф. Сидонский.
- 54 Императорский С.-Петербургский Университет... СПб., 1870. С. 366. (Из записки о Ф. Ф. Сидонском, им самим доставленной; прим. С. 563).
- 55 Владиславлев И. И. Протоиерей Федор Федорович Сидонский (Некролог). // Журнал министерства народного просвещения. 1874. Ч. 171, январь. Отд. Современная летопись. С. 51.
- 56 Императорский С.-Петербургский Университет... С. 25.
- 57 Собрание мнений и отзывов Филарета, митрополита Московского и Коломенского, по учебным и церковно-государственным вопросам. Т. III. СПб., 1885. С. 69.
- 58 Эрихсен О. Статья «Сидонский Ф. Ф.» // Русский биографический словарь. Том «Сабанеев-Смыслов». СПб., 1904. С. 418.
- 59 Биографический словарь студентов... СПб., 1907. С. 439.
- 60 А. Д.-цын. Указ. соч. // Церковный вестник. 1903. № 50. С. 1594.
- 61 Биографический словарь студентов... С. 437.
- 62 В этот сборник были включены: 1) Беседа в Неделю мытаря и фарисея (с. 3-18); 2) Слово в Субботу Первой недели Великого Поста (с. 19-31); 3) Слово по случаю крещения одного татарина, обратившегося в христианскую веру (с. 32-48).
- 63 Ключарь — должностное лицо при соборных церквях и кафедральных соборах, на обязанности которого лежит охранение церковной утвари и сосудов, у него хранятся ключи от храма. Кроме того он наблюдает за порядком богослужения и приготавливает все нужное для него. (Полный православный богословский энциклопедический словарь. Т. 2. СПб., 1913. С. 1374).
- 64 Сидонский Ф., свящ. Речь перед отпеванием тела действительного статского советника Николая Ивановича Надеждина. СПб., 1856.

- 65 Речь прот.Ф.Сидонского при отпевании И.В.Киреевского // Русская беседа. 1856. Т.11. Приложение 2. С.3.
- 66 Там же. С.2.
- 67 Из записок архиепископа Леонида Ярославского // Русский архив. 1906. № 4. С.610.
- 68 Биографический словарь студентов первых 28-ми курсов СПбДА. 1814-1869. Составил Алексей Родосский. СПб., 1907. С.437.
- 69 Эрихсен О. Указ. соч. С.418.
- 70 Биографический словарь студентов первых 28-ми курсов... С.238.
- 71 Селиванов А.Ф. Протоиерей Ф.Ф.Сидонский. Тверь, 1906. С.3.
- 72 Биографический словарь студентов... С.437.
- 73 Там же. С.437.
- 74 Записки и дневник А.В.Никитенко. Т.1. СПб., 1893. С.517.
- 75 Цит. по: Владиславлев М.И., указ. соч. С.54.
- 76 «И впоследствии из Духовных Академий долгое время выходили и университетские профессора философии <...> — М.И.Владиславлев в С.-Петербурге, П.Д.Юркевич в Москве и т.д. (Флоровский Г. Указ.соч. С.240).
- 77 Владиславлев М.И., указ. соч. С.54.
- 78 Сидонский Ф.Ф., прот. Генетическое введение в православное богословие /Лекции по записям студентов//Из «Христианского чтения №№ 1-6, 1877/. СПб. 1877. С.1. /примеч./.
- 79 Рождественский Н.П. По поводу предпринимаемого редакцией печатания богословских лекций о.Сидонского // Христианское чтение, 1876. Т.2. № 9-10 (сент.-окт.) С.290-336.
- 80 Там же. С.292-293.
- 81 Ростиславов Д.И. Указ.соч. // Вестник Европы, 1883. т.4. Кн.8. С.594. (В Рукописном отделе Российской Национальной библиотеки (С.-Петербург) хранится письмо прот. Сидонского, ключаря Казанского собора, адресованное неустановленному лицу. Письмо, датированное 26 ноября 1855 г., содержит просьбу прислать какое-либо сочинение по истории Франции. РНБ, Ф.608, Помяловский И.В., оп.1, № 5231. 1 л. Начало отсутствует.)
- 82 Каталог книг бывшей библиотеки покойного прот.Сидонского, ныне принадлежащий С.-Петербургской Духовной Академии, состоящий из трех отделов. Отд.1 (СПб., 1886); Отд.2 (СПб., 1887); Отд.3 (СПб., 1888).
- 83 Библиографический словарь студентов... С.439.
- 84 Там же. С.439.
- 85 РНБ, Ф.391. Краевский А.А. № 703. Письма (3) А.А.Краевскому, 28 апр. 1840 г. — 15 марта 1855 г. Петербург. 3 лл. Отсылка своего перевода из Платона; рекомендация своего сына и проч. В том же фонде А.А.Краевского хранится его письмо, адресованное прот.Ф.Ф.Сидонскому, 28 дек.1860 н. (Ф.391 Краевский А.А., № 132).
- 86 Протоиерей Федор Федорович Сидонский (Некролог) // Странник. 1873. Декабрь. С.228.
- 87 Там же. С.230.
- 88 Рождественский Н.П. Указ. соч. // Христианское чтение. 1876. Сентябрь. С.291.
- 89 Сидонский Ф., прот. Введение в науку философии. СПб., 1833. С.V / (Предисловие).

## ПРИЛОЖЕНИЕ № 1.

Ростиславов Д.И. Петербургская Духовная Академия при графе Протасове. 1836-1855 гг. // Вестник Европы. 1883. Т.4. Кн.8. С.591-594.

591 При всех своих обширных (для студента) сведениях, при всей своей любви к философии, при всей своей неутомимой деятельности, Сидонский только что кончивший курс в Академии магистр, не мог, разумеется, тотчас же сделаться отличным профессором философии. Для этого нужно первоначально не только знакомиться с прежними, по крайней мере, более других замечательными философскими системами, с состоянием едва ли не всех наук в данное время, но и приобретенные таким образом познания привести в систему, составить, так сказать, идеал, по которому можно было бы обсуживать системы прежних мыслителей, или к которому следует стремиться при составлении своей собственной философии, своего самостоятельного мировоззрения. Такой подготовки у Сидонского тотчас по окончании академического курса не могло быть, и потому не удивительно, что студенты сначала не были довольны его лекциями. Но и тут нередко он умел заинтересовать и даже удивлять своих слушателей. Пусть те из студентов X-го курса Академии, которые остаются еще в живых, припомнят лекцию Сидонского о философской системе Эпикура. Он уже знал, что ему поручают вместо истории философских систем преподавание философии и потому, кажется, ему захотелось показать студентам, чего они могли бы ожидать от него, если бы его оставили на предмете, с которым он уже довольно хорошо ознакомился. Философия Эпикура изложена была им с такой логической последовательностью, в такой увлекательной форме, с таким воодушевлением, что через сорок лет общий очерк и многие подробности этого изложения и теперь живо и отчетливо припоминаются. Сделавшись преподавателем философии, Сидонский, еще не успевший выработать и уяснить для себя своего мировоззрения, не мог увлекать и заинтересовать студентов своими лекциями, но зато сообщил весьма многие из тех идей, которые в то время занимали немецких и французских мыслителей; через что затрагивал и поддерживал любознательных студентов и пробуждал в них стремление к философскому мышлению.

592 Начиная с сентябрьской трети 1831 г., Сидонский явился пред новыми своими слушателями, студентами XI-го курса, довольно подготовленным к тому, чтобы читать философию по собственным своим запискам. Не место здесь критически относиться к содержанию этих записок. Пожалуй, даже скажу, что они, как первый опыт молодого человека, поторопившегося предложить свой взгляд на философию, не могли не иметь многих недостатков. Но вместе с тем прибавляю, что студенты были весьма довольны новыми лекциями, что прежние его слушатели, бывшие тогда в высшем отделении, завидовали своим преемникам и что к недостаткам записок благоразумное и просвещенное начальство должно было отнестись снисходительно; первые опыты какого бы то ни было дела редко бывают образцом совершенства. Но грозные судии вроде Григоровича и Кутневича не замедлили своим приговором; только все еще посовестились совершенно удалить Сидонского из Академии; ему было поручено преподавание французского языка.

Не скрываю того, что он на новой своей должности оказался не совсем состоятельным; не то, чтобы он не знал французского языка, по крайней мере книжного; от академических наставников по новым языкам не требовали тогда, чтобы они учили студентов разговорному языку. Но Федор Федорович увлекся своей страстью к философствованию и вместо того, чтобы в своей новой по Академии должности обучать студентов только французскому языку, он возложил на себя обязанность учить их философии, так сказать, в отрывочном виде. Встретив что-нибудь замечательное при переводе статей французской хрестоматии, по которой учились студенты, он пускался в философские рассуждения. Таким образом студенты не могли ни научиться хорошо французскому языку, составлявшему для наставника второстепенный предмет, ни познакомиться с философией, которая являлась к ним в отрывках, большею частью не имевших между собой никакой связи. Конечно, таким наставником дорожить не было надобности, но Виталию Щепетеву надобно было бы посмотреть на Сидонского с другой точки зрения. Положим, что он не был в состоянии восстановить Сидонского на философскую кафедру; Григорович и Кутневич и другие авторитетные лица не позволили бы этого сделать; зато, надлежащим образом оценивая научные качества Сидонского, Щепетев должен был бы поблюсти его для Академии с тем, чтобы впоследствии доставить ему возможность быть полезным преподавателем философии или другой науки. Но Щепетев хотел не щадить, не терпеть, а, как я выразился выше, добить Сидонского, удалив его совсем из Академии. Тут действовало вовсе не то, что Сидонский плохо преподавал французский язык, преемник его был весьма посредственный наставник; но Сидонский не нравился всемогущему Филарету Дроздову, как потому, что он в глазах последнего был либерал, так и потому, что на своих лекциях, подобно Делекторскому, не выказывал благоговейного уважения к его всемогуществу и непогрешимости и хоть редко, но позволял себе делать о нем не восторженные отзывы. От этого-то Сидонский был потерян навсегда для Академии.

593  
594

## ПРИЛОЖЕНИЕ № 2.

**Р.С. (Ростиславов Д.И.) Петербургская Духовная Академия до графа Протасова. Воспоминания. // Вестник Европы. 1872. Т.5. Кн.9. С.178-180.**

178 Реакционеры напали преимущественно на философию, запретив наставникам преподавать ее по своим запискам, и назначив для руководства в семинарах Баумейстера, а в Академиях — Винклера. По моему мнению, это было хуже, нежели если б вовсе было уничтожено преподавание философии. В последнем случае воспитанники только что не знали бы, о чем говорит эта наука, тогда как Баумейстер и Винклер пробуждали отвращение к ней. Мало-по-малу наставники стали опять составлять свои записки, или пользоваться уже составленными; само начальство в этом отношении не показывало себя очень придирчивым — так была ясна пустота философии Баумейстера и Винклера. Но все-таки наставники должны были не забывать, что если они станут в своих письменных и устных уроках высказывать что-либо



новое и особенно увлекать своею новизною воспитанников, то им грозит опасность. В подтверждение моих слов укажу на пример, случившийся в Петербургской Духовной Академии в 1833 году. Бывший тогда бакалавр философии (прот.Феодор Сидонский — а.А.) выдавал свои лекции на русском языке, — неслыханная дотоле новость в Академии. Лекции отличались также новостью своего содержания; наставник шел не по пробитой колее, а проводил в них свой взгляд на философию. Главное же преступление его состояло в том, что он, будучи сам искренним поклонником философии, с воодушевлением излагал свои лекции и пробуждал во многих студентах стремление к философствованию. Еще задолго до окончательного экзамена носились слухи о том, что эти лекции не нравятся якобы за свое вольнодумство начальству, которое впрочем в течение всего двухгодичного курса ни разу не было на них в классе. Но, может быть, беды бы никакой не случилось, если бы ревизором в Академию не был назначен новый тогдашний обер-священник армии и флота Кутневич, слывший и сам себя считавший философом, кажется только потому, что он лет 10-ть был профессором философии в Московской Духовной Академии, но не оставил решительно никаких печатных проявлений своего философствования. Еще во время так называемых частных испытаний он выражал свое философское и ревизорское негодование на разные, якобы неправославные, или антифилософские мысли, заключавшиеся в лекциях; ему вторил ректор Венедикт Григорович, который даже и в семинариях не читал философии; за то только что произведенный в сан епископа, он вероятно, полагал, что Божию милостью может решать без апелляций всякие вопросы, даже философские. Но главную атаку они оба отложили до публичного экзамена. Для него назначены были два дня; во второй из них следовало произвести испытание по философии.

179  
180

Случайно или намеренно митрополит Серафим не приехал в этот день к самому началу экзамена, который прямо по философии и начали производить Кутневич и Григорович. Надобно полагать, что оба эти философа заранее положили добить, дорезать наставника. Спрашиваемые студенты почти что ничего не читали; едва они произносили несколько слов, как у двух философов, сидевших за столом, покрытым красным сукном, тотчас же появлялись возражения, которые впрочем обращались не к студенту, а к наставнику. Этот защищал свои уроки с достоинством, ясно, сдержанно, без всякой запальчивости. Возражатели, думавшие на первых же словах *дорезать, добить* его, но встретив благородную и умную защиту, разгорячились; уже не возражали, а безобразно кричали, часто оба вдруг, не слушая ни студентов, ни наставников. Сцена была отвратительная; забыты все приличия, соблюдаемые при ученых спорах, и трудно было решить, чем бы все кончилось, если бы не приехал на экзамен митрополит Серафим. Философию отодвинули в сторону, начались экзамены по другим предметам. Но результаты *философской борьбы* этим не кончились; наставник с философской кафедры переведен был на один из языков, а потом чрез два года без прошения уволен вовсе из Академии.

594 По всей вероятности, вся его (прот.Ф.Сидонского — а.А.) ученая деятельность  
595 оказалась бы бесплодной для других, если бы в нынешнее уже царствование (Александра II, 1855-1881 гг. — а.А.) С.-Петербургский университет не предложил ему у себя кафедры по философии. Я нарочно расспрашивал многих студентов Петербургского университета, слушавших лекции Сидонского; почти все отзывались о нем, как о лучшем своем профессоре; в особенное ему достоинство вменяли то, что каждая его лекция была, так сказать, самостоятельной, отдельным, но законченным рассуждением о том или другом философском предмете. Но при обсуждении учено-философской деятельности Сидонского нужно взять во внимание следующие обстоятельства. Трудно с увлечением заниматься науками только в одном своем кабинете; занятие ими в том преимущественно случае интересно и увлекательно для занимающегося, когда ему есть возможность высказать свои идеи или в печати, или на кафедре какого либо учебного, особенно высшего заведения, — надеяться, что эти идеи повлияют на современников и, может быть, перейдут и к последующим поколениям. Без этого условия нужна платоническая любовь к науке; нужно быть записным, страстным, бескорыстным поклонником ее; нужно владеть, или, пожалуй, страдать ненасытной любознательностью, чтобы заниматься только для удовлетворения ею одною, только для себя одного. Федору Федоровичу в течение почти всей его жизни недоставало именно этого условия, этого почти единственного стимула к занятию наукой; напротив, вся почти его жизнь так обусловилась, что ему наука только вредила в житейском отношении и ему приходилось делиться своими идеями только со своими знакомыми, да и то иногда, по пословице, «пропускать слова сквозь зубы». И если после всего этого Федор Федорович продолжал все-таки заниматься наукой, если он при ослабленном своем здоровье, в преклонных годах мог еще увлекать университетскую молодежь своими философски-отдельными лекциями, то чего бы от него не имела права надеяться наука, когда бы он постоянно с 1833 года занимал философскую кафедру в Академии или другом высшем учебном заведении, где бы неутолимая его любознательность и обширные сведения пробуждали энтузиазм в молодом поколении, а этот энтузиазм в свою очередь рефлексивным образом действовал на профессора, усиливая в нем желание сделаться еще более достойным представителем и проповедником науки?

В. И. Кобзарь

## КАФЕДРА ЛОГИКИ САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКОГО УНИВЕРСИТЕТА И ИСТОРИЯ ПРЕПОДАВАНИЯ ЛОГИКИ В РОССИИ

«Геродот из Галикарнаса собрал и записал эти сведения, чтобы прошедшие события не пришли в забвение и великие и удивления достойные деяния как эллинов, так и варваров не остались в неизвестности...»

*Геродот*

«Быть может, чуждое басен изложение мое и покажется менее приятным для слуха, зато его найдут полезным все те, кто хочет поразмыслить о достоверном прошлом, могущем в той или иной степени повториться в будущем».

*Фукидид*

История ценна и значима для нас прежде всего тем, что отображая подлинную картину прошлого, не позволяет ему исчезнуть из памяти поколений. Но еще более ценна и значима история для нас тем, что учитывая прошлое, позволяет быть более подготовленным к будущему. История логики и ее преподавание в России насчитывает не так уж много лет. Скорее всего самой древней и известной работой на Руси, затрагивающей логику, была «Диалектика» И. Дамаскина, византийского мыслителя VII-VIII в., иначе называемая еще и «Философские главы». Она представляла собой третью часть его богословского трактата «Источник знаний». В «Диалектике» излагалось в основном «Введение» Порфирия к аристотелевским «Категориям», «Об истолковании», кое-что из других комментаторов Аристотеля, а кое-что И. Дамаскин добавляет и от себя. Первые переводы И. Дамаскина (и то не полностью) на южнославянский язык были осуществлены с греческого еще в IX—X в., а с южнославянского на старославянский, а потом и на церковнославянский чуть позже. Однако более точный и полный перевод «Диалектики» впервые был сделан князем А. Курбским лишь в XVI в., потому что,

книга сия, как подчеркивал князь, «зело премудра и много нам потребна», а прежний перевод ее по мнению князя, был сделан «недобре» и «несполна» и «ко выразумению неудобен». Это был, надо полагать первый перевод, в котором было осознано особое значение и роль логики, о чем свидетельствует поставленное в конце перевода: «Андрея Курпского сказ о лоике». В нем князь отмечает, что «сия словесная наука сице составлена и оуготована ко премудрой философии выразумению, або познанию, не инако аки бы клеши оу ковача о твердага железа чиненные ко уомягчению албо разварению булата, аки железа, или яковые твердейшие вещи ко выобразению, ако подобию на что и к чему хошет». Курбский понял, что эта «светлейшая словесная» наука, если изучить ее и набраться навыка, будет способствовать лучшему пониманию философских писаний не только учителей христианских, но и внешних философов. И эта «диалектика, яко лоика», «но добром сердцоу аки бы на наковальне, оумом же аки бы млатом оударяет трудолюбне со потщательным розоумом теми словесными клещами аки трудолюбною роукю дело духовное держаще прилежным разоумом изваряет и оумягчает». Наука эта, похоже, настолько поразила и увлекла князя, что он, обращаясь к тем, кому передавал текст ее, говорит «а так прошоу и молю стрежте же яко зеницы ока тое вещи, рекше книги тое сущные, яже о таковаго и так великаго и премудраго и строго мужа написана есть, бо то не плохая вещь, но и зело пречеснаа и надражайшаа и о грецка языка к нам не прииде...»

Знакомство князя с логикою показало ему, что не все силлогизмы защищают истину «овые сопотив правды глут», определенно имея в виду софизмы. Зачем же об этом тогда писать? — задает вопрос князь и отвечает: «многих ради вин»: во-первых, «иже бы есте ведали чин и мероу силлогизмов. И яко в них средоу изообрести и где положити»; во-вторых, «иже бы есте познали и оуразумели разделить правдоу с неправдоу, и разоудили истинные и ложные»; в-третьих, «егда боудут правды сопотивницы ложными тыми словы истину боурити (сокрушати), тогда бысте сумели им сопотивлятися»<sup>1</sup>, то есть князь понимает, чтобы уметь бороться с противниками истины, надо и указать им, в чем они отступают от нее, и показать, какие логические ошибки они допускают.

Русь давно стремилась к знанию и не отгораживалась от более развитых в культурном отношении народов. Об этом свидетельствует и древнерусская «Пчела», имевшая хождение начиная с XII в. и представляющая собой свод нравоучительных изречений не только царей и пророков библейских, апостолов, евангелистов, богословов,

но и Демокрита, Анаксимена, Анахарсиса, Ликурга, Сократа, Платона, Аристотеля, Пифагора, Плутарха, Диогена, Секста, Солона, Софокла, Александра Македонского и многих, многих других. Здесь и мыслители, и политические деятели, цари, полководцы, историки, географы.

Об этом свидетельствуют и постановка переводческой деятельности в средневековой Руси. В XVI веке, когда переводческий центр переместился в Москву, в Московской Руси старые переводы XI-XV в. на старославянский и церковнославянский уже не читаются, становятся непонятными. Все более используются новые переводы, не только с греческого, но и латинского, польского, немецкого. Специфика по правильному замечанию академика А.И.Соболевского, заключалась в том, что культурное движение в Московской Руси находило свое проявление не в оригинальных произведениях самобытных авторов, а в подборе переводных работ и в организации переводческого дела<sup>2</sup>. В допетровское время россияне как правило иных языков не знали и могли читать только на церковнославянском. В конце же XVII в. в большом количестве появляются переводы уже и на живой великорусский язык. С этого времени только и можно говорить о появлении условий и почвы для преподавания логики в России. Сказ А.Курбского о «лоике» — ласточка в перспективном ознакомлении россиян с этой своеобразной наукой.

Что касается «Логики Авиасафа» и «Логики Маймонида», известных с XV в., то они имели хождение в узком кругу сектантствующих, «жидовствующих» на Руси, и поэтому говорить о каком-то позитивном резонансе этих работ в среде православного населения России не приходится.

В XVII в., в связи с возникновением на территории Руси богословских школ, коллегий и академий расширилось и преподавание логики, поскольку она входила в обязательный перечень дисциплин начального обучения, наряду с грамматикой и риторикой. Первый курс логики был, как считает Ф.Я.Москаленко<sup>3</sup>, прочитан в Киеве в 1639/40 учебном году Иосифом Кононович-Горбатовским, естественно, на латыни.

С созданием в 1685-87 гг. в Москве «еллино-греческой», потом «Славяно-греко-латинской академии» братьями Исанникием и Софронием Лихудами логика стала преподаваться и в Московской Руси. Первый учебник по логике был написан Софронием Лихудой и назывался «Яснейшее изложение всего логического действия».

После С.Лихуды вопросами логики занимался Андрей Белобочкий, написавший «Великую и предивную науку», а также Симеон

Полоцкий. Он был ректором Киево-могилянской коллегии и преподавал логику в типично схоластическом духе, против которого выступил Феофан Прокопович, особенно известный по той роли, которую он сыграл в судьбе М. В. Ломоносова.

М. В. Ломоносов, на наш взгляд, единственный из русских ученых получивший регулярное логическое образование у светила того времени — профессора Марбургского университета Хр. Вольфа, поэтому его «Краткое руководство к красноречию» следует рассматривать как самобытное, чисто русское сочинение, затрагивающее и логическую проблематику. Но М. В. Ломоносов собственно учебника по логике не создавал, он относился к логике скорее как к прикладной науке. К XVIII веку относятся «Философические предложения» (1786) и «Рассуждения двух индейцев Калана и Ибрагима о человеческом познании» (1788) Я. Козельского, а также «Умсловие или умственная философия» (1790) Ивана Рижского.

Эти работы при всей допустимой их оригинальности и интересности не были широко распространены в учебных заведениях. Они не многочисленны, некоторые даже уникальны, и учебниками их можно назвать с большой натяжкой.

Рассмотрение истории логики и ее преподавания в России по одному лишь показателю — изданию учебников и учебных пособий по этой дисциплине довольно интересно и в то же время показательно. Как мы уже отмечали, издания XVIII в. собственно учебниками не являются. Эти работы свидетельствуют лишь о вхождении в интеллектуальный мир россиян новой науки, новой отрасли знаний. Это — прикосновение к логике, свидетельство осознания специфики данного раздела знания и ее проблематики. Эти публикации еще далеки от систематического изложения содержания логики как науки, хотя некоторые переводные работы, например, «Христиана Баумейстера логика с латинского на российский язык переведенная Лейбгвардии Измайловского полку сержантом и Императорского Московского Университета студентом Александром Павловым» (1760) является довольно систематическими для своего времени изложением логики. Однако изданий XVIII в. в России крайне мало и по числу и по количеству тиража. Все работы по логике XVIII в. падают на его вторую половину, более половины из которых на конец XVIII в.

Подлинное распространение изучения и освоение логики в России началось в XIX в., о чем красноречиво свидетельствуют издания учебников и учебных пособий по логике. Если в XVIII в. в России было издано всего около десяти работ по логике, то в XIX в. их

уже более ста, и это не считая того, что многие работы имели два, четыре, пять, а то десять и более изданий. Издания XIX в. говорят о значительном продвижении вперед в деле освоения этой науки. Начало века ознаменовано изданием ряда руководств по логике для юношества (эта тенденция соответствует и изданиям XVIII в.), и в этом, видимо, заключен ответ на вопрос о феномене русской логической культуры, который стал особенно заметен к концу XIX и в начале XX в. Это и анонимная «Краткая логика и риторика для учащихся в Российских духовных училищах» (М., 1803); «Краткая логика, изданная в пользу юношества, обучающегося в благородном пансионе... при Московском университете, магистром Петром Богдановым» (М., 1806); «Логика» Хр.Баумейстера, переведенная с латинского Я.Толмачевым (М., 1807; СПб., 1823); «Начертание логики, сочиненное и преподавшее в армейской семинарии, прежде бывшим в оной ректором и философии учителем Александром Лубкиным» (СПб., 1807); «Начертание всеобщей логики. Для гимназий Российской империи сочиненное Д. Людвигом Генрихом Якобом» (СПб., Ч.1, 1811; Ч.2, 1812); «Логические наставления, руководствующие к познанию и различению истинного от ложного. В пользу студентов Санкт-Петербургского Педагогического Института, сочиненные оною Института Ординарным профессором, словесных искусств и философии доктором, коллежским советником Петром Людием» (СПб., 1815); «Логика или умоучение» Ивана Любачинского (Харьков, 1817); «Опыт логики, сочиненный Петром Любковским, Слободско-Украинской гимназии учителем, философии магистром и общества ученого, при Харьковском императорском университете учрежденного, членом ассессором» (Харьков, 1818); «Начальные основания риторики и поэзии, с предварительным объяснением логических правил, собранные для 1-го кадетского корпуса Матвеем Тылызиным» (СПб., 1818) и другие.

Учитывая специфическую ориентацию изданных работ, можно предположить, что десятилетия просвещения молодежи логикой дали со временем свои результаты и уже в середине XIX в. стали издаваться более полные и глубокие, соответствующие уровню подготовки и потребностям обучающихся, систематические руководства по логике, системные изложения ее содержания. Например, Ореста Новицкого «Руководство к логике» (Киев, 1841) на 324 страницах. А во второй половине XIX века стали издаваться учебники по логике, получившие широкое распространение. Одним из первых был «Учебник формальной логики» А.Светилина, имевший 10 из-

даний с 1871 по 1897 гг. Далее выделим «Элементарный курс логики...» Н.Баталина (6 изданий с 1874 по 1898 гг.); «Элементарную логику» Г.Струве (10 изданий с 1874 по 1900 гг.); «Учебник элементарной логики и стилистики» Н.Завьялова (4 издания с 1875 по 1889 гг.); «Учебник логики...» М.Троицкого в трех книгах (М., 1885-1888 гг.); «Учебник логики» Н.Ланге (3 издания в 1891-1898 гг.); «Учебник логики» М.Владиславлева (2 издания в 1893 и 1895 гг.); «Учебник логики» Ф.Козловского (1894) и другие, не говоря уж об изданиях и переизданиях переводных учебников, таких как учебники Д.С.Милля, Ст.Джеворса и В.Минто.

Все это свидетельствует о прочном вхождении логики и как науки, и как учебной дисциплины, как прикладной логики в интеллектуальный обиход обучающихся, а тем самым и образованных людей России. Об этом же свидетельствует и переиздание учебников в начале XX в. в дореволюционной России. Так, «Учебник логики» М.И.Владиславлева издавался в Москве дважды (1901, 1905), а его же «Логика» в Санкт-Петербурге издана в 1912 г.; П.Э.Лейкфельда в Харькове — 4 раза (1901, 1907, 1908 и 1915); А.Светилина в Санкт-Петербурге — 4 издания (1901, 1903, 1908 и 1915); Ф.Козловского в Киеве — трижды (1903, 1905 и 1907); Г.Струве — 4 издания; Г.И.Челпанова — 10 изданий (с 1906 по 1918); А.И.Введенского — 3 издания; Н.А.Владимирского в Казани — 2 издания и другие. Только в 1903 г. были изданы учебники по логике таких авторов как Н.Ланге, С.Руч, М.Филиппов и другие. Стали издаваться (и этот показатель тоже многозначителен) сборники задач и упражнений по логике, логические словари. Тогда не препятствовали, как в нашем недалеком прошлом, изданию учебников по логике в разных местах и разных авторов. Вместе с тем следует отметить, что это были издания не носящие особо творческого характера, служащие просвещению, а не свидетельствующие о новаторском взгляде на логику. К оригинальным же работам по логике в этот период относятся работы М.И.Каринского «Классификация выводов» (СПб., 1880); Н.Грота «К вопросу о реформе логики» (Нежин, 1882); Л.Рутковского «Основные типы умозаключений» (СПб., 1888); работы П.Порецкого по математической логике; Н.А.Васильева «Воображаемая логика»; С.И.Поварнина «Логика. Общее учение о доказательстве» (Пг., 1916) и его же «Логика отношений. Ее сущность и значение» (Пг., 1917) и некоторые другие.

Эта практика изданий по логике как бы по инерции продолжалась и после 1917 г., но к началу 20-х гг. она существенно истощилась, а к середине их прекратилась вовсе.



Советская история логики формально началась с конца 1917 г. Она ярко демонстрирует губительность разрыва временных научных связей, традиций, научных «школ». Хотя после 1917 г. и были изданы довольно интересные и новаторские работы такие, как «Спор. О теории и практике спора» (Пг., 1918), «Введение в логику» (Пг., 1921), «Искусство спора» (Пг., 1923) С.И.Поварнина; «Логика как часть теории познания» А.И.Введенского (Пг., 1922); «Логика» Н.О.Лосского (Пг., 1922) и другие, но, повторяем, скорее этот процесс шел инерционно, чем представлял собой сознательное и целенаправленное развитие логических вопросов.

Формальная логика была признана чуждой революционному классу теорией, как основа метафизики, о чем и было записано в учебнике того времени «Диалектический и исторический материализм» (в 2-х частях), подготовленном авторским коллективом сотрудников Института философии Комкадемии под руководством М.Митина и изданном в Москве в 1933 г. (часть 1. Диалектический материализм), на странице 215 которого и записано: «Свое обоснование метафизической воззрение получает в формальной логике». Учебник этот предназначался для всех комвузов и втузов страны и отражал господствующее мнение в идеологии. Формальная логика выпала из образовательного процесса, оставаясь лишь в среде богословия, юристов и математиков.

Период с 1922 по 1946 гг. требует более обстоятельного исследования, нам лишь известно по публикациям того времени, что осознание необходимости возвращения логики в школу (прежде всего в среднюю) началось примерно в конце 30-х годов. Публикации того времени посвящены образованию «правильных» представлений и понятий у детей<sup>4</sup>, об элементах формальной логики в обучении<sup>5</sup> на уроках русского языка и литературного чтения, о развитии мышления на уроках грамматики и математики<sup>6</sup> и другие. Особый интерес представляет тот факт, который приводит В.С.Бачманов в своей статье «С.И.Поварнин и некоторые вопросы истории логики в ЛГУ»<sup>7</sup>. Он цитирует фрагмент из письма С.И.Поварнина посланного в Политбюро ЦК ВКП(б) в марте 1939 г. В нем С.И.Поварнин отмечал ущерб, который понесло развитие науки в СССР из-за устранения логики из системы образования. Имело ли какие-то последствия это письмо, неизвестно. Ответ следует искать в партийном архиве ЦК КПСС.

В 1941 г. снова обсуждается вопрос «О преподавании элементов логики в старших классах средней школы»<sup>8</sup>. В 1943 г. С.Н.Виноградов публикует статью «Об изучении логики»<sup>9</sup>. В том же году в журнале «Под знаменем марксизма» № 11 опубликованы результаты

обсуждения учебников по логике. В 1944 г. снова ставится вопрос «Для чего нужно изучать логику?»<sup>10</sup>.

В 1942 г. на правах рукописи выходит учебник логики Э.Кольмана; в 1944 г. в Ашхабаде — «Лекции по курсу логики» М.С.Строговича; в 1945 г. издается тоже на правах рукописи «Учебник логики» Г.И.Челпанова. Но только с 1946 г. — года публикации Постановления партии и правительства СССР «О преподавании логики и психологии в средней школе» — издание учебников пошло массовыми тиражами. В 1946 г. были изданы сразу два учебника: М.С.Строговича и Г.И.Челпанова. Через год тоже два: В.Ф.Асмуса и С.Н.Виноградова, учебник последнего специально для средней школы. В 1948 г. этот учебник вышел уже в обработке и под редакцией А.Ф.Кузьмина, а в 1949 г. в переработке учебника принимал участие еще и Н.И.Кондаков. В 1951 г. в Тбилиси вышла «Логика» К.С.Бакрадзе, в 1954 г. — учебное пособие для педучилищ Д.П.Горского и учебное пособие для учителей Н.И.Кондакова и другие.

Учебник и учебные пособия для средней школы и педучилищ переиздавались почти ежегодно, но начиная с учебного пособия для педагогических институтов Д.П.Горского (М., 1963) учебники по этой дисциплине стали издаваться редко и в основном только для высшей школы.

Интерес к логике во все времена сохранялся, хотя обучение сдерживалось в основном из-за отсутствия квалифицированных преподавателей логики. Примерно с середины 50-х годов логика в средней школе уже не преподавалась, да и в высшей — лишь выборочно.

«Хрущевская» оттепель позволила заговорить более обстоятельно не только о традиционной формальной логике, но и о генетике, кибернетике и математической логике. В этот период в крупнейших университетах страны шел медленный, но надежный процесс формирования специалистов по логике, росло их число. Сейчас, как нам представляется, уже можно говорить и о возможности восстановления преподавания логики в средней школе, пусть даже только в крупнейших городах страны.

О специфичности судеб логики и логиков в России после октября 1917 г. можно судить по истории одного из известных логиков нашей страны — Сергея Иннокентьевича Поварнина. О нем есть несколько работ<sup>11</sup>, но скорее это работы о нем как об ученом. О человеке С.И.Поварнине никто не писал.

С.И.Поварнин родился 11 сентября (наверняка, по старому летоисчислению) 1870 г. в г.Брест-Литовске в семье подполковника царской армии. В семье было несколько детей, но нам известно точно

лишь то, что у Сергея Иннокентьевича был брат Костя, тоже впоследствии ставший профессором, доктором медицины. Отец вышел в отставку в 1881 г. Каким образом С.И.Поварнин оказался в Санкт-Петербурге, где и закончил Санкт-Петербургскую гимназию, нам неизвестно. Известно лишь то, что после гимназии он поступает Санкт-Петербургский университет и вскоре оставляет его (по болезни). Короткое время (до сентября 1892 г.) он числился вольноопределяющимся Дорогобужского полка в г.Брянске. В 1895 г. он снова поступает в Санкт-Петербургский университет на историко-филологический факультет (отделение словесности), который заканчивает в 1900 г. с дипломом 1-й степени и Золотой медалью за сочинение «Учение о свободе воли Спинозы, Лейбница, Канта и Шопенгауэра». К этому времени С.И.Поварнин владеет французским, немецким, английским, древнегреческим и латинскими языками. По окончании факультета его оставляют при университете для подготовки к профессорскому званию по кафедре философии. С 1904 г. он приват-доцент по кафедре философии с допуском для чтения лекций. В 1906 г. Сергей Иннокентьевич назначается хранителем психологического кабинета Санкт-Петербургского университета. С 1 мая 1911 г. по 1 мая 1913 г. командирован Министерством Народного Просвещения с ученой целью за границу (в Германию) для ознакомления со средневековой литературой по логике и с преподаванием логики в Германии. Он посетил библиотеки Берлина, Лейпцига, Дрездена, Мюнхена. В этом 1913 г. С.И.Поварнин награждается светло-бронзовой медалью в память 300-летия царствования Дома Романовых, а в январе 1917 г. высочайшим приказом по гражданскому ведомству, по ведомству Министерства Народного Просвещения, он награжден орденом Святого Станислава 3-ей степени.

Долгое время С.И.Поварнин числился внештатным ассистентом психологического кабинета и только в 1918 г. становится штатным ассистентом этого кабинета. Почему так, нам до конца не ясно. Правда, еще в сентябре 1914 г. С.И.Поварнин работает как профессор логики на курсах для подготовки учителей средних учебных заведений при попечительстве Совета Петроградского округа, а с 1918 г. — как профессор психологии и логики в Институте Дошкольного образования. И только с 25 октября 1919 г. он штатный профессор философского отделения Петроградского университета. В 1923 г. по состоянию здоровья С.И.Поварнин покидает университет. Этот аргумент, «по состоянию здоровья» часто встречается в истории С.И.Поварнина, но что за болезнь постоянно преследовала его, мы так и не знаем.

Период с 1924 по 1926 гг. не совсем ясен, точных данных об этом периоде в личных делах С.И.Поварнина нет.

К концу 1917 г. Сергей Иннокентьевич — автор многих публикаций и не только научного характера, и не только по логике. Он публикует статьи «Что такое эмоция?» и «О смысле жизни», в журнале «Жизнь» за 1897 г., а в 1913 г. — там же статью «Психология толпы». Далее, работа, посвященная неоконченному роману А.С.Пушкина «Русский Пелам» (1900); «Музыка стиха» — в журнале «Наука и жизнь» (1908, № 4); «Слово в лирике» — в журнале «Образование» (1908); «Об «интуитивизме» Н.О.Лосского (СПб., 1911); «Логика. Общее учение о доказательстве» (Пг., 1916); «Логический задачник» (Пг., 1916). Самым же значительным его сочинением этого периода является «Логика отношений. Ее сущность и значение» (Пг., 1917). В предисловии этой работы автор отмечает: «Собственно, эта книга является подробным, снабженным необходимыми цитатами и материалами изложением моей речи «Логика отношений», произнесенной при защите магистерской диссертации в апреле этого (1916) года».<sup>12</sup> Работа эта созвучна с предшествующей работой «Логика. Общее учение о доказательстве», о которой по другим данным известно, что именно она является магистерской диссертацией С.И.Поварнина<sup>13</sup>, которую он успешно защищает в 1916 г. и получает степень магистра философии. В послеоктябрьский период выходят из печати последние перед длительным периодом научного молчания С.И.Поварнина работы, а именно «Введение в логику» (Пг., 1921), «Спор. О теории и практике спора» (Пг., 1918), эта же работа, но под названием «Искусство спора» выходит вторым изданием в 1923 г. Она была последней публикацией по логике С.И.Поварнина, после чего наступил более чем двадцатилетний период его молчания, или его замалчивания. В это время С.И.Поварнин работает заведующим фундаментальной библиотекой Государственного Института доусовершенствования врачей (ГИДУВ) в Ленинграде. Правда и здесь не все до конца ясно. Согласно личного дела, хранящегося в архиве ГИДУВа, С.И.Поварнин работал там до 1940 г., по данным же автобиографии Сергея Иннокентьевича, что в личном деле архива СПбГУ, — до 1944 г. Так как С.И.Поварнин был награжден медалями «За оборону Ленинграда» (1942) и «За доблестный труд в Великой Отечественной войне» (1945), то понятно, что блокадные годы он проработал в Ленинграде.

В августе 1944 г. по инициативе тогдашнего декана философского факультета профессора М.В.Серебрякова и по решению Ученого Совета университета (только что возвратившегося из эвакуации),

было восстановлено преподавание логики в нем и первым преподавателем был приглашен С.И.Поварнин. Он приступил к работе с сентября 1944 г. Так состоялось возвращение С.И.Поварнина и к философии, и к логике, и в университет. Правда к этому времени ему уже было 74 года. Он часто болеет, тем более что блокадные годы не могли пройти бесследно для его здоровья, и с 1946 г. практически лекций не читает, выполняя на факультете скорее роль «свадебного генерала», генерала философии и логики, консультируя и участвуя в приеме кандидатских экзаменов. Однако, он еще числится в университете до весны 1949 г. старшим научным сотрудником кафедры философии НИИ экономики, философии и права при ЛГУ, директором которого был все тот же М.В.Серебряков. С 25 апреля 1949 г. С.И.Поварнин отчислен из ЛГУ как не выполнивший плана научной работы этого НИИ. За год до этого, 21 февраля 1948 г., ВАК СССР утверждает С.И.Поварнина в ученом звании профессора по кафедре философии (курс логики).

Похоже, что после увольнения С.И.Поварнин оказывается в одиночестве. Он умер 3 марта 1952 г. Похоронен соседями по квартире Флеровыми Еленой Ивановной и Владимиром Николаевичем на Большеохтинском кладбище. Нам неизвестно, чтобы кто-нибудь от факультета даже присутствовал бы на этих похоронах. Таким образом, и факультет и университет в целом довольно неблагоприятно обошлись с человеком, составляющим и славу этого университета, и его лицо.

Часть оставшихся после смерти С.И.Поварнина рукописей и книг были перевезены с его квартиры по Б.Зеленина 26-б на философский факультет. Факультетская библиотека их не приняла, ибо не все они имели переплет, часть книг была сожжена в котельной факультетского здания, часть — разобрали сотрудники факультета, а часть — вместе с рукописями осталась на кафедре логики, где только сейчас приступили к их разбору и рассмотрению.

После длительного научного молчания, причины которого нам в точности неизвестны, по возвращению в университет С.И.Поварнин опубликовал всего две статьи. Это тезисы его доклада на Научной сессии университета в 1945 г. «О законах мысли формальной логики и практике мышления»<sup>14</sup> и статью в «Ученых записках Ленинградского университета» за 1947 г. «О формальных законах мысли (классификация их)»<sup>15</sup>. Последняя публикация вызвала критические замечания представителя Отдела преподавания общественных наук Министерства высшего образования СССР к.филос.н., доцента Вайнштейна Самуила Израилевича, проводившего в апреле 1948 г.

обследование работы кафедры логики ЛГУ. Хотя анализ работы кафедры, как подчеркивалось в постановлении, показал, что «до недавнего времени в работе кафедры ЛГУ были крупные недостатки, в основном совпадающие с недостатками, вскрытыми Министерством Высшего образования в работе кафедры логики МГУ», все же как особое замечание отмечалось, что «в «Ученых записках» НИИ по философии, экономике и праву при ЛГУ по логике допускались идеалистические, формалистические ошибки (статья Поварнина)». Надо думать, это рецидивы все того же негативного отношения к формальной (читай метафизической) логике. В чем эти ошибки, остается на совести проверяющего, потому что мы таких там не обнаруживаем. Этот факт является, с нашей точки зрения, очередным свидетельством, что и после возвращения логики в систему образования, логикам в сталинское время жилось не сладко.

Посмертная публикация С.И.Поварнина была осуществлена лишь в 1971 г. во втором выпуске сборника кафедры логики «Вопросы диалектики и логики» (Л., 1971). Здесь были опубликованы его рукописи, подготовленные к печати учеником (как он сам себя считал) С.И.Поварнина — В.С.Бачмановым, и объединенные общим названием «Диалектика и формальная логика».

Итог жизни и деятельности С.И.Поварнина не очень утешительный. Несмотря на значимость его работ по логике, в силу сложившихся обстоятельств эти работы не были востребованы. Более всего это относится к трем его работам по логике: «Логика. Общее учение о доказательстве», «Логика отношений. Ее сущность и значение» и «Спор. О теории и практике спора». Если первые две работы и были замечены проф.И.И.Лапшиным<sup>16</sup> еще в 1916 г., давшим им собственный анализ, то в советское время они рассмотрены лишь в статье К.Н.Суханова<sup>17</sup>, подчеркивающего, что «статья не претендует на всесторонний анализ взглядов С.И.Поварнина по вопросам логики», оставаясь почти неизвестными и непонятными до сих пор. Повезло, за счет ее оригинальности и необычности, последней работе. Помимо издания 1923 г., она была переиздана в журнале «Вопросы философии» за 1990 г. (№ 3). Оказавшись злободневной к периоду разработки проблем риторики, полемики, конфликтологии, она в последние годы была еще несколько раз переиздана<sup>18</sup>.

Крупный, с громадным потенциалом ученый так и остался в памяти лишь по наиболее популярной своей работе «Как читать книги?». Она впервые была издана в 1924 г., переиздана в 1928 г. В 1960 г. в ЛГУ издают ее в 3-й раз, в 1962 г. еще раз. В 1971 г. ее издают в Москве, вторично — в 1974 г., последнее нам известное

издание было в 1978 г. Конечно, это показатель разносторонности творческой деятельности С.И.Поварнина, однако, подводя итог, приходится признать, что не только научно-логический потенциал С.И.Поварнина, но и вообще всей России того времени по логике был потерян, что развитие, распространение логики в России, в советском государстве (с 1917 по 1946 гг.) прекратилось, что тем самым эффективность и культура теоретического мышления нашего общества понесли существенные потери. Только в 1994 г. произошло некое Возрождение логики в России (если, снова же, судить лишь по изданию учебников логики в этом году — а их было издано более 10!).

Творческие достижения С.И.Поварнина не были своевременно подхвачены, более того, они искусственно замалчивались. В истории кафедры логики был случай, когда творчество С.И.Поварнина было взято в качестве кандидатской диссертации аспирантом А.М.Плотниковым, и скорее всего из-за отмеченных еще С.И.Вайнштейном «идеалистических и формалистических ошибок» С.И.Поварнина, тема была изменена на более «диссертабельную» о В.М.Ломоносове. С.И.Поварнину так и не удалось создать свою школу, воспитать своих преемников. Кроме В.С.Бачманова никто не может считать себя учеником С.И.Поварнина, никто не проходил его «школы», которой, правда, не было и быть в то время не могло.

Подлинной преемницей творческого логического наследия С.И.Поварнина является кафедра логики философского факультета СПбГУ, у истоков которой стоял сам Сергей Иннокентьевич. Она существует около 50 лет. Правда, по проекту штатного расписания<sup>19</sup> кафедры логики, составленному на 27.01.1945 г. предусматривались одна профессорская единица заведующего кафедрой, одна — просто профессора кафедры, одна — доцентская ставка и 1 — старшего лаборанта. В истории философского факультета отмечалось, что преподавание логики на факультете до 1947 г. осуществляла «секция логики» в составе представителей кафедры истории философии и кафедры диалектического и исторического материализма. В нее входили С.И.Поварнин (с сентября 1944 г.), В.Д.Резник (до декабря 1944 г.) и М.И.Кинкулькин (с августа 1945 г.).

В более чем двухвековой истории СПбГУ история кафедры логики занимает куда как скромное место. Но эта история уже есть, была и, надеемся, еще будет. А всякая малая история со временем становится большой. Постоянство, стабильность такого рода только и создают историю, традиции, «школы». Мы, в отличие от университетов Западной Европы, могуших похвастаться своими историями,

лишь начинаем их создавать. Известно, что кафедра логики была в Киевском университете еще в середине XIX в. при О.М.Новицком, однако политические события прервали ее историю, она была упразднена. История кафедры логики нашего университета только началась, но и она нуждается в своевременном своем освещении.

Как учебное подразделение философского факультета СПбГУ кафедра логики начала функционировать в полном штатном составе в августе 1947 г., хотя логика преподавалась с 1944 г. В это время в ее составе были старший преподаватель Моисей Исаакович Кинкулькин, он же и временно исполнял обязанности заведующего кафедрой. Доцентом кафедры являлся Александр Тимофеевич Дмитриев, старшим преподавателем числился Николай Павлович Попов и по совместительству работал доцент Ленинградской ВПШ Григорий Иванович Копытов. Первым аспирантом кафедры логики был Александр Михайлович Плотников, который по окончании ее становится с 1 января 1949 г. ее первым ассистентом. А.М.Плотников проработал на кафедре до 1985 г., пройдя путь от аспиранта и ассистента до профессора и заведующего кафедрой.

Особое место в истории кафедры занимает Владимир Степанович Бачманов. На факультете он после демобилизации с 1946 г., вначале был лаборантом кафедры истории философии, с 12 апреля 1949 г. — старший лаборант кафедры логики, проработал в этой должности 31 год, до 1980 г. Это единственный на факультете лаборант кафедры, который не имея даже законченного высшего образования подготовил и опубликовал более 10 статей и еще монографию «Методологические вопросы формальной логики» (Л., 1969). Вполне возможно, что это удалось ему благодаря той школе, которую он прошел прежде всего у С.И.Поварнина и в целом на кафедре логики.

До 1949 г. кафедра не имела постоянного заведующего кафедрой. Вначале временно исполнял эту обязанность старший преподаватель М.И.Кинкулькин, потом и.о. заведующего кафедрой был доцент А.Т.Дмитриев, во время его болезни — старший преподаватель Н.П.Попов. С 15 августа 1949 г. по направлению ЦК ВКП(б) старшим преподавателем кафедры логики философского факультета ЛГУ с исполнением обязанности заведующего кафедрой назначается Иван Яковлевич Чупахин. К этому времени он окончил аспирантуру по специализации «логика» в АОН при ЦК ВКП(б) в Москве. В должности зав.кафедрой он проработал до 1979 г., то есть почти 30 лет. Исключением был только короткий промежуток с сентября 1955 г. по июнь 1956 г., когда на заведование кафедрой прошел по



конкурсу профессор кафедры диалектического и исторического материализма д.филол.н. А.В.Савинов.

Алексей Васильевич Савинов пришел в наш университет из Калининского педагогического института, вначале был доцентом кафедры диамата и истмата, но после защиты докторской диссертации по логике и утверждения его в звании профессора, переводится внутри факультета с этой кафедры на кафедру логики. Исключен из списков профессорско-преподавательского состава в связи со смертью в июне 1956 г.

1956 г. был тяжелым для кафедры логики. Только что умер А.В. Савинов, в июле этого же года умирает Н.П.Попов. К этому времени он уже был доцентом кафедры, ученым секретарем Ученого Совета факультета, депутатом Фрунзенского райсовета, к.филол.н. (после защиты диссертации в 1953 г.), автором монографии «Определение понятий» (ЛГУ, 1954). В 1948 г. за длительную и безупречную работу он был награжден орденом Ленина, что являлось исключительным случаем для кафедры логики, но факт этот, как оказалось, прошел незамеченным сотрудниками факультета в то время.

С 1 сентября 1950 г. старшим преподавателем кафедры логики становится, окончившая в числе первых аспирантуру кафедры, Софья Ефимовна Александрова. В 1953 г. она защищает кандидатскую диссертацию, с 1958 г. — доцент, работает на кафедре до 1967 г., после чего по семейным обстоятельствам переезжает в г.Москву.

В октябре 1951 г. на кафедру зачислен профессор, заведующий кафедрой психологии и логики Финансово-экономического института Пантелеймон Николаевич Пипуныров. Вначале он работал по совместительству, а с 1956 г. уже на полной ставке. Он подготовил учебное пособие по логике на 44 п.л., но, к сожалению, издать его не смог, в 1959 г. он умер; судьба его рукописи нам неизвестна.

В течении 40-х — 60-х годов в том или ином качестве с кафедрой сотрудничали А.Ф.Кузьмин, В.Н.Понятский, А.И.Белавин, В.З.Панфилов, Л.О.Резников, М.М.Григорян и некоторые другие.

В основном до этого времени научные интересы сотрудников кафедры были сосредоточены в области традиционной логики. Результаты этих исследований получили отражение во многих публикациях, среди которых следует отметить монографии Н.П.Попова, «Определение понятий» (Л., 1954); А.В.Дроздова «Вопросы классификации суждений» (Л., 1956); А.В.Савинова «Логические законы мышления» (Л., 1958); И.Я.Чупахина «Методологические проблемы теории понятия» (Л., 1959) и «Вопросы теории понятия» (Л., 1961); А.М.Плотникова «Генезис основных логических форм» (Л.,

1967); В.С.Бачманова «Методологические вопросы формальной логики» (Л., 1969) и некоторые другие.

В конце 50-х — начале 60-х годов в нашей стране возник интерес к символической логике. Представителями этого нового направления в нашем университете и городе явились молодые преподаватели кафедры логики: Иосиф Нусимович Бродский, окончивший аспирантуру кафедры и защитивший кандидатскую диссертацию, он стал ассистентом кафедры в 1954 г., и Олег Федорович Серебрянников, тоже прошедший аспирантуру кафедры, он стал ассистентом в 1959 г. В освоении ими математической логики важную роль сыграл профессор, д.ф.-м.н. Н.А.Шанин, выступавший с лекциями по математической логике и на философском факультете во второй половине 50-х годов.

Колоритной фигурой на кафедре логики был доктор исторических наук и кандидат физико-математических наук, бывший заведующий кафедрой финно-угорской филологии ЛГУ, профессор Александр Иванович Попов. Его монография «Введение в математическую логику» (Л., 1959) явилась одной из первых работ в этой новой области знания. Она сыграла значительную роль в распространении и популяризации символической (математической) логики в нашей стране и даже была переведена на несколько иностранных языков, хотя и подвергалась резкой критике на страницах журнала «Вопросы философии».

Плодотворная деятельность молодых сотрудников кафедры И.Н.Бродского и О.Ф.Серебрянникова, до конца жизни своей продолжавших трудиться на кафедре, отдав ей 40 лет (И.Н.Бродский) и 32 года (О.Ф.Серебрянников) творческой и педагогической работы, имела существенное значение для пропаганды, распространения и развития символической логики в нашей стране. Особо важными были работы И.Н.Бродского «Элементарное введение в символическую логику» (Л., 1964), второе издание было в 1972 г.; О.Ф.Серебрянникова «Эвристические принципы и логические исчисления» (Л., 1970) — эта работа переведена на венгерский язык; совместная их работа «Дедуктивные умозаключения» (Л., 1969); монография И.Н.Бродского «Отрицательность высказывания» (Л., 1973) и некоторые другие.

Педагогическая деятельность и научные труды ветеранов кафедры логики профессоров И.Я.Чупахина, А.М.Плотникова, И.Н.Бродского, О.Ф.Серебрянникова в течение многих лет определяли ее научное и педагогическое лицо. Им удалось воспитать значительное число учеников, и они по праву могут считаться основателями

Санкт-Петербургской школы логиков, хотя как мы уже отмечали, бесспорным патриархом этой школы является С.И.Поварнин.

В 1966 г. после окончания аспирантуры на кафедре был зачислен ассистентом Ярослав Анатольевич Слинин. Он, как и старшие его коллеги А.М.Плотников, И.Н.Бродский, О.Ф.Серебрянников, прошел на кафедре путь от аспиранта и ассистента до профессора. С 1984 г. и по настоящее время он является заведующим кафедрой. Вначале его научные интересы располагались в области символической логики, о чем свидетельствует его монография «Современная модальная логика» (Л., 1976). Теперь он занимается, по преимуществу, историей логики.

В 1980 г. вместо ушедшего на пенсию В.С.Бачманова лаборантом кафедры становится выпускница цикла логики Лариса Грачиковна Тоноян. С 1986 г. — она ассистент кафедры, а в 1988 г. защищает кандидатскую диссертацию по логике. С 1994 г. Л.Г.Тоноян — старший преподаватель кафедры.

С 1983 г. на кафедру логики перешел работать с кафедры философии для гуманитарных факультетов доцент Владимир Иванович Кобзарь, хотя еще с 1967 г., будучи аспирантом кафедры логики, почти ежегодно вел на условиях почасовой оплаты лекции (на вечернем отделении юридического факультета) и семинарские занятия (на философском факультете) по логике, и таким образом его связь с кафедрой исчисляется десятилетиями.

В 1985 г. перешел с кафедры исторического материализма на кафедру логики доцент Анатолий Иванович Мигунов, также закончивший логическую специализацию факультета. В 1979 г. он защищает кандидатскую диссертацию по предвидению.

В 1991 г. на кафедру принят ассистентом, заканчивающий ее аспирантуру, Виктор Павлович Мухачев. В 1993 г. он успешно защищает кандидатскую диссертацию по логике.

С 1992 г. на кафедре работает ученый с мировым именем, крупнейший специалист в области конструктивной математики и математической логики профессор Николай Александрович Шанин, роль которого в пропаганде и распространении идей матлогики мы уже отмечали.

Самым молодым сотрудником кафедры является выпускник цикла логики — ассистент Сергей Иванович Ладушкин (с 1995 г.), работающий сейчас над кандидатской диссертацией «Дедукционная теорема в системах релевантной логики».

С 70-х годов с кафедрой сотрудничали (а некоторые и до сих пор продолжают сотрудничать) профессора Ю.Н.Солонин, Б.И.Федоров,

Э.Ф.Караваев, С.С.Гусев; доценты А.Ф.Назаренко, Н.И.Фатиев, Г.Г.Бернацкий; ассистент Л.В.Чернышова и некоторые другие.

Кафедра имеет известные достижения в области учебно-методической работы. Коллективом кафедры был подготовлен и издан под редакцией И.Я.Чупахина и И.Н.Бродского учебник для философских факультетов университетов «Формальная логика» (Л., 1977). Этот учебник был переведен на китайский язык и до сих пор в Китае его используют в вузах страны. Учебное пособие И.Н.Бродского «Элементарное введение в символическую логику» выдержало два издания в 1964 и 1972 гг. Ценным является и учебное пособие И.Н.Бродского и О.Ф.Серебрянникова «Дедуктивные умозаключения» (Л., 1969). Наконец, совсем недавно вышел в свет учебник для студентов гуманитарных факультетов В.И.Кобзаря «Основы логических знаний» (СПб., 1994); ему предшествовало учебное пособие «Логика» для студентов обществоведов (на чешском языке), изданное в 1988 г. в Чехии в г.Острава, соавторами которого тоже был В.И.Кобзарь.

Научно-исследовательская работа коллектива кафедры нашла отражение прежде всего в кафедральных сборниках и многочисленных статьях, опубликованных в международных, союзных и республиканских изданиях. Кафедральный сборник «Вопросы логики» имел три выпуска: в 1957, 1959 и 1960 гг.: сборник «Вопросы диалектики и логики» — два (в 1964 и 1971 гг.). В 1980 г. кафедра издала сборник «Проблемы законов науки и логики научного познания», в 1982 г. — «Логика и философские категории», в 1990 г. — «Логика и теория познания», в 1992 г. — «Логика и развитие научного знания».

С 1962 г. кафедра осуществляет руководство студенческим циклом по логике. Первыми его слушателями и выпускниками были В.И.Федоров, Ю.Н.Солонин, В.И.Кобзарь, до сих пор сотрудничающие с кафедрой, и некоторые другие. Студенты этого цикла более обстоятельно изучают логику, ее историю, слушают спецкурсы по логике, пишут курсовые и дипломные работы на логические темы. С 1965 по 1995 гг. насчитывается более 180 выпускников этого цикла. Многие из них достигли больших успехов не только в области логики, но и в различных областях философии. Немало выпускников цикла стали докторами и профессорами. Это В.И.Федоров, Ю.Н.Солонин, К.А.Сергеев, С.С.Гусев, В.А.Карпунин, В.Ф.Левичева (Палий), Б.И.Липский, А.Д.Еляков, В.Д.Педич, Е.А.Гусева, В.А.Светлов, Г.Л.Тульчинский, О.Ф.Теребилов, А.Н.Назаренко, В.И.Кобзарь и другие. А Ю.Н.Солонин является в настоящее время деканом философского факультета СПбГУ.

Научные труды сотрудников кафедры логики и выпускников логического цикла по праву пользуются признанием в среде отечественных логиков и философов. Заслуживают особого упоминания следующие монографии: В.Ф.Палий. Диалектика исторического и логического в развитии науки (Л., 1979); Б.И.Федоров. Логика Б.Больцано (Л., 1980); В.А.Карпунин. Формальное и интуитивное в математическом познании (Л., 1983); Э.Ф.Караваяев. Основания временной логики (Л., 1984); К.А.Сергеев, А.Н.Соколов. Логический анализ форм научного поиска (Л., 1986); О.Ф.Теребилов. Логика математического мышления (Л., 1987); К.А.Сергеев, Я.А.Слинин. Диалектика категориальных форм познания. Космос Аристотеля и наука Нового времени (Л., 1987); Ю.Н.Солонин. Наука как предмет философского анализа (Л., 1988); В.А.Светлов. Современные индуктивные концепции (Л., 1988); Б.И.Липский. Практическая природа истины (Л., 1988); К.А.Сергеев, Я.А.Слинин. Природа и разум: античная парадигма (Л., 1991); А.Н.Соколов, Ю.Н.Солонин. Предмет философии и обоснование науки (СПб., 1993); Н.И.Фатиев. «Возможные миры» в философии и логике (Иркутск, 1993); К.А.Сергеев. Ренессансные основания антропоцентризма (СПб., 1994); Б.И.Федоров, З.О.Джалиашвили. Логика компьютерного диалога (М., 1994); В.А.Светлов. Практическая логика (СПб., 1995); В.В.Савчук. Кровь и культура (СПб., 1996) и некоторые другие.

Начиная с 1990 г. кафедра раз в два года проводит научные конференции под названием «Современная логика: проблемы теории, истории и применения в науке». Состоялось три конференции — в 1990, 1992 и 1994 гг. Материалы этих конференций опубликованы. Планируется проведение очередной конференции в 1996 г.

Научная работа в настоящее время ведется сотрудниками кафедры по нескольким направлениям. Символическая логика представлена профессором Н.А.Шаниным и ассистентами В.П.Мухачевым и С.И.Ладушкиным. Профессор Я.А.Слинин занимается историей логики и философскими проблемами последней. История логики и методологические вопросы ее преподавания составляют предмет научной деятельности старшего преподавателя Л.Г.Тоноян. Методологию логики и историю логики в России рассматривает доцент В.И.Кобзарь. Доцент А.И.Мигунов сосредоточился на проблемах риторики и теории аргументации.

Конечно, еще рано делать какие-то обобщающие выводы, кафедре ведь нет еще и 50 лет. Научный материал ее не то, что не обобщен, но и не собран, не систематизирован. Но, как мы считаем, историю нельзя откладывать на потом, на «завтра». Любое слово этой

истории со временем становится само историей. Разумеется, этот краткий очерк не претендует на полноту охвата материала. Многие детали и даты остались неизвестными автору этой работы, но если мы не отобразим доступное нам, то в будущем и то, что нам известно станет туманным прошлым кафедры логики. Обстоятельная история кафедры логики Санкт-Петербургского государственного университета еще впереди. Мы твердо уверены, что кафедра заслуживает того, чтобы ее подробная и научно выверенная история стала когда-нибудь достоянием читателей, и надеемся, что наша кафедра дожидется своих летописцев. Пусть этот очерк послужит тому первым «камнем».

Заключая, автор выражает признательность и благодарность заведующему кафедрой логики д.филос.н. профессору Ярославу Анатольевичу Слинину, «подарившему» для этой статьи ряд текстовых абзацев, и лаборанту кафедры — Татьяне Евгеньевне Сохор за техническую помощь и те уточнения биографии С.И.Поварнина, которые сделаны только благодаря ее самодеятельным поискам, благодаря ее активности.

© В.И.Кобзарь, 1996

**Кобзарь Владимир Иванович**, доктор философских наук, доцент кафедры логики Санкт-Петербургского государственного университета.

## Литература

- 1 Описание рукописей и каталог книг церковной печати библиотеки А.И.Хлудова. составил Андрей Попов. М., 1872. С.116 и далее.
- 2 *Соболевский А.И.* Переводная литература Московской Руси XIV-XVIII в. СПб., 1903.
- 3 *Москаленко Ф.Я.* Учение об индуктивных выводах в истории русской логики. Киев, 1955. С.65.
- 4 Советская педагогика. 1939. № 7 С.45-54.
- 5 Там же. 1940, № 3. С.21-31.
- 6 Труды первой научно-педагогической конференции учителей г.Ленинграда (март 1940). Л., 1940.
- 7 *Бачманов В.С.* С.И.Поварнин и некоторые вопросы истории логики в ЛГУ. // Материалы к научной сессии, посвященной 50-летию Великой Октябрьской социалистической революции (октябрь 1967). Л., 1967. С.57-64.
- 8 Советская педагогика. 1941. № 9, статья Ф.И.Георгиева.
- 9 Советская педагогика. 1943. № 8.
- 10 *Асмус В.Ф.* Для чего нужно изучать логику? // Агитатор, 1944, №№ 17-18.

- 11 *Суханов К.Н. С.И.Поварнин о предмете и задачах традиционной логики // Очерки по истории логики в России. М., 1962. С.232-241; Бачманов В.С. С.И.Поварнин и его работа над проблемой соотношения формальной логики и диалектики в 1929-1944 годах. // Вопросы диалектики и логики. — Л., 1971. Вып.2. — С.89-92; и некоторые др.*
- 12 *Поварнин С.И. Логика отношений. Ее сущность и значение. Пг., 1917. С.3-4.*
- 13 *Лапшин И.И. Логика отношений и силлогизм. (По поводу книги Поварнина С.И. «Логика. Общее учение о доказательстве». 1915) // ЖМНП. 1916. № 65, сентябрь. С.116.*
- 14 *Поварнин С.И. О законах мысли формальной логики и практики мышления. // Научная сессия университета 1945 г. (16-30 ноября 1945). Тезисы докладов. Л., 1945. С.13-15.*
- 15 *Поварнин С.И. О формальных законах мысли (классификация их). // Ученые записки Ленинградского университета. Серия философских наук, вып.1, № 100, 1947.*
- 16 *Лапшин И.И. Гносеологические исследования. Вып.1. Логика отношений и силлогизм (по поводу книг приват-доцента С.И.Поварнина «Логика. Общее учение о доказательстве» и «Логика отношений»). Пг., 1917.*
- 17 *Суханов К.Н. С.И.Поварнин о предмете... (см.п.11).*
- 18 *Поварнин С.И. Искусство спора. О теории и практике спора. М., 1993; Поварнин С.И. Спор. О теории и практике спора. Псков, 1994.*
- 19 ЦГАОРЛ. Ф.7240. Оп.14. ед.885.

А.И. Тимофеев

## О ДУХОВНОМ АВТОРИТЕТЕ ВЛАСТИ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ РУБЕЖА СТОЛЕТИЙ

Проблема духовного авторитета власти сегодня крайне остра, поскольку процент доверия людей к властям крайне низок. Например, по социологическим опросам в настоящее время в Санкт-Петербурге милиции доверяют 3% опрошенных; прокуратуре — 4%, ФСК — 3%. Уровень доверия к руководству страны также невысок.

В качестве тезиса, объясняющего этот феномен, выдвигается предположение, что дело не в низком авторитете отдельных лиц или государственных учреждений. Кризис касается прежде всего формы авторитета как таковой, если понимать под формой рефлектированное содержание властных действий. А именно речь идет о несовместимости формы авторитета власти, ориентированной на веру с реально возросшим уровнем самосознания людей.

Для теоретически насыщенного исследования этой проблемы следует обратиться к ее рассмотрению в русской философии рубежа нынешнего и предыдущего столетий.

Духовная ситуация того периода в чем-то схожа с нынешней. В конце минувшего века стало очевидным противоречие между патриархально-традиционалистской системой жизни общества и потребностями его индустриальной модернизации, проникающими в страну либеральными идеями.

Если для Запада развитие либеральных идей было в целом органическим, то в России в разных социальных группах они принимались очень не просто. В общественном сознании крестьянства, а также рабочих первого поколения идеи либералов не имели шансов быть адекватно понятыми. Другое дело — либеральная интеллигенция, она новое воспринимала активно, хотя и в абстрактном виде. Понятно, что формы реализа-



ции полномочий власти, при всех колебаниях, в то время ориентировались на патриархальную структуру общества, основой властного авторитета была вера, что, естественно, не воспринималось как благо городской интеллигенцией.

Сегодня мы имеем демократические (по определению) институты власти, что в целом соответствует изменениям в самосознании людей, происшедшим в текущем столетии, по крайней мере в крупных городах. Однако при этом осталась сильная инерция администрирования — это во-первых. Во-вторых, виден неполноценный характер имеющихся демократических институтов, которые возникли, преимущественно, под воздействием власти, а не выросли из реальной жизни народа, что сразу же породило определенные противоречия между пониманием власти людьми и действиями власть предержащих.

В глазах народа авторитет власти оказался невысок. И теперь, прежде чем перейти к изложению историко-философского материала, дадим хотя бы общее определение того, какой смысл имеется виду, когда говорится об авторитете. Будем считать, что некто обладает авторитетом, если высказанное им суждение или желание воспринимается другим человеком или людьми как их собственные, без проверки, из чувства доверия или близких к этому мотивов. Исследователи выделяют легитивную и нелегитивную формы авторитета: легитивная — основана на доверии, ее особенность состоит в том, что носитель авторитета в определенных обстоятельствах доказал, что он обладает определенными выдающимися способностями. Нелегитивные формы — это суггестия, импонирование, фасцинирование (импонирование воображаемому). Суггестия противоположна импонированию, которое в основном ориентировано на идеал. Если в формировании доверия главное значение имеет мышление, в том или ином виде, то в нелегитивных формах основную роль играют эмоциональные и аффективные факторы.

Что касается понимания исторических форм авторитета, то при всех различиях обычно выделяют три формы — силу (архаическое общество), веру (традиционное общество), здравый смысл (индустриальное общество). Заметим, что традиционное общество не обязательно имеет аграрную основу, добывающие отрасли промышленности тоже являются опорой традиционализма. Оценки же роли авторитета в осуществлении властных функций очень разнятся: от умеренно-отрицательных до пре-

восходных. Так, Л.Штейн полагает, что авторитет — это центральная социальная категория. «То, что есть принцип самосохранения для индивида, то есть принцип авторитета для сохранения рода»<sup>1</sup>.

Понятие авторитета имеет много аспектов. В настоящей статье основное внимание будет обращено на вопрос об изменении исторических форм авторитета и раскрытию смысла перехода от формы веры к здравому смыслу.

Переход от силы как формы авторитета к вере очевиден — его основание это переход людей от жизни в модусе природного бытия (преимущественно) к жизни в социальном модусе. В силе человек проявляет свою особенность непосредственно, и в этой непосредственности борьбы не на жизнь, а на смерть обнаруживается сильнейший, самый физически сильный, самый ловкий, самый хитрый и т.п. Здесь речь идет о непосредственной актуализации индивидуальности — в этом заключен основной пафос. Конечно, социальные смыслы деятельности, поскольку речь идет об обществе, безусловно были, но они не выделялись и не осознавались в обобщенном виде.

В вере же выделяются и актуализируются социальные принципы и идеалы уже в обобщенном виде, правда, они гипостазированы и неосознанно объективируются. Здесь авторитетом пользуются лица осознающие, объективирующие и выражающие общественные ценности во внешней онтологизированной форме. Это совсем не значит, что сила перестает играть какую-либо роль в формировании авторитета власти. Она играет свою роль — любая система обладает силой, если ее части находятся в определенном гармоническом единстве. Так вот, единство задает теперь вера, она определяет цель, а сила выступает лишь как средство ее достижения.

Очевидно, что в здравомыслии также актуализируются социальные смыслы, т.е. осознаются формы связи разумных существ, но специфика связи другая. Ее содержание выражено в вере в виде вневременных, абсолютных сущностей, а в здравомыслии оно понимается как результат деятельности людей.

Общеизвестно, что переход от мышления в категориях блага к мышлению в категориях ценностей был прокламирован И.Кантом. Вневременное благо стало пониматься как ценность, как результат деятельности человека. В основание этой деятельности им были положены далее нерефлектируемые формальные сущности, такие как «свобода», «долг» и т.д., в

силу своей неререфлектированности они были как бы субстанционализированы в виде априорности.

Эти водные замечания помогут лучше разобраться в проблематике духовного авторитета, какой она была в русской философии рубежа столетий. Начать следует с идеей В.С.Соловьева, философа, очень тонко чувствующего и даже предчувствующего дисгармонию в отношениях индивидуального и общественного. В «Оправдании добра» он анализирует феномен авторитета в предисловии к первому изданию, которое посвящено предварительному выявлению смысла жизни, и это правильно, ведь авторитетно лишь то, что имеет нравственный смысл. Вневременной смысл жизни заключен в добре, которое есть в боге и от бога. Эта идея есть в вечности, а человек живет во времени, и в дольном мире смысл жизни не дан в одном облике раз и навсегда. Соловьев замечает: «При отсутствии единства и неизменности в исторической форме вечного добра приходится выбирать между многими различными».<sup>2</sup>

Добро есть цель деятельность людей, т.е. определяющее себя всеобщее, чтобы его выявить, нужно связать моменты времени. В личной жизни семья соединяет настоящее с прошлым и будущим — в более широких временных рамках исторической эпохи эти три момента объединяются в народной душе, абсолютную же их связь осуществляет церковь.

Рассматривая проблему авторитета, философ сосредотачивает свое внимание на исследовании отношения церковь — личность, то есть всеобщего и единичного, взяв их в их непосредственности. При этом он совершенно правильно полагает, что если всеобщее выступает во внешнем облике, то авторитет веры, как внутреннего состояния человеческой души приобретает элементы формальности и произвола. Соловьев подчеркивает: «Между человеком и тем, в чем смысл его жизни, не должно быть внешнего, формального отношения. Внешний авторитет необходим как преходящий момент, но его нельзя увековечивать, признавать как постоянную и окончательную норму. Человеческое я может быть расширено только внутреннею, сердечною взаимосвязью с тем, что больше его, а не формальным только ему подчинением, которое в сущности ведь ничего не изменяет».<sup>3</sup>

Таким образом выделяется роль личного момента в формировании духовного авторитета. И здесь преимущественное внимание обращается на гиперболизацию индивидуального, кото-

рое может превратиться в моральный аморфизм и субъективизм. следовательно, истинный авторитет должен покоиться на некоторой гармонии индивидуального и общественного. Однако из соловьевского текста остается неясным, как между ними перебросить мостик. Вл. Соловьев полагает, что самое важное, чтобы личность добровольно и сознательно встала на точку зрения абсолютного добра, как такового, принять его авторитет. Но в чем суть абсолютного добра? Как его постичь? Таким образом вопрос переходит в область гносеологии.

Как известно, идеалом познания у Вл. Соловьева было цельное знание, в котором соразмерно сочетаются умозрительное и опытное. Поэтому он отвергал рационализм и эмпиризм как разновидности формализма. Рационализм, двигаясь от всеобщего, не может постичь единичное в его самости, а эмпиризм, уходил в дурную бесконечность, не в силах перейти от временного ряда к вечным идеям. Глубинной основой цельного знания является интуиция. Соловьев сравнивает интуицию и художественное творчество, где предмет схватывается в его целостности. В этом отношении он весьма близок к Шеллингу, но в отличие от последнего, использующего интеллектуальную интуицию, чтобы обеспечить переход от тождества самосознания к объективному, Соловьев с ее помощью пытается понять связь трансцендентного бога с миром. Личность, имеющая такую интуицию, выступает в виде некоего проводника, с помощью которого бог дает миру истину.

В период увлечения Соловьева теократическими идеями, он полагал, что духовный авторитет власти обеспечивается интуицией священника, царя и пророка. Это прежде всего авторитет веры. Но в дальнейшем — в «Оправдании добра», он уже этот вид авторитета понимает как относительный.

В этой работе, как уже отмечалось, и авторитет в форме здравого смысла толкуется как односторонний. А в «Трех разговорах...» в «Краткой повести об антихристе» наглядным образом показываются следствия приятия такой формы авторитета, которые можно свести к формуле: «равенство всеобщей сытости».

На первый взгляд, представляется странным, что рассматривая взаимоотношения индивидуального и общественного и в частности феномен авторитета, Соловьев пытается непосредственно соединить единичное и общее, опуская момент особенного. применительно к проблеме авторитета, в принципе мож-

но было бы трактовать народную нравственность как опосредующее звено между верой и здравомыслием. Тем более, что в статье «О духовной власти в России (По поводу последнего пастырского воззвания Св<ятейшего> Синода» Соловьев видит основную причину кризиса российской жизни в реформах патриарха Никона, ставших началом разрыва Земли (народности), Государства (самодержавия) и Церкви (православия). Он писал: «И древние иерархи Русской церкви..., действуя властно на благо земли, они не выставляли своей власти как особого принципа и не заботились о правах своих. Действительно, представляя собою то духовное христианское начало, которому верила и поклонялась вся Россия, правительство церковное тем самым находилось в неразрывном внутреннем единстве с народом и государством...»<sup>4</sup> Таким образом единство государственно-церковной идеологии с народной психологией обеспечивало им мощный авторитет. Но к концу XIX века стало очевидно противоречие между промышленно-урбанистическим направлением развития страны и патриархальной традицией. Соответственно общественные проблемы не могли быть решены простым возвратом к «благословенной» старине. Вл. Соловьев пытался искать решение в теократической утопии.

Примерно в том же русле двигались мысли у С.Н. Булгакова и П.И. Новгородцева — они также исходят из необходимости соединения веры и свободы, т.е. личностного самосознания. Вопрос о совмещении веры и свободы, а по-существу индивидуального и общественного решается в кантовском ключе — через общественный идеал. Их рассуждения в значительно большей степени переходят в социологический план. Общественный идеал толкуется очень абстрактным образом, как некая всеобщая истина вне времени и пространства. «Безусловный принцип, — отмечал П.С. Новгородцев, — приводит личность к идее всечеловеческой вселенской солидарности».<sup>5</sup> Опять же личность должна сознательно принять этот идеал и следовать ему.

Обращение к концепту общественного идеала у русских философов рубежа веков было вызвано прежде всего остротой социальных вопросов, решение которых виделось в провозглашении приоритета идеализированных общечеловеческих ценностей. Сосредоточению внимания на идеализированных сущностях способствовала и их позиция философского реализма, когда лишь общее, универсальное рассматривалось как сущ-

ностное, а особенное и единичное лишь как превосходящий признак. Это проявлялось и у Вл.Соловьева, например, в его полемике с Л.М.Лопатиным вокруг проблемы субстанциональности личности — он мыслит личность несубстанционально, как ипостась, в потоке времени, а человечество как единое и вечное. Близкая позиция и у С.Н.Булгакова, для которого существенно только всеобщее.

В результате было непонятно, почему, например, в Германии так подробно анализировали существо народного духа. П.И.Новгородцев даже упрекает Виндельбанда за попытку обоснования приоритета национальной духовности: «...он (А.Т.Виндельбанд) забывает, что не «своя система культуры», а высшие сверхнародные и абсолютные начала служат руководящей нормой для каждого народа...»<sup>6</sup> Требование восстановления национальных и религиозных святынь не может кардинально изменить ситуацию, ведь святыня занимает положение «над» и непосредственно переместить ее в толщу жизни нельзя. Ясно, что обращение к умозрительному общественному идеалу может служить основой для форм авторитета в виде импонирования и фасцинации, способных воздействовать на небольшой и специфический контингент интеллектуалов. Следовательно, эти формы малоэффективны в споре за влияние в народе.

Если В.С.Соловьев, С.Н.Булгаков, П.И.Новгородцев и их единомышленники в паре «вера — свобода» отдавали все-таки предпочтение вере, то Н.А.Бердяев ориентировался на свободу личности. Он противопоставлял внешний социальный авторитет авторитету совести. При этом внутреннее в человеке понималось как сугубо интимно-индивидуальное — чистая совесть, которая может быть последним судьей, последним основанием авторитета. Он писал: «Совесть, порабощенная миром и прельщенная миром, не есть уже орган восприятия правды, она не судит, а судится совестью более глубокой и чистой».<sup>7</sup> Здесь у Бердяева возникает то же противоречие, что и у немецкого философа И.Г.Фихте: чтобы судить, совесть должна иметь основания суждения, т.е. нечто особенное, и, значит, она перестает быть чистой. Поэтому односторонняя ориентация на авторитет совести ведет к своей противоположности — произволу, который, как известно, совести не имеет.

И у Бердяева и у Фихте совесть — основа чисто нравственного авторитета. Авторитет же в сфере эмпирической объективации понимается у них по-разному. Фихте совершает окон-

чательный перевод в форму здравомыслия кантовской концепции ценностей. Априорность у него исчезла и все содержание разумности стало рассматриваться как результат деятельности сознания. Основной целью-ценностью деятельности стало достижение самодостаточности, самоустойчивости «Я». соответственно, основной авторитет — авторитет разума. Фихте подчеркивает: «Третья (современная — А.Т.) эпоха характеризуется в своем основном качестве как эпоха, не признающая ничего, кроме того, что ей понятно...»<sup>8</sup> Поэтому основной формой авторитета считается здравомыслие.

Такого рода вывод порождает по крайней мере две проблемы: во-первых, здравый смысл, самосознание как таковые, противопоставляются чувственному и и следовательно становятся достаточно бессодержательными. Когда Фихте прокламирует тезис о том, что целью деятельности разума является утверждение царства культуры, то возникает вопрос о наполненности слова «культура». Во-вторых, в социологическом смысле — совершенным государством считается государство разума, в котором граждане действуют только разумным образом, здесь вроде бы авторитет есть у всех и ни у кого. Но как тогда быть с властным авторитетом? Фихте считает, что не надо путать форму государственного устройства и форму устройства правления, властвующие все-таки должны быть, хотя не совсем ясно на чем основывается их авторитет.

Таким образом после проработок Фихте стало ясно, что разумность отдельного человека не может полагаться непосредственно всеобщим образом, что между единичным и всеобщим необходимо существование опосредующего звена, некоторого особенного.

Н.А.Бердяев — человек другой эпохи, другого социального опыта иначе видит проблемы социальной организации. Если для Фихте главное — самодостаточная автономия личности, то у русского философа иной взгляд. Он полагает: «Нельзя освободить человека во имя свободы человека, не может быть сам человек целью человека. Так упираемся мы в совершенную пустоту... Но личность может быть вкоренена лишь в универсуме, лишь в космосе, лишь там она находит онтологическую почву и оттуда получает свое высшее содержание».<sup>9</sup> Личность как и социальные образования находятся как бы в промежутке между укорененностью в бездне, которая есть стихия творческой целостности и объективацией — выделением и обо-

соблением из этой стихии. Бог есть личность абсолютно укорененная в бездне, а потому в своем духе ей тождественная. Здравомыслием творческое начало понять невозможно, оно постигается интуицией.

Вопросы понимания отношения индивидуального и общественного Бердяев трактует с точки зрения этой двойственности. Само общественное лишь постольку имеет смысл, поскольку оно соотнесено с целым. Это дает основание для выделения этически истинных и неистинных форм общественного. Последние — общности образуемые, так сказать, объективированными индивидами. Цель их деятельности они сами, в срезе их чувственного бытия. С точки зрения Бердяева: «Вся капиталистическая система хозяйства есть детище пожирающей и истребляющей похоти».<sup>10</sup> соответственно авторитет здесь также имеет этически неистинный характер. Некто обладает авторитетом, если он может удовлетворять потребности. Это большего или меньшего размера антихрист из «Трех разговоров...» В.С.Соловьева.

Этические формы социума должны быть укоренены в безосновности. При чем каждая такая форма имеет эту укорененность как бы сама по себе. Например, «Власть государства имеет божественный, онтологический источник».<sup>11</sup> «Нация имеет реальные онтологические основы (интернационализм их не имеет), но она не должна заменять бога».<sup>12</sup> В государстве, в зависимости от его онтологического содержания, власть может иметь разную основность. В объективированных формах власть — это индивидуальная узурпация, — ...вообще не существует человеческого права на власть, всякая похоть власти есть грех».<sup>13</sup>

В истинных формах общественного властный авторитет носит харизматический характер. Люди не равны в своей укорененности в бездне и этим определяется их иерархизирование. Это стихийная основа авторитета. Ведь «...государства есть прежде всего сила...»<sup>14</sup> Бердяев подчеркивает: «Естественный иерархизм жизни должен вступить в свои права, и личность с большим онтологическим весом, с большей одаренностью и годностью должна занять подобающее место в жизни. Без духовной аристократии жизнь не может процветать».<sup>15</sup>

Эту харизматичность нельзя понимать лишь как благодать, речь идет о том, что человек должен сам себя духовно сделать. В этом его движение к богу. В этом его свободная духовная



солидарность в соборности с другими. Это та точка, в которой сходятся стихия жизни, вера, духовность, свобода и совесть.

Правда, здесь есть некоторая неясность, связанная с отношением универсалистского, духовно-осознанного и партикулярного, духовно-неосознанного. По Бердяеву нравы не есть этическое и они не могут служить надежной опорой для истинного авторитета. Однако, рассматривая основания авторитета в конкретном государстве — России, он отмечает: «Авторитет власти всегда ведь держится религиозными верованиями народа. Когда религиозные верования разлагаются, авторитет власти колеблется и падает».<sup>16</sup> Ясно, что здесь речь идет об уровне общественной психологии, о том, что иногда называют «народным православием», которое представляет собой смесь архаических и христианско-канонических элементов.

Таким образом персоналистическое, номиналистическое толкование авторитета оставляло некоторые лакуны, прежде всего в понимании роли сознательно организуемых и стихийно сложившихся форм общественного в образовании авторитета власти. А это важно, ведь государство — это не только отрыв от стихии неосознанного, но и ее организованная реализация. Вместе с тем, по-своему, Бердяев объединяет природный, социальный и личностный моменты авторитета.

Думается, что удачную попытку заполнения указанных лакун сделал известный социальный мыслитель Иван Ильин. Собственно, Ильин и Бердяев уже не являются философами рубежа столетий, они мыслили уже по ту сторону метафизического Рубикона. Они скорее могут пониматься как философы рубежа тысячелетий, хотя этот рубеж предчувствовал и Вл. Соловьев в своих «Трех разговорах...».

И.А.Ильин мыслил по-преимуществу с точки зрения общественного и в этом он противоположен Н.А.Бердяеву. Его, как социального мыслителя, феномен авторитета власти интересовал все время. Уже в ранней популярной работе «Общее учение о праве и государстве» он дает классификацию различных видов авторитета, пытается нащупать основания авторитетности права, а значит и власти.

Во время революционных потрясений Ильин занимался, казалось бы, очень отвлеченным делом — он написал и издал свой известный двухтомный капитальный труд о Гегеле. Но эта отвлеченность лишь кажущаяся. Ильин, в течение всей жизни горячо откликнувшийся на духовные вызовы времени,

пытается здесь с помощью инструментария гегелевской философии осмыслить современные ему социально-правовые коллизии. Время революции — всегда время правового волюнтаризма и борьба диктаторских волей может уходить в дурную бесконечность, поэтому важно найти реальное основание для действующего права. Этот вопрос также анализируется в работе, посвященной Гегелю. Ильин видит проблему авторитетности права в отношениях между положительным (действующим) и естественным (абстрактным) правом. Здесь он приходит к выводу, что правотворчество тогда будет жизненным, когда оно будет соответствовать нравственным установкам народного духа. Он подчеркивает: «...в основе всей народной жизни и всего права лежат живые народные нравы и обычаи...»<sup>17</sup> Эту мысль он развивает и в дальнейшем.

Отсюда совсем не следует, что И.А.Ильин был эпигоном, это самобытный русский мыслитель, но концептуалистскую традицию мышления он воспринял от Гегеля.

Здесь требуется некоторая интермедия — изложение взглядов самого немецкого философа на духовный авторитет власти. Это, с одной стороны, поможет понять процессы восприятия авторитета в личностном самосознании, а с другой — увидеть самобытность нашего соотечественника.

У предшественников Гегеля — Канта и Фихте — рассуждения касались государства, власти и т.п. в их идеализированном виде, поэтому их практическая значимость не была очевидной. Требовалось найти способ соединения мысли, разума и жизни, перенести разум из эфирной области чистого мышления в конкретную действительность. Эту задачу осознал и решал Гегель.

Прежде всего, чистый разум как таковой, с его точки зрения, это гипостазированное понятие, абстракция, которую считают существующей. В действительности, у живущих разумных существ, «внутри» их разумности есть некоторые нерелефлексированные содержательные принципы деятельности — то, что впоследствии М.Хайдеггер назвал горизонтом мышления. Они имеют культурно-исторический характер и задают некоторые неосознаваемые предпосылки действий людей. Гегель достаточно ясно формулирует этот тезис: «Мышление знает себя свободным не только по форме, но и со стороны содержания. Однако свобода в мышлении не есть свобода без авторитета. Мышление обладает определенными принципами, ко-

торые, правда, суть его собственные принципы, и к ним оно сводит все; однако сами эти принципы подвержены развитию. Каждое время имеет свои принципы, и в них заключен для него авторитет. Сфера, где совершается последний анализ, где нет больше предпосланных принципов, есть продвижение к философии». <sup>18</sup> Можно сказать, что они априорны, но это априорность содержания, а не формы, это некоторые нерелефированные культурно-исторические смыслы, получаемые человеком «с молоком матери», это некоторый миф, некоторый набор нравственных привычек.

Этот миф, этот набор нравственных привычек имеет целостный характер и трактуется Гегелем в культурно-историческом смысле как дух народа. Его формулировки здесь предельно лаконичны и в тоже время эмоционально насыщены: «Единый дух есть субстанциальная основа вообще; это — дух народа так, как он определен в различные периоды всемирной истории, — это народный дух: он составляет субстанциальную основу индивидуума. Каждый человек появляется на свет среди своего народа и принадлежит его духу. Этот дух есть субстанциальное вообще и как бы тождественное от природы: он есть абсолютная основа веры. В соответствии с ним определяется то, что считается истиной. Это субстанциальное есть, таким образом, для себя отличное от индивидуумов и есть их мощь по отношению к ним как единичным, — в этом своем отношении к ним этот дух есть их абсолютный авторитет. Каждый индивидуум, поскольку он связан с духом своего народа, обретает с момента рождения веру своих отцов без своей вины и без своей заслуги, и вера отцов является для индивидуума святыней и авторитетом. Это и составляет основание веры, данное в историческом развитии». <sup>19</sup> Таким образом, дух народа — это как бы резервуар социального авторитета вообще, который может получать различные модификации.

Если человек, как говорит О.Шпенглер, космополитизируется, или интернационализируется по Бердяеву, то он теряет этот миф, эти нравственные привычки, взамен получая сознание абсолютной свободы (не случайно киники были космополитами) и одновременно — ужас осознания своей смертности, как абсолютного предела своей свободы. Неизбежно при этом чистый здравый смысл будет иметь нечистые намерения, поскольку вытесненный набор нравственных привычек заменяется апелляцией к чувственности, такой человек превращает-

ся в «великого мастербатора» — скажем так, используя название одной из картин С.Дали — чувственное получает для него значение авторитета. В принципе, наверное, возможно построить и авторитет власти на чистом здравомыслии, но тогда главным лозунгом будет лозунг: «Где хорошо, там и родина». Согласно же русской пословице: «Где хорошо, там нас нет». Это — лишь абрис. Гегель дает подробный анализ соотношения чистого здравомыслия и нечистых намерений, абсолютной свободы и ужаса в разделе «В» шестой главы «Феноменологии духа».

Исходные культурно-исторические смыслы осознаются и формулируются в религии, в вере: «...вера вообще есть форма некой предпосылки, некоего твердо положенного в основу предположения...».<sup>20</sup>

Когда эти смыслы сформулированы, то, во-первых, они воспринимаются, как естественные, само собой разумеющиеся, — имеют, как говорит Гегель, естественный авторитет; во-вторых, эти смыслы, поскольку они полагаются, как санкционированные высшим разумом и высшей силой, имеют безусловный характер и абсолютный авторитет.

Казалось бы, теперь все в порядке, ведь выявлены базисные принципы и мы в них верим — это и есть искомое основание авторитета власти, основание доверия к ней народа. Но, не все так просто, ибо здесь возникает противоречие, которое разрушает этот авторитет и это доверие. Гегель, анализируя теократическую составляющую иудаизма, выражает его следующим образом: «Всякий закон дан Господом, тем самым он есть целиком положительная заповедь. в нем заключен формальный, абсолютный авторитет. Особенности политического устройства развиты вообще не из всеобщей цели, это устройство не предоставлено также и человеку, ибо единство не терпит рядом с собой человеческий произвол, человеческий разум, и изменение политики всякий раз называется отпадением от бога; особенное как нечто данное богом установлено навеки».<sup>21</sup> Таким образом, здесь речь идет о противоречии между абсолютностью божественных заповедей и необходимостью постоянных политических трансформаций.

Если развить эту мысль Гегеля, то можно сказать следующее: напряженность этого противоречия будет прежде всего зависеть от скорости социально-исторических изменений. Чем ниже скорость, тем меньше эта напряженность и наоборот —

здесь прямо пропорциональная зависимость. Соответственно, видимо, можно примерно определить при каком темпе это противоречие будет осознаваться, а при каком нет. Здесь хотелось бы выдвинуть следующий тезис: если существенные изменения социального бытия происходят за время большее продолжительности средней человеческой жизни (50 — 70 лет), то «средний» человек не в состоянии произвести социально-историческое сравнение и осознать эти изменения. Приспособление к ним происходит неосознанно за многие поколения. Поэтому установления нравственности, права, политики и т.п. воспринимаются как неизменно сущие, принимаются на «веру». Индивидуальное самосознание, здравый смысл не в состоянии их рефлексивно, критически оценить. Когда же существенные социально-исторические изменения происходят, допустим, в среднем за 20—30 лет, то «средний» человек их неизбежно замечает, неизбежно оценивает. Здесь уже включается в работу индивидуальное самосознание, здравый смысл, взять что-либо «на веру» становится затруднительным и даже невозможным. Следовательно, там где политика постоянно меняется, не может быть непосредственного авторитета власти.

Хотя надо заметить, что это достаточно упрощенная модель. Ведь, например, даже если скорость изменений велика, человек имеющий невысокий уровень образованности, будет их осмысливать в отчужденной форме, с помощью имеющегося у него набора представлений. А человек, мыслящий рационально, постарается сделать это в форме понятий, выявить какую-то закономерность. У каждого схватывание будет своеобразным, но непосредственным не будет ни у кого.

Отсюда следует, что для того чтобы авторитет был прочным, требуется соединить веру (доверие) со здравым смыслом (личностным самосознанием). Это соединение произойдет, если найти некоторое содержание, которое есть и в вере и в личностном самосознании. Думается, что это нравственные привычки, мифология народного духа, каковы они есть в реальной жизни.

Государство — это вещь особенная, а не всеобщая; существуют китайское, французское, испанское и т.д. государства, государство вообще — это лишь абстракция. Каждое имеет свою специфику, т.е. свою специфику имеет народ государства, и чтобы пользоваться авторитетом, надо ее понимать и на нее опираться. Кроме того, очень важна и форма. Ведь если

лидер ориентирован на авторитет веры, то он непосредственно объективируется в личности лидера. Лидер — это герой, делающий «эту» политику. Соответственно, она провозглашается как нечто безусловно хорошее. Если требуется изменить политику, то это нечто безусловно хорошее превращается в свою противоположность — дурное, и значит герой становится антигероем. Чем быстрее происходят изменения, тем быстрее и карикатурнее лепится образ лидера-героя и трагедия истории по законам жанра превращается в фарс.

Таким образом, можно сказать, что концепция авторитета Гегеля является очень продуктивной при анализе реальных форм и механизмов духовного влияния. Взаимодействие общего и индивидуального показывается в необходимой связи. Подход Гегеля сугубо конкретен. Это и привлекает к нему И.А.Ильина, философию которого Н.О.Лосский определяет как конкретный идеал — реализм. Реализм здесь значит ясное понимание и учет условий действительности при осуществлении целей.

Поэтому после высылки из России И.А.Ильин осмысливает происшедшие социальные потрясения. В это время для него стала этапной работа «О сопротивлении злу силою». Написанная под непосредственным эмоциональным впечатлением от поражения белого движения в гражданской войне. Эта эмоциональность заставляет философа несколько сместить акценты. Он считает основой авторитета власти духовное единение воина, выполняющего общественный долг борьбы со злом, и монаха, выражающего в религиозной форме идею добра. Таким образом провозглашается непосредственное совпадение добра и долга, т.е. обосновывается прямой авторитет веры. (Заметим, что такое непосредственное совпадение не реально в силу нетождественности единичного и всеобщего, индивидуального и общественного).

Однако, в дальнейшем для Ильина становится очевидным, что в действительности дело не может ограничиться этой непосредственностью. В своей, по-существу, итоговой работе «О сущности правосознания», которую он шлифовал до конца жизни и которая написана поэтому без эмоциональной горячки, Иван Александрович прорабатывает идею авторитета права и власти, концептуализированную им в диссертации о Гегеле.

Основой этой концепции является понимание природы права и государства как органической целостности. И.А.Ильин

подчеркивает: «Государство есть разновидность организованного сожителства; а в основе всякого сожителства людей, если оно не унизительно для них и не эфемерно, лежит духовная однородность и общность духовной культуры. Вот почему в основе всякого могучего и духовно продуктивного политического союза лежит духовная солидарность сынов общей родины. Любовь к отечеству есть любовь к тому самому национальному духу, совокупную и совместную жизнь которого организует и ограждает государство».<sup>22</sup>

Итак, самобытность и определенная однородность духовного и жизненного укладов — это фундамент государственности. На этой основе государство и строится, и в его порождении обязательно должны участвовать два встречных движения — снизу вверх и сверху вниз. Снизу вверх как корпорация, через осознание общих интересов и сверху вниз как учреждение, когда более духовно развитые люди осознают и формулируют суть национальных духовных ценностей и создают институты власти, чтобы реализовать эти идеи общей духовной культуры. Государственная власть будет сильной и авторитетной, когда эти два встречных движения по сути своей совпадают. Причем это совпадение или несовпадение происходит в душе каждого человека.

Как уже говорилось, И.А.Ильин — концептуалист, он полагает, что: «Государство, по идее, пребывает не над гражданами, но живет в них. Оно творится не только для них (т.е. в их интересах), но ими и через них...».<sup>23</sup> Поэтому государство есть душевно-духовное единство. Исходный пункт — неосознанная специфика строя народной души, осознающая и реализующая себя в учреждениях власти, получающая в исповедании веры всеобщий характер и значит целостную цель, ведь цель есть не что иное как определяющее себя всеобщее. В сфере конкретного эта всеобщая цель кодифицируется в виде норм правопорядка.

Корпорация, в которой выражается взаимозависимость индивидов, то же содержание традиции, в широком смысле слова, содержание строя народной души, объективируется в целостность способов взаимодействия людей и способов достижения, а так же частично и содержания личностных целей.

Термин «корпорация» имеет у Ильина более широкое значение, чем у Гегеля, и скорее соответствует понятию «гражданское общество» последнего. Причем, если гражданское об-

щество у Гегеля функционирует на основе рефлексивного механизма сознания, так сказать, механизма положительных обратных связей, и, соответственно, здравомыслие играет поэтому большую роль. У Ильина корпорация действует, скорее, на основе нравственных регуляторов: совести, моральной интуиции. Им используется термин «инстинктивное чувствилище для объективно-лучшего».<sup>24</sup> Это некоторый центр всех нравственных, интуитивных, духовно-душевных движений. Душевная горизонталь и духовная вертикаль должны пересекаться во внутреннем мире человека — это основание гармонии индивидуального и общественного.

Ильин сторонник сильной власти, он наверное подписался бы под словами Наполеона о том, что слабость высшей власти — есть страшнейшее несчастье народа. Необходимость сильной власти для России он обосновывает ее спецификой.

Сила власти — по Ильину — прежде всего в ее духовном авторитете, который имеет несколько составляющих: национальную вдохновенность власти, религиозное доверие народа, независимость от иностранных влияний и волевой характер. У Гегеля сильная власть также имеет доверие людей, соответствует характеру народного духа, она суверенна, способна принимать и исполнять решения, но все эти четыре момента более подвержены критическому анализу рефлексивным здравомыслием.

Ильин понимает, что в России в формировании духовного авторитета власти здравомыслие, рассудочность не может играть такую значительную роль, как на Западе. Во-первых, мы имеем более мощный слой архаического сознания; во-вторых, в национальном менталитете первичны созерцания и чувства, а рассудок и воля исходят из них.<sup>25</sup> Отсюда имеется большая необходимость в религиозном и волевом моментах власти. Хотя это совсем не значит, что можно обойтись без здравомыслия.

Оценивая взгляды И.А.Ильина на природу авторитета власти, можно сказать, что он сумел найти верное в своей сущностной основе соединение индивидуального и общественного моментов в формировании этого авторитета, а так же учел при этом культурно-историческую специфику России середины XX столетия. Хотя время идет и специфика тоже меняется, думается, на рубеже тысячелетий мы становимся более здравомыслящими.



Таковы, вкратце, точки зрения на природу авторитета в русской философии рубежа столетий.

Из изложенного можно сделать следующие выводы:

— можно с уверенностью говорить о возрастании фактора личностного самосознания в формировании духовного авторитета власти, а значит и о необходимости модернизации механизмов «сотрудничества» власти и индивидов в соответствии с этим;

— важнейшую роль в гармонизации взаимодействия индивидуального и общественного должно играть использование специфики народной духовности. При этом «русская идея» должна пониматься как культурно-историческая, в духе взглядов Н.Я.Данилевского. Тем более, что сейчас проблематика культурно-исторического единства становится все более актуальной;

— важно понять, что за XX столетие содержание «русской идеи» существенно модифицировалось и требуется уловить содержание этой модификации. В принципе, мы уже «другие» русские, во многом не похожи духовно на русских образца 1895 года, хотя, конечно, русские.

© А.И.Тимофеев, 1996

**Тимофеев Александр Иванович** кандидат философских наук, старший преподаватель СПГААП

### Примечания

- 1 *Stien Z.* Die Trager der Autoritat // Archiv fur Rechts — und Wirtschaftsphilosophie. — 1907. S.44.
- 2 *Соловьев В.С.* Оправдание добра. Нравственная философия. // В.С.Соловьев. Соч. В 2-х т. Т. М., 1990. С.90.
- 3 Там же. С.91.
- 4 *Соловьев В.С.* О духовной власти в России (По поводу последнего воззвания Святейшего Синода) // В.С.Соловьев. Соч. В 2-х т. Т.1. Философская публицистика. М., 1989. С.48.
- 5 *Новгородцев П.И.* Об общественном идеале. М., 1991. С.111.
- 6 Там же. С.118.
- 7 *Бердяев Н.А.* О назначении человека. М., 1993. С.150-151.
- 8 *Фихте И.Г.* Основные черты современной эпохи. СПб., 1906. С.100.
- 9 *Бердяев Н.А.* Новое средневековье. Размышление о судьбе России и Европы. М., 1991. С.14.

- 10 Там же. С.18.
- 11 Бердяев Н.А. Философия неравенства // Русское зарубежье. Власть и право. Из истории социальной и правовой мысли. Л., 1991. С.67.
- 12 Бердяев Н.А. Новое средневековье. М., 1991. С.21.
- 13 Там же. С.28.
- 14 Бердяев Н.А. О назначении человека. М., 1993. С.172.
- 15 Бердяев Н.А. Новое средневековье. М., 1991. С.29.
- 16 Бердяев Н.А. Размышления о русской революции // Бердяев Н.А. Новое средневековье. М., 1991. С.43.
- 17 Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности бога и человека. В 2-х т. М., 1918. Т.2. С.76.
- 18 Гегель Г. Лекции по философии религии // Гегель Г. Философия религии. В 2-х т. Т.1. М., 1975. С.384.
- 19 Там же. С.381.
- 20 Гегель Г. Лекции о доказательстве бытия бога. // Гегель Г. Философия религии. В 2-х т. Т.2. М., 1977. С.342.
- 21 Гегель Г. Лекции по философии религии // Гегель Г. Философия религии. В 2-х т. Т.2. М., 1977. С.115.
- 22 Ильин И.А. О сущности правосознания // Ильин И.А. Собр. соч. В 10 т. Т.4. М., 1994. С.269.
- 23 Там же. С.279.
- 24 Там же. С.231.
- 25 См. Ильин И.А. Русская идея II // Ильин И.А. Наши задачи. собр. соч. В 10 т. — Т.2. Кн.1. — М., 1993. С.425.

## АНАТОМИЯ НРАВСТВЕННОГО ИДЕАЛИЗМА

- Поверьте, что людям ничего не предназначено.
- Да зачем же они живут?
- Так себе, родились и живут.

*А.И.Герцен «С того берега»*

Эта статья состоит из пяти коротких заметок, тематически самостоятельных, но объединенных одной общей проблемой, — проблемой истоков и смысла нравственного идеализма в России. Нравственный идеализм есть своего рода «болезнь культуры». Ее симптомом является «навязчивое состояние», а именно упорное желание привести жизнь в соответствие с отвлеченным нравственным идеалом. Болезнь эту неоднократно пытались лечить. (См.: А.И.Герцен «С того берега», П.И.Новгородцев «Об общественном идеале», С.Л.Франк «Крушение кумиров», Г.В.Флоровский «Метафизические предпосылки утопизма».) Порой казалось, что она, подобно чуме или оспе, побеждена навсегда. В 20-х годах нашего столетия С.Л.Франк писал: «Пусть мы, нынешние люди, безнадежно слабы, грешны, бредем без пути и цели — нравственным «идеализмом», служением отвлеченной «идее» нас больше соблазнить невозможно».<sup>1</sup> Сейчас становится очевидным, что «оптимизм» Франка был преждевременным. «Болезнь» оказалась более тяжелой, чем это виделось философу. А если это так, то значит необходимо уточнить «диагноз». Иными словами, необходимо углубить наше понимание духовных предпосылок нравственного идеализма. Подобная «диагностика» и является целью предлагаемых заметок.

### Между идеологией и онтологией

Христианская философская традиция испытала на себе сильное влияние платонизма. Однако платонизм не есть нечто цельное. В нем можно выделить по крайней мере две несовместимые друг с другом философские парадигмы, элементы кото-

рых легко обнаружить уже у самого Платона. Согласно первой парадигме, окружающий нас мир вещей представляет собой ущербное, неподлинное бытие и является лишь отражением иного, совершенного мира идей. Согласно второй парадигме, идеи надо рассматривать не в отрыве от вещей, а в качестве имманентно присущего самим вещам принципа их бытия, закона жизни или Логоса. В первом случае, несовершенство нашей жизни объясняется несовершенством окружающего нас мира; во втором — нашим собственным незнанием Истины и склонностью доверять ложным мнениям.

Будем называть первую философскую парадигму идеологией, то есть учением об идеях, а вторую — онтологией, то есть учением о сущем.

Очевидно, что идеология и онтология дают разные ответы на вопрос о смысле жизни и назначении человека. С идеологической точки зрения, наша задача состоит в том, чтобы приблизить здешний мир к миру идей, воплотить должное в сущем. С онтологической точки зрения, мы должны, отбросив ложные мнения, внимать Логосу и жить в гармонии с миром. Идеология учит, что всего надо добиваться; онтология — что все уже дано. Иными словами, идеология ориентирует на деятельность, онтология — на созерцание.

В истории христианства противоречие между идеологией и онтологией неоднократно воспроизводилось в различных контекстах. На русской почве столкновение идеологии с онтологией впервые произошло в полемике о судьбах России между П.Я. Чаадаевым и славянофилами. Чаадаев и славянофилы разошлись прежде всего в понимании сущности христианской религии. С точки зрения Чаадаева, христианство представляет собой универсальную идеологию, дающую людям четкие мировоззренческие ориентиры и властно призывающую к деятельности, направленной на преобразование мира. С точки зрения славянофилов, христианство — это непосредственное понимание смысла Бытия, церковно-мистическое созерцание Истины. Иными словами, для Чаадаева вера есть осуществление идей, для славянофилов — понимание сущего. Все остальное, что мы знаем о Чаадаеве и славянофилах, может быть выведено из этого исходного противоречия: Чаадаев ориентирован на будущее, славянофилы на прошлое; Чаадаев видит причину «нестроений» русской жизни в отказе от участия в общем для христианских народов деле, славянофилы — в засилии лож-

ных мнений и предвзятых идей; согласно Чаадаеву, Небеса «берут силою», согласно славянофилам — смирением и любовью. Таким образом, не различие между космополитизмом и изоляционизмом, а несовместимость идеологии с онтологией лежит в основе всех разногласий между Чаадаевым и славянофилами.

В менее выраженной форме идеология и онтология столкнулись в конце XIX — начале XX века. В этот период самым ярким представителем идеологизма был Вл. Соловьев, который даже теорию славянофилов осмыслил через призму «русской идеи», то есть с помощью понятия, совершенно чуждого славянофильскому мышлению. На противоположном полюсе находился, на наш взгляд, Вл. Эрн, со своим учением об «имманентно проникающем живую и конкретную действительность Логосе». Но в эту эпоху мы находим философов, для которых неприемлема ни идеологическая, ни онтологическая философская парадигма. Речь идет о Н. Бердяеве и Л. Шестове.

Философия Бердяева тяготеет к идеологизму. Однако философ считал, что объективация идей ведет к насилию над жизнью, да и сами идеи в процессе объективации превращаются в нечто иное. (Так, например, «русская идея» обернулась коммунистической идеократией).

Философия Шестова тяготеет к онтологизму. Однако Шестов считал, что познание Истины делает человека рабом необходимости. В конце концов оба мыслителя пришли к выводу, что и идеология и онтология являются рабством, так как заставляют человека считаться с тем, что установлено без него и не для него. Выход Бердяев и Шестов нашли в ином понимании сущности религиозной веры. Согласно Бердяеву, вера есть творчество без объективации; согласно Шестову, вера есть доверие без гнозиса. Обе позиции означают отказ от платонизма как основы христианского мировоззрения...

История столкновений идеологии с онтологией подводит к неутешительному выводу: и должное невоплотимо, и сущее неразумно.

### **Кенозис или домостроительство?**

В русской богословской литературе можно найти только две книги, специально посвященные проблеме кенозиса: книгу М. М. Тареева «Уничтожение Господа нашего Иисуса Христа. Экзегетические и историко-критические исследования» (М.,

1901) и книгу А.И.Чекановского «К уяснению учения о самоуничтожении Господа нашего Иисуса Христа. Изложение и критический разбор кенотических теорий о лице Иисуса Христа» (Киев, 1910). В первой книге утверждается, что идея кенозиса лежит в основе всего христианского мировоззрения; во второй — что идея кенозиса является еретической. В церковных кругах к сочинению Тареева отнеслись как к опасному отклонению от святоотеческой традиции, а к сочинению Чекановского — как к выражению подлинного благочестия. На этом обсуждение в России одной из центральных тем западноевропейской христологии закончилось. Кенотизм русским богословием был отвергнут.

На каком же основании отвергал идею кенозиса А.И.Чекановский? По мнению богослова, все так называемые «кенотические высказывания» о Христе должны быть истолкованы в свете идеи домостроительства. Вочеловечение и самоуничтожение Сына Божия нельзя рассматривать вне целей и конечных причин этого события. А таковыми являлись Искупительная Смерть и Воскресение. С домостроительственной точки зрения, Христос принял условия земного существования для того, чтобы преодолеть их, явив тем самым победу духа над плотью и Божию Славу. Земная жизнь Христа есть развитие, в процессе которого преодолевается ограниченная человеческая природа и жизнь человеческая уподобляется жизни Божественной. И в этом заключается нравственный смысл евангельской истории. Испытав, пережив и выстрадав все, что есть мучительного в жизни людей, Христос возвысил человека, раскрыл в нем возможности жить по нормам жизни Божественной. «Бог стал человеком, для того, чтобы человек стал Богом» (Афанасий Александрийский). Это и есть домостроительство.

Что же утверждал защищавший идею кенозиса М.М.Тареев? Согласно Тарееву, то уничтожение, которое лежало в основе вочеловечения, продолжает действовать на протяжении всей жизни Христа, так что Его Божественная Слава проявляется именно в Его уничтожении. Божественная жизнь открывается в Христе в условиях земного существования, не отменяя и не преодолевая земных законов, но, напротив, предполагая их в качестве условия своего проявления. А, следовательно, и человек может достичь Божественной жизни в условиях исполненной страдания и зла жизни земной, не отрицая и не уничтожая последнюю. Нет и не может быть ни христи-

анского государства, ни христианского общества, ни христианской культуры. Христианский идеал обращен лишь к интимной, внутренней сфере жизни человека и не имеет отношения к сфере его природного или социального бытия. Он определяет выбор поступка, но никогда не осуществляется в качестве внешнего результата. Божественная жизнь может существовать лишь в глубине человеческого самосознания, но никогда вовне. Это и есть кенозис.

Итак, различие между кенотическим и домостроительственным подходом к земной жизни Христа состоит в различном ответе на вопрос о возможности преодолеть условия земного существования. Защищавший в России идею кенозиса М. М. Тареев остался одиноким мыслителем, не имевшим ни учеников, ни последователей. Причина этого лежит, на наш взгляд, в особенностях русской культуры. Важнейшей особенностью русской мысли, как религиозной, так и атеистической, является оптимизм, то есть вера в наступление «иной жизни», земной или загробной, но непременно лучшей, совершенной, в которой будет преодолено противоречие между сущим и должным. Этот оптимизм русской культуры уходит своими корнями в восприятие христианства как религии «надежды». Кенотизм же представляет собой своего рода христианский пессимизм. Но кенотизм — это пессимизм, который является проявлением не отчаяния и упадка, а, напротив, полного духовного здоровья. В отличие от порожденного страданиями оптимистического ожидания иной «светлой» жизни, такой пессимизм свидетельствует о самодостаточности человека. Для пессимиста вся полнота бытия дана здесь и сейчас, он не нуждается в иллюзорных чаяниях «будущей жизни», но в полной мере живет в настоящем. Согласно Тарееву, подлинное христианство пессимистично. В Евангелии нет слова «надежда». «Вечная жизнь» и «Царство Божие», о которых говорил Христос, есть то, что дано в настоящем как глубоко личное и интимное благо. Только каждый человек в отдельности и в глубине своей души может преодолеть противоречие между сущим и должным. Вне внутреннего мира личности сущее и должное не соединятся никогда. И может быть сейчас, когда в России закончился грандиозный эксперимент по строительству Царства Божия «в отдельно взятой стране», кенотический пессимизм является особенно актуальным. Наверное необходимо было пережить все ужасы насилия над сущим во имя

должного, чтобы вслед за Христом сказать: «Не придет Царствие Божие приметным образом, и не скажут: вот, оно здесь, или: вот, там. Ибо вот, Царствие Божие внутри вас есть». (Лк. 17, 20-21).

## Отвлеченный философ или религиозный учитель?

В конце жизни Л.Н.Толстой записал в своем дневнике: «Канта считают отвлеченным философом, а он — великий религиозный учитель». Толстой был самостоятельным мыслителем и никогда не исходил из чьей-либо философии. У философов он искал только подтверждение своим собственным мыслям. В нравственной философии Канта писатель находил выражение простой мысли, понятной любому крестьянину, дворянину или квартальному надзирателю: «Жить для брюха разумно, но плохо». В этом и заключается, согласно Толстому, кантовский принцип автономии морали, утверждающий, что недопустимо выводить нравственные требования из «разумных» соображений пользы и цели. Заслуга Канта как философа состоит, по мнению писателя, лишь в том, что эту мысль он положил в основу доказательства бытия Бога.

Религиозно-этическое учение самого Толстого действительно имеет много общего с нравственной философией Канта. Подобно Канту, Толстой настаивал на невыводимости морали из эмпирической реальности, на ее исключенности из цепи причинно-следственных связей и, подобно Канту, полагал, что все это не противоречит идее всеобщей связи явлений, так как человек причастен не только к миру явлений, но и к миру «вещей в себе», к миру интеллигибельному. Отличало русско-го писателя от немецкого философа лишь одно: стремление избавиться от нравственного формализма. Толстой апеллировал не к формальному требованию, а к нравственному чувству и стремился наполнить «категорический императив» конкретным содержанием, свести его к заповедям Нагорной проповеди. Если лишить этику Канта ее формального характера, то она действительно превратится в религиозную проповедь. Однако это чревато двумя следствиями, которые наглядно проявились в учении Толстого.

1. Канта часто упрекали, в том, что из его формального принципа морали невозможно вывести никакие определенные нравственные обязанности. Этот «недостаток» является, на наш взгляд, основным достоинством кантовской системы. Под-



линая мораль не может жестко регламентировать поведение человека, а предполагает свободное и самостоятельное принятие решений в каждой конкретной ситуации. Толстовское сведение нравственного принципа к конкретным правилам означает по сути дела отказ от свободы как основы морали. Это признавал и сам Толстой, считая, что свобода состоит лишь в выборе между истиной и заблуждением. «Закон жизни человеческой, — писал он, — представляется людям в виде понемногу открывающейся истины, которая может быть признана и не признана ими... Свобода человека в этом выборе»<sup>2</sup>.

2. Кант полагал, что феноменальный и ноуменальный миры не могут проникать друг в друга, и поэтому считал недопустимым морализаторское отношение к истории. Историю человеческого рода, по его мнению, надо рассматривать как «выполнение тайного плана природы», который осуществляется помимо нравственных намерений людей. Толстой же не только морализировал по поводу исторического процесса, но и искренне верил, что этот процесс можно и должно остановить. Выходило, что ноуменальный мир может активно вторгаться в феноменальный. Разумеется, допустить подобное можно лишь признав феноменальный мир чем-то нереальным. И Толстой, действительно, был склонен считать всю окружающую нас жизнь ложью, иллюзией, чем-то вроде покрова майи в индийской философии. Кантовский критицизм Толстой переосмыслил в духе иллюзионизма, и верил, что стоит людям отказаться от иллюзий и познать истину, как на земле осуществится то блаженное состояние, которое Евангелие именует Царством Божьим.

Итак, отказ от этического формализма приводит, во-первых, к нравственному ригоризму, во-вторых, к историческому утопизму. Протоиерей Г.Флоровский писал, что в утопизме «тлеющим светом брезжит верная мысль о предельной действительности добра. Этический натурализм... мечтает о воплощении совершенства, преодолевая таким образом отрешенный морализм формального долга»<sup>3</sup>. Возможно, Флоровский прав. Однако нельзя не заметить и другое: всякая попытка преодолеть «отрешенный морализм формального долга» и превратить «отвлеченную философию» в религиозную проповедь является претензией на создание «единственно верного учения», обладающего «правильным» решением всех экзистенциальных проблем, что, как известно из истории, является духовной предпосылкой деспотизма.

## Два моральных пути религиозной философии XX века

«В мире все есть, как оно есть, и все происходит так, как происходит. В нем нет никакой ценности и если бы она там была, то она не имела бы никакой ценности. Если есть ценность, имеющая ценность, то она должна лежать вне всего происходящего»<sup>4</sup>. Эти слова принадлежат родоначальнику логического позитивизма Л. Витгенштейну. Но под ними могли бы подписаться многие религиозные философы и богословы XX века. Религиозная мысль нашего столетия редко находит что-либо «святое» в эмпирически данном мире. Если протестантская «либеральная теология» XIX века еще могла придавать религиозный смысл социальному прогрессу, свободе личности, гуманизму, то для пришедшей ей на смену «диалектической теологии» человек, чего бы он ни достиг в своей земной жизни, всегда остается «с пустыми руками» перед лицом абсолютно трансцендентного Бога. Если Вл. Соловьев еще мог верить в благой результат всемирной истории, то Н. Бердяев уже не сомневался, что «внутри истории невозможно наступления какого-либо абсолютного состояния» и что «задача истории за ее пределами». Но перед философией, постулирующей некое трансцендентное и ноуменальное бытие, неизбежно встает вопрос: как приблизить наш здешний «непросветленный» мир к высшим ценностям, как перевести высшие ценности в план практической этики.

«Перед нами, — писал в 1916 году Бердяев, — открылись два моральных пути: послушания и творчества, устройства «мира» и восхождения из «мира»»<sup>5</sup>. Первый путь — путь «устройства мира» — это путь создания идеологии, претендующей на монопольное обладание правильным решением всех важнейших проблем человеческой жизни и жестко нормирующей и регламентирующей поведение. Мыслители, придерживающиеся этого направления, считают, что человек не обладает каким-либо личным, непосредственным отношением к высшим ценностям и может приобщиться к ним лишь через подчинение своего сознания каким-либо коллективным образованиям, типа церкви, государства, нации и т.п. Индивид здесь рассматривается как часть целого, элемент некой устремленной к Богу иерархии. В большей или меньшей степени такое мировоззрение прослеживается и в славянофильских рассуж-

дениях о «соборности», и в теократических мечтаниях Вл. Соловьева, и в монархизме Ив. Ильина, и в стремлении П. Флоренского уподобить жизнь религиозному культу. Но особенно ярко путь «устроения мира» проявился в творчестве группы, известной под названием «евразийство». Симпатии, которые испытывали «евразийцы» одновременно к двум тоталитарным режимам — коммунистическому и фашистскому — закономерное следствие первого «морального пути», ибо путь «устроения мира» есть путь насилия над миром.

Второй моральный путь — путь «восхождения из мира» — это путь отрицания мира, путь бунта человека против условий своего существования. Он предполагает то состояние духа, которое западно-европейские экзистенциалисты и персоналисты окрестили «самотрансцендированием». В России идеология «самотрансцендирования» прослеживается и в бердяевском «бунте против объективации человеческого существования», и в «апофеозе беспочвенности» Л. Шестова, и в апокалиптических чаяниях Д. Мережковского. Согласно этому мировоззрению, человек обретает свою «подлинность» лишь выходя за пределы всего сущего, принося свое временное относительное бытие в жертву бытию абсолютному и непреходящему. Путь «восхождения из мира» чреват нигилистической устремленностью к Ничто, к хайдеггеровско-сарТРовскому Небытию, к Смерти. Этот путь, вслед за А. Камю, можно назвать «метафизическим самоубийством». Но тот же Камю писал: «Абсолютный нигилизм, считающий самоубийство вполне законным актом, с тем большей легкостью признает законность убийства. Наше столетие охотно допускает, что убийство может быть оправдано, и причина такого допущения кроется в безразличии к жизни, свойственном нигилизму»<sup>6</sup>. Как бы не относились сторонники «восхождения из мира» к тем или иным конкретным формам насилия и тоталитаризма, их философия лежит в русле тех идеологий, которые требуют от человека постоянной готовности принести себя в жертву во имя абстрактного идеала.

Итак, оба моральных пути представляют серьезную угрозу гуманизму... Между тем Л. Витгенштейн считал, что о высших ценностях вообще нельзя сказать ничего ясного («предложения не могут выражать ничего высшего») и, следовательно, о них лучше молчать. В этом состоит принципиальное отличие позитивной философии от всех богословских и религиозно-философских учений, которые не только не собирались мол-

чать о высших ценностях, но, напротив, усматривали в их философской экспликации путь к новой онтологии, способ преодоления скептицизма и субъективизма. Но язык, на котором мы говорим, — «от мира сего». Говоря о ценностях, мы вольно или невольно возводим в абсолют вполне земные явления или, точнее говоря, придаем нашим мнениям, интересам и целям статус чего-то безусловного и неоспоримого. Не случайно Дж.Э.Мур указывал на наличие во всех этических рассуждениях «натуралистической ошибки», состоящей в приравнивании значения этических терминов к определенным свойствам объективных явлений, которые почему-либо считаются в данный момент ценными; а Б.Рассел вообще утверждал, что этика есть не что иное, как «попытка придать всеобщую значимость некоторым нашим желаниям». С этой точки зрения все религиозно-философские рассуждения о том, что есть истинное благо или в чем состоит подлинное назначение человека, являются либо скрытой формой навязывания какой-то социальной идеологии, либо просто бессмысленны. Во всяком случае они ничего не добавляют ни к знанию о мире, ни к реально практикуемой морали. Поэтому, на наш взгляд, следует признать правоту резких слов Б.Рассела: «философия, не стремящаяся навязать миру свое собственное понимание добра и зла, не просто ближе к истине: она — следствие более высокой нравственной позиции...»<sup>7</sup>

### **Мораль и насилие. Вместо заключения**

Ученый монах Вильгельм — герой романа У.Эко «Имя розы» — наставляет сопровождающего его послушника: «Антихрист способен родиться из того же благочестия, из той же любви к Господу, однако, чрезмерной. Из той же любви к истине». Общественное мнение обычно усматривает источник насилия и жестокости в цинизме, скептицизме, аморализме. Однако история человечества свидетельствует скорее об обратном: самое жестокое насилие совершали не циники и скептики, а, напротив, поборники «вечных нравственных устоев», люди, глубоко верящие в абсолютность и незыблемость каких-то ценностей. Всем деспотическим и тоталитарным режимам был свойственен гиперморализм во всех сферах жизни, все диктаторы боролись со скептицизмом как с главным источником разложения общества. Тот факт, что социальное насилие всег-

да сопровождается морализаторством, легко объясняется тем, что мораль является удобной ширмой для прикрытия вполне «корыстных» интересов, средством, позволяющим возвести социальные цели в абсолют, придать им характер единственной и безусловной Истины. (Об этом шла речь в предыдущей заметке). Однако не только мораль может стать средством оправдания и обоснования насилия, но и само насилие может выступать как своего рода средство обоснования морали. Для раскрытия этого тезиса необходимо рассмотреть семантические особенности ценностных суждений.

Многие философы и лингвисты считают, что ценностные высказывания тождественны высказываниям нормативного или императивного характера. Впервые на единство ценностей и норм обратил внимание Д.Юм, заметив, что во всех этических рассуждениях обычно употребляемая связка «есть» или «не есть» подменяется связкой «должно» или «не должно». В XX веке на тождестве ценностных и нормативных высказываний настаивали Э.Гуссерль, Р.Карнап, Е.Холл и др. (Р.Карнап, например, отмечал, что различие между высказываниями «убийство есть зло» и «не убивай!» является часто стилистическим). Таким образом ценностные высказывания являются теми же императивами, хотя они и не выражены в повелительном наклонении.

С точки зрения семантики, высказывания, носящие императивный (нормативный) характер, отличаются от дескриптивных высказываний (описаний и объяснений) иным направлением соответствия между словами и миром: в случае утверждений необходимо слова привести в соответствие с миром, в случае императивов — мир в соответствие со словами; вопрос об истинности превращается в вопрос о выполнимости. Причем, если в случае утверждений ответственность за соответствие между словами и миром несет говорящий, то в случае императивов эта ответственность переносится на слушателя: он должен своими действиями обеспечить это соответствие. Таким образом человек, постулирующий какие-то «истинные ценности» или «вечные моральные принципы», ответственность за соответствие своих слов миру возлагает на окружающих его людей. Л.Н.Толстой, всю жизнь проповедовавший только самосовершенствование и ненасилие, глубоко переживал, что его проповедь не оказывает никакого влияния, и что окружающие его люди продолжают жить как прежде. «Стра-

даю от того, что окружен такими людьми с искривленными мозгами..., что для них писать что-либо тщетно, их ничем не проберешь»<sup>8</sup>, — записывал он в своем дневнике. Однако далеко не все моралисты согласны страдать от того, что мир не соответствует их словам о нем. И тогда единственным средством добиться этого соответствия становится насилие. Возможно именно это имел в виду В.Шаламов — человек, на себе испытавший все ужасы насилия во имя «великих ценностей» — когда с вызовом и горечью говорил: «Все террористы были толстовцы и вегетарианцы». Насилие — самое убедительное средство обосновать «истинность» ценностей. Зло заложено в семантике моральных суждений. И может быть сейчас, когда у нас в стране поднялась мощная волна морализаторства, когда все в один голос говорят о необходимости духовно-нравственного возрождения, уместно вспомнить слова, сказанные в начале века С.Л.Франком: «Есть только один идеал, который еще хуже материалистического социализма: это — последовательный «идеалистический социализм», теократическая мечта насаждения на земле с помощью отвлеченных принципов морали совершенного общества святых... Ибо такое общество, если бы оно могло быть осуществлено, было бы осуществлением законченного зла, порождаемого ханжеством, изуверством, лицемерием, жестокостью и нравственной тупостью»<sup>9</sup>.

© А.И.Бродский, 1996

**Бродский Александр Иосифович** — кандидат философских наук, доцент кафедры истории русской философии Санкт-Петербургского государственного университета.

### Примечания

- 1 Франк С.Л. Соч. — М., 1990. С.161.
- 2 Толстой Л.Н. К вопросу о свободе воли // Вопросы психологии и философии. 1894. XXI. С.5
- 3 Флоровский Г. Метафизические предпосылки утопизма // Вопросы философии. 1989. № 10. С.84
- 4 Витгенштейн Л. Логико-философский трактат. М., 1958. С.94-95.
- 5 Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С.473.
- 6 Камю А. Бунтующий человек. М., 1990. С.192.
- 7 Рассел Б. Почему я не христианин. М., 1987. С.59.
- 8 Толстой Л.Н. Полн. собр. соч. — М.—Л., 1928—58. Т.51. С.58.
- 9 Франк С.Л. Соч. М., 1990. С.160.

Л. И. Рудаков

## **ПЕТР ЧААДАЕВ**

Монография знакомит с творчеством одного из крупнейших русских мыслителей XIX в. Петра Яковлевича Чаадаева, первым предпринявшего впечатляющую попытку философского переосмысления декабристского опыта и поиска новых путей социального преобразования страны. Смелость и бескомпромиссность в постановке сложнейших методологических проблем, глубина и парадоксальность философско-исторических интуиций, яркий образный язык — все это привлекало и, несомненно, будет привлекать внимание к его наследию.

---

Летаргический сон, в который погрузилось русское общество после подавления восстания дворянских революционеров, был прерван неожиданным, по словам А.И.Герцена, “выстрелом в темную ночь” николаевского безвременья. Этот “выстрел”, разбудивший мыслящую Россию и переполошивший охранителей, произвел соратник декабристов П.Я.Чаадаев публикацией в журнале “Телескоп” своего первого “Философического письма”. (Весь цикл составляют восемь “философических писем”, полностью ставшие известными только в 1935 г.)

«Письмо» стало мрачным обвинительным актом против самодержавно-крепостнической России. Сила воздействия этого произведения, отмеченного умом и талантом, и вместе с тем проникнутого трагическим мироощущением, заключалась в том, что оно выразило настроения протеста против «византийских» порядков монархического режима. Осмысление и совершенно неожиданное для многих страстное обсуждение содержания данного письма открыло новую страницу в развитии русского общественного сознания, обозначив его «перелом» (48, с.85).

В философии истории Чаадаева как раз и произошла «кристаллизация» того идейного и психологического содержания, которое без труда просматривается в раздумьях В.Ф.Одоевского, Д.В.Веневитинова, А.С.Пушкина, Н.И.Надеждина, П.Б.Козловского, Н.А.Полевого, И.В.Киреевского, В.Г.Белинского и некоторых других деятелей этого периода. Но «кристаллизация», систематизация идейного материала в «Философических письмах» — и это резко выделяет их из ряда произведений других авторов — осуществляется, во-первых, на высочайшем философско-методологическом уровне и, во-вторых, в сильнейшем, буквально «электрическом» поле глубочайшего отчаяния Чаадаева, вызванного поражением декабристов и крушением надежд на обновление Родины.

Творчество Чаадаева — выдающееся явление в истории русской культуры XIX столетия. Сильный и глубокий мыслитель, он наметил новые пути развития национального философско-социологического самосознания, разработав оригинальную философско-историческую концепцию, оказавшую несомненное влияние на последующее развитие философской и общественной мысли в России.



Будучи соратником и — до определенных пределов — единомышленником дворянских революционеров, Чаадаев первым на рубеже 20—30-х гг. предпринял впечатляющую попытку философского переосмысления декабристского опыта и поиска новых путей социального преобразования страны. Выступив в переломный момент национальной истории, он попытался философски истолковать особенности русского исторического процесса, сопоставить их с общим ходом мирового развития и тем самым обозначить возможные пути дальнейшей эволюции страны. Чаадаев был убежден в том, что поражение декабрьского восстания и торжество николаевской реакции обозначили новую полосу исторической жизни страны и народа.

Свой гражданский долг философ видел в том, чтобы способствовать формированию «истинного» национального философско-исторического самосознания. Этой цели была посвящена вся жизнь мыслителя. «Я старался охарактеризовать философское направление века», — подчеркивал Чаадаев, резюмируя содержание своих знаменитых «Философических писем».

Личность и идеи Чаадаева всегда вызывали споры, продолжающиеся и поныне. В этом нет ничего удивительного: мыслители-новаторы очень часто сталкивались с непониманием, порою доходившим до неприятия и обструкции. Идеи, высказанные ими, настолько расходились с привычным кругом представлений, сложившихся в определенную эпоху, что вызывали ожесточенное противодействие, проявлявшееся в самых разнообразных формах: от энергичной литературной полемики до политического преследования. И Чаадаева не миновала чаша сия. Власть предержавные приложили максимум усилий к тому, чтобы скомпрометировать философа и дискредитировать его идеи. Правительство Николая I пошло на неслыханную политическую провокацию: объявило автора «Философического письма» умалишенным и запретило ему печататься.

Грубо сработанная провокация, как и следовало ожидать, в конечном счете провалилась. В России нашлись-таки честные люди, сохранившие гражданское мужество. Они выражали свое негодование позорными действиями властей и считали своим долгом засвидетельствовать Петру Яковлевичу свое уважение и поддержку. Тем не менее удар, нанесенный правительством и пресмыкавшимся перед ним трусливым «общест-

вом» лицемерных и подлых «шалунов» (как называл этот сорт людей опальный мыслитель), оказался очень болезненным. Он потряс все существование Чаадаева. Об этом можно судить по автобиографическим заметкам, где философ гневно обвиняет этих людей: «Неужели вы воображаете, будто такой пустяк — вырвать пытливый ум из сферы его мышления и втиснуть его в тот узкий и мелочный мир, в котором вращается людская пошлость?» (24, т.1, с.498).

Философ становится проповедником. Живое слово Чаадаева проникновенно звучит в Английском клубе, московских салонах, на дружеских встречах. Он неустанно излагает, доказывает, учит, спорит. Вскоре он становится знаменитостью, которую спешат увидеть и послушать как москвичи, так и гости из других городов и весей необъятной России, а также из-за рубежа. Активно использует Чаадаев и эпистолярный жанр. Письма философа, больше похожие на философические эссе, с его ведома переписываются, распространяются, читаются всей Москвой, превращаясь, по существу, в документы общественного звучания. Он очень спешит. Он надеется, что рано или поздно мыслящая Россия заинтересуется его идеями и серьезно задумается над ними.

Между тем трагическая судьба философа отразилась и на участи его литературного наследия: невостребованное при жизни мыслителя, оно разлетелось по частным архивам, оказалось затерянным и забытым на многие десятилетия. Понадобились поистине героические усилия нескольких поколений исследователей, чтобы вернуть идеи Чаадаева из архивного небытия. Кропотливое собирание сочинений и писем философа, начатое ревнителями русской культуры еще при его жизни, продолжалось в течение многих десятилетий XIX и XX вв. С их публикацией дело обстояло значительно сложнее, поскольку действовал николаевский запрет, и в России в течение длительного времени публикация была практически невозможна. Однако прорыв все-таки произошел и, как следовало ожидать, — за границей: избранные сочинения Чаадаева на французском языке увидели свет в Париже в 1862 г., благодаря усилиям И.С.Гагарина (4). С тех пор и по настоящее время, то есть на протяжении полутора столетий, отдельные произведения и письма «басманного философа» спорадически появлялись и продолжают появляться в различных русских и зарубежных изданиях, преимущественно — в периодике. Однако

солидные издания, опирающиеся на основательную источниковедческую базу, можно пересчитать по пальцам. (21; 22; 23; 24; 25).

Вполне прав был современный исследователь творчества философа, заметивший, что «Чаадаева охотно печатали в те периоды, когда русское общество не являло собой некрополиса, не умирало от гниения и застоя, когда в нем бурлила жизнь» (74, с.62-63).

Между тем многие исследователи творчества Чаадаева до сих пор при воспроизведении его философско-исторических воззрений ограничиваются анализом только «Философических писем» (или даже лишь первого «письма»), хотя корпус сочинений и писем мыслителя насчитывает более двухсот наименований, и их игнорирование приводит к серьезному искажению как самих философских идей русского автора, так и логики их развития.

Дело в том, что Чаадаев находился в постоянном творческом поиске, и его философско-исторические представления претерпевали значительные изменения. Можно утверждать, что философ в стремлении разгадать загадку «русского сфинкса» вел нескончаемый диалог с самим собой, постоянно уточняя и корректируя свои взгляды. Разумеется, этот внутренний диалог основывался на результатах диалога Чаадаева с иными, внешними источниками. В их числе были люди, с которыми он вступал в очный или заочный спор, исторические события, которые можно было по-разному интерпретировать, традиции и обычаи разных народов с их сложнейшей системой символов и значений.

«Возвращение» Чаадаева к читателю, публикация его сочинений и писем растянулись, таким образом, более, чем на полтора столетия. Каждый новый, впервые публиковавшийся текст Чаадаева в той или иной мере подтверждал, впрочем, первоначальные впечатления и соображения, вынесенные некоторыми пронизательными читателями, знакомыми либо с рукописным вариантом «Философических писем» (как друг философа А.С.Пушкин), либо со скандальной публикацией первого «Философического письма» в журнале Н.И.Надеждина «Телескоп». Идеи Чаадаева чрезвычайно сложны, многозначны, парадоксальны, они требуют вдумчивого скрупулезного анализа, тщательной «расшифровки», глубокого понимания в контексте развития мировой и отечественной культуры.

Между тем содержание философско-исторических идей Чаадаева еще при его жизни исследовалось по упрощенным методологическим схемам, игнорирующим сложный синтетический характер религиозно-философской системы русского мыслителя. По-видимому, бурная общественно-политическая жизнь России второй половины XIX — начала XX вв., стремительная поляризация социально-политических тенденций вынуждали тогдашних исследователей торопиться, обращать преимущественное внимание на те стороны чаадаевского учения, которые отвечали из умонастроениям.

Так, согласно Герцену, Чаадаев — яркий представитель освободительного движения, внесший весомый вклад в развитие революционных идей в России (48). Эта точка зрения имела и имеет много сторонников, превратившись едва ли не в аксиому чаадаевоведения советского периода. Мнение Герцена оспаривали П.К.Щебальский (126), Н.П.Милюков (90), М.О.Гершензон (50). Последний даже обвинил его в создании легенды о Чаадаеве как о деятеле революционной мысли в России. По предположению Гершензона, Герцен не учел характера эволюции мировоззрения Чаадаева, поскольку его бывшие декабристские упования к концу 20-х гг. якобы развеялись как дым и уступили место консервативным и религиозно-мистическим идеям. Поэтому революционеры совершенно напрасно принимали его за «своего». Близкая точка зрения развивается современными польскими учеными А.Валицким и К.Хойнацкой (37).

Крайним выражением этой же методологической позиции являются воззрения И.С.Гагарина, первого издателя сочинений Чаадаева. Гагарин настаивал на том, что Чаадаев — изначально — глубоко религиозный мыслитель, далекий от мирской суеты. Правда, и он не был чужд общественным устремлениям, но последние проявлялись главным образом в сфере межконфессиональных отношений, в настойчиво проводившихся им идеях сближения и воссоединения христианских церквей (4). Сходные представления развивались позднее В.В.Зеньковским (65) и Р.Пайпсом (92).

Не менее сложным представляется и весьма существенный для определения философско-исторической позиции Чаадаева вопрос о том, к какому из двух важнейших направлений отечественной общественной мысли XIX столетия принадлежит Чаадаев: к западничеству или славянофильству. Подавляющее

большинство исследователей считает его крайним, решительным западником, надеявшимся преобразовать и обновить Россию на основе западноевропейских социально-культурных ценностей. Встречается, однако, и прямо противоположная точка зрения, согласно которой Чаадаев — славянофил, маскирующий свою позицию западнической фразеологией (109). По мнению А.А.Галактионова и П.Ф.Никандрова, «снимающих» отмеченные крайние точки зрения, идеи «басманного философа» настолько значительно повлияли на национальное самосознание, что Чаадаев может рассматриваться в качестве предтечи и западников и славянофилов (46, с.261).

Серьезные разногласия вызывает и целый ряд других важнейших вопросов чаадаевоведения, в том числе и главный из них — вопрос о значении творчества мыслителя для развития отечественной философии и культуры.

На наш взгляд, камнем преткновения при изучении наследия Чаадаева является специфика его религиозно-философской системы. Именно религиозно-философские представления Чаадаева являются тем самым ключом, с помощью которого только и можно проникнуть в лабораторию его творческой мысли, понять логику развития его идей, адекватно воспроизвести его социологические, исторические, политические, правовые, этические, эстетические воззрения.

## **1. В поисках истины. Жизненный путь мыслителя**

Хорошо известно, что история философии — это не только история создания, развития, совершенствования, функционирования философских систем, появления различных философских школ и направлений, но это и история самих мыслителей, история их сложных и порой драматических судеб, в той или иной степени отразившихся в их доктринах. Таким образом открывается возможность за самодвижением философской системы увидеть, как говорил Д.И.Писарев, «умственную индивидуальность», «умственную личность» автора. И наоборот, идя от характеристики личностных качеств мыслителя, его социальных и политических предпочтений, восходить к особенностям его теоретических настроений.

Особенно эффективна такая методология исследования при анализе философских учений, рождающихся в бурные, переломные, «критические» эпохи, когда биение пульса жизни за-

метно учащается и грандиозные события следуют одно за другим, радикально меняя облик общества.

Философская система Чаадаева как раз и принадлежит к числу подобных учений. Даже в богатой эпохальными событиями и незаурядными людьми истории России первой половины XIX в. трудно, наверное, найти другого мыслителя, чей жизненный путь и личностные качества отразились бы столь адекватно в его философских воззрениях, как у Чаадаева. Его философская доктрина, его раздумья о месте и роли России в мировом историческом движении во многом иницированы его громадным жизненным опытом.

П.Я. Чаадаев родился в Москве 7 июня 1794 г. Происходил он из древнего аристократического рода. Его дедом по матери был екатерининский вельможа князь М.М. Щербатов, известный историк. Рано лишившись родителей, Петр вместе с братом Михаилом воспитывался в доме своего дяди — Д.М. Щербатова, где получил хорошее первоначальное образование, выработал самостоятельность и независимость мнений.

По свидетельству мемуаристов, юный Чаадаев умел спокойно и аргументированно защищать свои мнения, чем не раз приводил в замешательство своего дядю, образованного умного человека. Князь Щербатов давал своим детям и племянникам «образование совершенно необыкновенное, столь дорогое, блистательное и дельное, что для того, чтобы найти ему равное, должно подняться на самые высокие ступени общественных положений. Не говоря об отличнейших представителях московской учености, между наставниками в его доме можно было указать на два или три имени, известные европейскому ученому миру» (61, с. 53). Среди них блистало имя выпускника Геттингенского и профессора Московского университетов Иоганна Теофила (Ивана Федоровича) Буле, знакомившего княжеских отпрысков с основами философии и уже тогда обратившего внимание на замечательные способности братьев Чаадаевых.

Четырнадцать лет Петр поступает на словесное отделение Московского университета. Здесь, наряду с другими науками, он изучает философию, читает книги знаменитых европейских мыслителей, а также запрещенного Радищева. В стенах альма матер завязываются и его товарищеские отношения с Н. Тургеневым, А. Грибоедовым, И. Якушкиным, А. и Н. Муравьевыми, А. Якубовичем, Ф. Вадковским, П. Кавериним. В горячих

студенческих спорах о значении французской революции, о перипетиях европейской общественно-политической жизни, об историческом предназначении родной страны ярко проявлялись патриотические настроения юноши, что было особенно актуально в связи с захватнической политикой Наполеона Бонапарта и обострением русско-французских отношений.

В рядах гвардейского Семеновского полка он прошел Отечественную войну 1812 г. и европейскую кампанию, участвовал во всех крупных сражениях полка. Был отмечен наградами.

Победоносная Отечественная война, успешный заграничный поход русской армии в 1813-1815 гг. оставили неизгладимый след в сердцах молодых русских офицеров — будущих декабристов. В лучах громкой славы победителей Наполеона отражались сила и мощь русского оружия, военный талант Кутузова, поразительные стойкость и мужество русского народа. Авторитет России поднялся в Европе на невиданную дотоле высоту.

Однако близкое знакомство с общественно-политическими порядками в странах Западной Европы рождало у мыслящих русских офицеров и иные — критические настроения. Они ясно видели, что тот самый народ, который проявил чудеса храбрости, отражая нашествие чужеземных захватчиков, остается в крепостнических оковах, что страна, одержавшая столь блестящую военную победу, не стяжала себе лавров на социальном поприще. Россия значительно отстает от Запада, феодальные, самодержавно-крепостнические порядки являются тормозом социального развития страны. «Пребывание во время похода за границей, — отмечал впоследствии видный участник декабристского движения друг и однополчанин Чаадаева И. Д. Якушкин, — вероятно, в первый раз обратило внимание мое на состав общественный в России и заставило увидеть в нем недостатки» (43, с. 44).

Аналогичные настроения захватили и Чаадаева. Он, как и многие его товарищи по оружию, был поражен разительным контрастом между просвещенной, динамичной Европой и монархической Россией, увы, — это стало теперь очевидно, — погрязшей в отсталости и дикости крепостничества. «День вступления русской армии в Париж, — отмечает современный исследователь, — придавал умонастроению чаадаевского поколения романтический характер: победители Наполеона вернулись завоеванными духовно, пристыженными за свою отста-

лость, преисполненными несбыточных мечтаний, которые смелостью своей превосходили обещания Александра I и которые давно были осуществлены в Западной Европе... Глубокая психическая фрустрация, явившаяся результатом столкновения с Европой, в сочетании с патриотической памятью о славе 1812 г., имела далеко идущие последствия. Романтическая антитеза России и Европы стала в глазах сверстников Чаадаева мерилом всех вещей» (128, с.145).

Другой важный результат Отечественной войны, имевший исключительное значение для развития национального самосознания, пронизательно зафиксировал А.А.Лебедев: «Тут впервые, пожалуй, для мыслящего русского общества чувство гордости за свой народ отделилось от гордости за свою страну, патриотизм переставал быть чувством государственным» (83, с.47).

Эти знаменательные сдвиги в общественной психологии передового офицерства, разумеется, затронули и Чаадаева: он не мог не видеть, что по уровню экономического и социального развития ведущие европейские страны заметно превосходили Россию. Но еще более значительным, с точки зрения Чаадаева, оказался разрыв в уровне развития личности. Положение человека в родной стране ужасало его. Великая Родина, которую еще совсем недавно превозносил юный Чаадаев, взгляду возмужавшего человека открылась пораженной язвami отсталости и рабства. Именно тогда перед ним и встал во весь рост вопрос о возможности ускорения исторического движения родной страны.

После возвращения на родину в 1814 г. Чаадаев переводится в конную гвардию. Молодой, но уже заслуженный офицер, быстро продвигается по службе. В 1817 г. он становится адъютантом командира гвардейского корпуса генерала И.В.Васильчикова. Ему прочат блестящую карьеру. «Внешняя», служебная жизнь блестящего офицера, таким образом, развивается более чем благополучно. Однако дела в армии и стране идут все хуже и хуже, отзываясь трагическим диссонансом в душах молодых офицеров.

Передовые дворяне (и в военных мундирах и в штатском платье) надеялись, что победитель Наполеона и «освободитель Европы», «благословенный» Александр I освободит от крепостной зависимости русских крестьян и дарует стране конституцию. Но по мере того, как эти надежды таяли, столкнув-



шись с последовательной внутренней политикой Александра I — самодержца и крепостника, распался и негласный союз интеллигенции с царем, еще недавно, во время войны, казавшийся столь прочным и нерушимым. Последствия этого разрыва оказали исключительно серьезное воздействие на социально-политическую обстановку в стране. В передовых слоях русского общества стали набирать силу оппозиционные, а затем и революционные настроения.

Идеи и чаяния русских западников вновь, как и в допетровской России, оказались не востребованными, и лучшие люди страны, «цвет нации» буквально на глазах становились лишними, «умными ненужностями», чуждыми окружающему их обществу, пресмыкавшемуся перед «слабым и лукавым» самодержцем. Оппозиционные настроения и чувства «лишних людей» первоначально, прежде, чем стать определенным мировоззрением, оформляются на уровне общественной психологии как ведущее умонастроение. Характерной разновидностью этого умонастроения выступает как называемый дендизм, то есть особый западнический стиль поведения и деятельности, проявляющийся в области культурного поведения людей: в этикете, манерах, привычках. По мнению современного исследователя, «дендизм в России представлял собой наивысшую степень развития европеизма, как умонастроения, еще не породившего историсофской доктрины» (128, с.145). Этот стиль мышления и поведения входит в моду сразу же после окончания войны против Наполеона и продолжается на протяжении всего XIX столетия. Первыми денди были Чаадаев, Грибоедов, Пушкин, Вяземский, Гнедич, Каверин, позднейшими — И.С.Тургенев, А.С.Дружинин, молодой Л.Н.Толстой, К.Н.Леонтьев. Формирование нового типа личности в раннюю пору дендизма интенсифицировалось разнообразными товарищескими, литературными, политическими объединениями, такими как «Арзамас», «Зеленая лампа», вольные литературные общества, литературные и полковые содружества, масонские ложи и, наконец, первые тайные общества.

Этот путь прошел и Чаадаев. Многие современники свидетельствовали о магнетическом воздействии его личности. Всегда модно и тщательно одетый, молодой красавец офицер буквально притягивал к себе людей благородным характером, приветливостью и вежливостью, готовностью помочь ближнему. Любое, даже самое мимолетное общение с другими людьми

ми он облагораживал высоко нравственными началами своей природы. Если учесть к тому же, что он в совершенстве владел основными европейскими языками и был начитан в мировой литературе — становится понятным тот интерес, который проявлялся к этому удивительному боевому офицеру, то внимание, которое ему оказывали. Даже его недоброжелатели и завистники, подобные, например, небезызвестному Ф.Ф.Вигелю, пытавшемуся доказать искусственный и показной характер его манер и привычек, не могли не отмечать того уважения, которым он пользовался в обществе (40).

Только близкие Чаадаеву люди знали, что за внешним лоском неизменно корректного, приветливого и благожелательного человека скрывается тоскующая душа, поглощенная одним интересом, одной страстью — к России, «великой и бессильной» Родине, к ее трагической судьбе. Этот всепоглощающий интерес привел Чаадаева в масонскую ложу.

Сведения о его пребывании в ложе очень скудны. Известно, что молодой офицер вступил в ложу Белых братьев в Кракове, состоял затем в масонской ложе «Соединенных друзей» вместе с П.И.Пестелем, А.С.Грибоедовым, вел. кн. Константином Павловичем, министром полиции А.Д.Балашовым (56, с.308). После того, как в 1817 г. в русском масонстве произошел раскол на сторонников иоанновской и андреевской систем, Чаадаев вначале присоединился к иоаннитам, вступил в Великую ложу Астреи, однако затем перешел в конкурентам, о чем свидетельствуют отобранные у него знаки высшей — восьмой степени (121, с.76).

Что касается свидетельств об идейном влиянии масонства на мировоззрение Чаадаева, то они почти совершенно отсутствуют. Возможно, в этом «повинен» сам Чаадаев, резко и безапелляционно заявивший в 1826 г. о разрыве с масонами: «Пресек всякие сношение с масонством по собственному уверению в ничтожестве и безрассудстве оного» (24, т.1, с.579).

Многие исследователи творчества философа приняли эту тираду за чистую монету, упустив из виду по крайней мере два важных обстоятельства. Во-первых, эти слова прозвучали на допросе, учиненном Чаадаеву по высочайшему распоряжению в Польше во время его возвращения на родину после трехлетнего пребывания в ряде стран Западной Европы. На этом же допросе он категорически отрицал свои связи с декабристскими организациями, хотя правительство к тому времени уже

знало о его принадлежности к этим организациям. Поскольку в ложах вместе с ним состояли некоторые видные деятели тайных обществ, включая П.И.Пестеля, Чаадаев, по-видимому, решил вообще не распространяться о своем участии в деятельности масонских лож и ограничился их негативной характеристикой. Во-вторых, четырехлетнее пребывание в масонстве — это слишком большой срок для умного и проницательно го человека, каким несомненно был Чаадаев, чтобы убедиться, как он писал, «в ничтожестве и безрассудстве» масонства. Если бы русское масонство в самом деле было бы столь ничтожным, Чаадаев понял бы это гораздо раньше. По-видимому, известная самохарактеристика философа объясняет суть дела значительно точнее: «...Находят, что я притворяюсь — как не притворяться, когда живешь с бандитами и дураками» (76, с.134).

Между тем истина заключается в том, что влияние масонства на мировоззрение Чаадаева было вполне заметным, и данное заключение вполне вытекает из сравнительного анализа идеологии русского масонства и философско-социологических представлений мыслителя, развивавшихся в 20—50-х гг.

«Русское масонство XVIII и начала XIX вв., — справедливо подчеркивал В.В.Зеньковский, — сыграло громадную роль в духовной мобилизации творческих сил России» (64, с.106). Многие мыслящие люди России, разочаровавшись в православной религии, обращались к масонству как к современному религиозно-политическому учению, свободному от архаизмов и конъюнктурщины и «способному не только формулировать и пропагандировать идеи равенства, но и осуществлять их в практике масонской деятельности» (28, с.12). Особенно привлекательными для передовых русских людей оказывались масонские представления о ложе как модели идеальных общественных отношений. «Масонство было первой свободной самоорганизацией общества в России», — справедливо отмечал в этой связи Бердяев (31, с.86). Неудивительно, что «утопические взгляды масонов представляли определенную оппозицию официальной идеологии самодержавия и заставляли его относиться к этой консервативной фронде с некоторой опаской, тем более, что из общих положений естественного равенства, данного людям от природы, естественного братства и т.п. отдельным масонами делался вывод о несовместимости с этими идеями крепостного права» (28, с.13).

Вместе с тем, будучи своеобразной формой секуляризации в России, открывая простор свободному полету мысли, масонство способствовало и освобождению от поверхностного, неглубокого русского волтерьянства. Некоторые исследователи даже рассматривают масонство в качестве школы гуманизма, обращая в этой связи внимание на деятельность Н.И.Новикова, причем основой этого гуманизма считается «реакция против одностороннего интеллектуализма эпохи» (64, с.106).

Представляется, что все перечисленные здесь особенности масонства импонировали Чаадаеву, который, судя по переписке 10—20-х гг., внимательно вдумывался в смысл популярной в те годы формулы: «Просвещение без нравственного идеала несет в себе отраву». Позволим себе также высказать предположение, что восторженное отношение Чаадаева к религиозно-нравственным беседам английского миссионера Чарльза Кука, с которым он познакомился гораздо позже, в 1825 г. во Флоренции, было в значительной мере подготовлено еще во время пребывания в масонских ложах. Ибо масонство в определенной степени стремилось синтезировать другие влиятельные течения западно-европейской духовной жизни: активную проповедническую деятельность английских моралистов; усилия, связанные с формированием «эстетического человека» в Англии, Германии, Франции; возрождение и популяризацию руссоистских идей, то есть все то, что подготавливало появление романтизма.

Наконец, необходимо отметить сильное влияние на русскую общественную мысль известного масона И.В.Лопухина с его «христианским синкретизмом». Возникшее в Западной Европе, это модернистское направление в христианстве стремилось примирить различные христианские конфессии под эгидой «универсального христианства». Данная идея будет впоследствии подхвачена и развита Чаадаевым, превратившись в центральную идею его философско-исторической концепции.

Летом 1816 г. в Царском Селе, где был расквартирован Лейб-гвардии гусарский полк, в котором служил корнет Чаадаев, в доме Карамзиных состоялось его знакомство с А.С.Пушкиным, вскоре переросшее в тесную дружбу. Юный поэт быстро выделил необычного гусарского офицера из шумного сообщества его удалых однополчан, с которыми было так хорошо проводить время на дружеских пирушках. Чаадаев не был большим охотником до развлечений. Его занимало другое.

Он был мыслителем. Чуткий и восприимчивый поэт очень скоро понял это, пораженный громадной эрудицией нового друга, масштабностью и цельностью его личности. Чаадаев охотно делился своими познаниями с Пушкиным и другими лицеистами, часто сопровождавшими их на прогулках по тенистым аллеям царскосельского парка, шутливо называя юнцов «философами-перипатетиками». Проницательный «офицер гусарский» тоже, конечно, по достоинству оценил искренность восторженного юноши, его тяготение к знаниям, его озабоченность судьбой России, его огромный поэтический дар.

Дружеский союз поэта и мыслителя, продолжавшийся двадцать лет, оказался исключительно плодотворным для обоих. Энциклопедическая образованность и глубина мысли Чаадаева всемерно расширяли творческий горизонт Пушкина. Крупнейший знаток творчества Чаадаева Д.И. Шаховской даже утверждал, что «Пушкин — мировой поэт со специфической основой чаадаевской мысли» (123, с.210). В свою очередь, для Чаадаева Пушкин был выразителем — даже олицетворением — сложнейших процессов, происходивших в общественной психологии России, а его грациозные поэтические образы вносили гармоническое начало в абстрактные философские построения мыслителя. Выскажем даже предположение, что блестящий философский язык Чаадаева, завораживавший современников и в высшей степени положительно повлиявший на стилистику русской философии XIX и XX столетий, был в немалой степени обусловлен влиянием несравненного литературного таланта Пушкина. Прав был Г.В. Плеханов, отметивший, что первое «Философическое письмо» — истинно поэтическое произведение (96).

Таким образом, тесные дружеские и творческие связи Чаадаева и Пушкина переросли узкие рамки личных отношений двух неординарных людей и обрели общенациональную культурную значимость.

К началу 1820 г. на фоне все более радикализирующихся настроений передовой дворянской интеллигенции и деятельности первых тайных обществ наметился выход мыслителя из состояния меланхолии и «презрения к миру», в котором он пребывал, удрученный российской действительностью и окончательно разочаровавшийся в политических интенциях масонства. Крепли и развивались его антимонархические и антикрепостнические убеждения. Его внимание концентрируется

на деятельности ранних декабристских организаций. Именно в эту пору Чаадаев интенсивно общается с Н.И.Тургеневым, энергично поддержавшим в письме от 27 марта его антикрепостнические убеждения. «По существу это было полупредложением вступить в тайное общество» (99, с.327). Судя по всему, вскоре воспоследовало и прямое предложение со стороны видного декабриста, старого друга и сослуживца И.Д.Якушкина, которое Чаадаев принял.

Будучи цельным прямым человеком, Чаадаев, став членом «Союза Благоденствия», а затем и Северного общества, все более тяготился службой. Такое раздвоенное, двусмысленное существование изводило его, причиняло немалые нравственные страдания. Нужен был только внешний повод для того, чтобы покончить с этим ложным положением. И случай не замедлил представиться. В октябре 1820 г. произошло возмущение солдат гвардейского Семеновского полка, вызванное зверским отношением к ним недавно назначенного полковника Ф.С.Шварца. После «подавления беспорядков» командир корпуса генерал И.В.Васильчиков приказал своему адъютанту Чаадаеву сообщить об этом чрезвычайном происшествии царю, находившему в то время на конгрессе Священного Союза в Троппау, причем Васильчиков, а также генерал-губернатор Петербурга М.А.Милорадович обвиняли офицеров-семеновцев в потворстве возмутившимся солдатам. Иными словами, Чаадаеву было приказано ознакомить Александра I с такой версией событий, которая вполне устраивала военные власти столицы и рисовала в черном свете позицию добрых друзей и сослуживцев незадачливого адъютанта, среди которых был и его двоюродный брат И.Д.Щербатов. Чаадаев мог уклониться от выполнения этого деликатного поручения, тем более, что другие адъютанты генерала были готовы его выполнить, но не только не сделал этого, но, напротив, настоял на том, чтобы выбор пал именно на него. По-видимому, он рассчитывал не ограничиваться пересказом официальной версии, а высказать свое собственное мнение.

Можно утверждать, что Чаадаев намеренно поставил себя в труднейшее в нравственном отношении и чрезвычайно рискованное по возможным последствиям положение. Но, видимо, он знал, на что шел.

Их беседа с государем продолжалась более часа. Содержание этой беседы осталось неизвестным. Но по возвращении на

родину Чаадаев подал прошение об отставке, сильно озадачившее тогдашнее светское общество, наслышанное о скором производстве его в флигель-адъютанты.

«Дело в том, — объяснял он свое решение любимой тетушке Анне Михайловне Щербатовой, — что я действительно должен был получить флигель-адъютанта по возвращении Императора, по крайней мере по словам Васильчикова. Я нашел более забавным презреть эту милость, чем получить ее. Меня забавляло выказывать свое презрение к людям, которые всех презирают. Как видите, все это очень просто... Я предпочитаю позабавиться лицемерием досады высокомерной глупости» (24, т.2, с.14-15). В этом же письме, набрасывая планы на будущее, он выражает желание эмигрировать и обосноваться в Швейцарии: «...Моей страной будет Швейцария... Мне невозможно оставаться в России по многим основаниям» (24, т.2, с.15).

Глухие намеки в конце письма свидетельствуют о том, что Чаадаев, зная о процветавшей в России практике перлюстрирования, сообщил Анне Михайловне далеко не все. Очевидно, ему не удалось добиться той цели, которую он перед собой ставил, отправляясь в Троппау. По крайней мере, об этом эпизоде своей жизни он всегда вспоминал крайне неохотно.

Александр I и по результатам личной встречи и по докладам подчиненных составил себе весьма невыгодное для Чаадаева представление о нем. Незадачливому адъютанту была дана отставка, но без пожалования чина полковника, что означало опалу.

В июле 1823 г. отставной ротмистр Чаадаев отплыл из Петербурга в Англию. До Кронштадта провожали его М.М.Муравьев-Апостол и Н.Н.Раевский, видные декабристы. Из этого последнего факта автор книги о Чаадаеве делает вывод о направлении своего героя Северным обществом в Европу для установления контактов с тамошними революционными организациями. Поскольку этот вывод никак не обосновывается, его следует считать поспешным (82, с.20).

Во время пребывания в Западной Европе Чаадаев посетил, кроме Англии, также Францию, Швейцарию, Италию, Германию, знакомился с социально-политическим устройством этих стран, с традициями и обычаями населявших эти страны народов, изучал историю, философию, религию, искусство. Он установил связи в обществах ученых и среди демократически

настроенных политиков. Имеются свидетельства о его дружеских контактах с братьями Гумбольдтами, с Кювье, Ламенне, Кюстином, Шатобрианом. Большое значение для духовного развития Чаадаева имело его знакомство с Шеллингом, продолженное последующей перепиской.

Разумеется, находясь за границей, Чаадаев встречался и с русскими. Их этих встреч следует выделить контакты со старым другом Н.И.Тургеневым, одним из руководителей Северного общества, ставшим после событий 14 декабря 1825 г. политическим эмигрантом. Он будет заочно приговорен царским судом к смертной казни. В письме к Чаадаеву Тургенев исключительно высоко оценивает содержание их бесед в Карлсбаде. «Время, там с Вами проведенное, — подчеркивает он, — составляет эпоху в моей жизни. Я никогда его не забуду» (24, с.2, С.428). Это пишет один из самых образованных людей России, крупный ученый, автор книги «Опыт теории налогов» и других содержательных научных трудов.

Три года, проведенные в ведущих странах Западной Европы, заметно изменили мироощущение Чаадаева. Он был свидетелем спада революционной волны в Европе, усиления там позиций консервативных и клерикальных кругов, широкого распространения мистицизма. В эти годы усиливается его интерес к религиозной тематике, и значительную часть книг, закупленных им в Париже и Дрездене, составляет религиозная литература.

Полученные за границей известия о трагических декабрьских событиях на Сенатской площади Петербурга стали для русского путешественника тяжелым ударом и серьезно повлияли на его решение возвратиться на Родину. В 1826 г. Чаадаев возвратился в Россию, хотя имел все основания опасаться преследований со стороны третьего отделения. На границе, в Брест-Литовске, он был задержан. Его допросили, взяли подписку о непринадлежности к антиправительственным организациям и отпустили, установив за ним негласный надзор.

Приехав в Москву, Чаадаев оказывается в гнетущей атмосфере николаевского безвременья. Тревога и боль за судьбу России — именно об этом напряженно размышляет Чаадаев, заточивший себя в деревенском захолустье Подмосковья, — отливаются в жгучие строки философского трактата. Так появляются знаменитые «Философические письма».

Выйдя в начале 30-х гг. из добровольного затворничества,



мыслитель способствует распространению своего детища в списках, а в 1836 г. публикует свое первое из восьми «Философических писем» в журнале «Телескоп». Это произведение, по свидетельству Герцена, «потрясло всю мыслящую Россию». Царское правительство не замедлило с ответом, редактор журнала Надеждин был сослан в Усть-Сысольск, цензора — ректора Московского университета Болдырева отстранили от должности, у Белинского, выпустившего «письмо», произвели обыск. Чаадаева царь объявил умалишенным. Ему было запрещено что-либо публиковать. Опальный мыслитель, однако, не был сломлен и продолжал борьбу философским оружием.

История с публикацией в «Телескопе» была последним «громким» внешним событием неординарной жизни Чаадаева. Он полностью отдается научным занятиям, внимательно наблюдая за ходом социально-политической и культурной эволюции России и Европы. Вдохновленная оживленной полемикой западников и славянофилов, мысль Чаадаева продолжает развиваться и углубляться, осваивая новые мировоззренческие горизонты. Им были написаны: «Апология сумасшедшего», ряд других содержательных статей, афоризмы, «Прокламация», множество писем. Благотворное влияние личности и идей философа на московскую литературную и общественную жизнь было весьма заметным. Умер он в Москве в 1856 г.

## **2. Россия и человечество. Опыт построения религиозной философии истории**

### *Оценка отечественной историографии*

Итак, на рубеже 20—30-х гг. Чаадаев создает свое главное произведение — «Философические письма». Мировоззрение автора «Писем», потрясенного поражением декабристов, многие из которых были его товарищами и друзьями, а И.Д.Щербатов и Ф.П.Шаховской — близкими родственниками, пронизано тревогой и болью за судьбу Родины. Почему Россия в своем социально-политическом и культурном развитии отстала от западноевропейских соседей? Почему великая страна иссушается язвой крепостничества и самодержавия, парализующей любые попытки свободной и творческой деятельности? Почему «христианский народ в 40 миллионов душ пребывает в оковах» (24, т.1, с.347)? Почему трагической неудачей закончи-

лось выступление революционеров — лучших сынов России? Возможно ли решение загадки «русского сфинкса»: возможно ли вывести страну из тупика отсталости на широкие и светлые пути общеевропейского прогресса? Над решением этих сложнейших вопросов и бьется философский ум Чаадаева — ум «декабриста без декабря».

Прежде всего Чаадаев стремится осмыслить опыт неудачного восстания против царизма, обнаружить ту роковую ошибку, которая привела декабристов к поражению. Эту ошибку он видит в недостаточной философской глубине антифеодальной идеологии. Военное поражение революционеров рассматривается им прежде всего как поражение теоретическое. Ему кажется, что просветительская деистическо-материалистическая философия XVIII в., которой руководствовалась передовая русская молодежь, безнадежно устарела и полностью дискредитировала себя. Чаадаев находит несостоятельными и просветительские теории «естественного» прогресса общества, и заговорщические формы борьбы против социальной несправедливости. Ему представляется, что социально-политические установки и вытекавшие из них практические действия русских революционеров являлись в своей основе волюнтаристскими, не соответствовавшими направлению действия исторического закона. Именно поэтому восстание обернулось военным разгромом и отбросило освободительное движение на десятки лет назад.

Вновь и вновь он обращает внимание соотечественников на необходимость серьезной научной, теоретической подготовки общественных преобразований. Легкомысленное отношение декабристов к теории, приведшее к трагическим последствиям, вытекало, по мнению Чаадаева, из особенностей русского национального характера. «...Я теперь ни в чем не убежден так твердо, — пишет он своему другу, ссыльному декабристу Якушкину, — что народу нашему не хватает прежде всего — глубины... Мы никогда не размышляли, никогда не были движимы какой-либо идеей; и вот почему вся будущность страны в один прекрасный день была разыграна в кости несколькими молодыми людьми, между трубкой и стаканом вина» (24, т. 2, с. 106).

Проблема обновления России может быть решена лишь как философско-историческая проблема. Поэтому в новых условиях, сложившихся на рубеже 20—30-х гг., первоочередной за-

дачей прогрессивных людей России Чаадаев считает задачу овладения фундаментальными философско-историческими знаниями и применения их для решения назревших вопросов социального развития. Только таким путем можно достичь высокой степени развития национального самосознания, высокого уровня «сознания жизни», который даст возможность мыслящей России очнуться от гипнотического сна николаевского безвременья, проникнуться смыслом «разумной жизни» и взяться, наконец, за решение важнейших общественных проблем. Чаадаев понимает, что выполнение намеченного — задача исключительной трудности. И прежде всего потому, что самодержавно-крепостнический мир стремится согнуть, сломать непокорного человека, любыми способами навязать ему мертвящее официозное мировоззрение. В подобных условиях «разумная жизнь» может прерываться, ибо «жизнь разумная прерывается всякий раз, как исчезает сознание жизни» (12, т.1, с.151).

Именно с философией связывает Чаадаев свои надежды на успешное и динамичное развитие национального самосознания, ибо только философия, по его мнению, может помочь русским «выиграть время» и увидеть контуры грядущего. Горячее стремление «извлечь серьезное предчувствие ожидающих нас судеб» вырастает у него до значения общенациональной задачи, в решение которой он жаждет внести свой посильный вклад.

Известно, что для предвосхищения будущего необходимо хорошо знать прошедшее и настоящее. Но хорошо ли знают историю родной страны русские? Отнюдь нет, считает мыслитель. «Ни одно из великих событий нашего национального существования не было должным образом характеризовано, ни один из великих переломов нашей истории не был добросовестно оценен» (12, т.2 с.224). Даже русских летописцев открыли в конце XVIII в. не отечественные, а немецкие ученые, приглашенные в страну, и только талантливый Карамзин внес заметный вклад в изучение русской истории, рассказав «звучным слогом дела и подвиги наших государей». Чаадаев явно выделял Н.М.Карамзина с его многотомной «Историей государства Российского». В этом, разумеется, не было ничего удивительного. Знаменитый труд придворного историографа составил эпоху в развитии национальной исторической школы, стал мощным ускорителем социально-исторических исследований в России, получил заслуженное признание за рубежом.

Карамзин и Чаадаев были связаны узами искреннего дружеского расположения. Не забудем, что именно к посредничеству Николая Михайловича, имевшего возможность видаться с Александром I и членами царской семьи, обратился Чаадаев, стремясь смягчить суровое царское наказание, грозившее Пушкину за его вольнолюбивые стихи. Немедленное вмешательство Карамзина, как известно, спасло поэта от ссылки на север, милостиво замененной гораздо более «мягкой» ссылкой на юг. Чаадаев очень ценил высокие нравственные качества историка, нашедшие отражение и в его общественной и научной деятельности, восхищался его несравненным литературным дарованием. Тем не менее отношение Чаадаева к творчеству знаменитого историографа не было однозначным, и хотя «басманный философ» старался не афишировать свои критические соображения, само содержание его философско-исторических сочинений опровергало методологию «Истории» Карамзина. Это не ускользнуло от внимания современников. Так П.А.Вяземский, давая оценку первому «Философическому письму», отмечал, что «письмо Чаадаева — не что иное в сущности своей, как отрицание той России, которую с подлинника списал Карамзин» (44, с.221). То есть основанной на трех уваровских началах — самодержавии, православии и народности.

Что же касается деятельности других русских историков — современников, то Чаадаев характеризует их предельно уничижительно, не называя, впрочем, ни одного имени. По его словам, это самоуверенная компания плохих писателей, неумелых антикваров, неудавшихся поэтов, бездарных создателей «ретроспективных утопий». Ждать от них глубоких и оригинальных трудов по национальной истории по меньшей мере несерьезно. Таковы, заключал Чаадаев в «Апологии сумасшедшего», неутешительные итоги наших историографических изысканий.

Вывод, что и говорить, весьма пессимистический. Однако — и это весьма симптоматично — даже столь резкие, категорические и по существу весьма далекие от истины оценки не мешали Чаадаеву внимательно следить за текущей исторической литературой, серьезно размышлять над историческими сочинениями и извлекать из этих источников определенные уроки.

Несомненное влияние, в частности, оказали на Чаадаева историографические труды М.В.Ломоносова и прежде всего его

исследование «О размножении и сохранении российского народа», написанное в форме письма к И.И.Шувалову. В этом сочинении Ломоносов критически отозвался о негативных сторонах помещичье-крепостнического строя. Он бичевал самоуправство и многочисленные злоупотребления помещиков и церковников по отношению к крестьянам, указывал на невыносимые условия жизни крестьянского населения, приводившие к высокой смертности, резко выступал против насильственного супружества, принудительного обращения в монашество.

Эти мрачные стороны крепостничества, отмеченные Ломоносовым, возмущали и Чаадаева, что нашло отражение в «Философических письмах» и других его произведениях. Определенное сходство во взглядах Ломоносова и Чаадаева на Россию находил А.И.Тургенев. В январе 1837 г. он писал А.Я.Булгакову: «В этом письма Ломоносова многое сбылось в России, другое еще таится в будущем, но есть и чаадаевщина и кое-что пахнет ересью» (111, с.207). Интерес философа к творчеству великого русского ученого подтверждается и наличием в его библиотеке книги А.Ф.Вельтмана «Портфель служебной деятельности М.В.Ломоносова» [М., 1840] с дарственной надписью автора. С А.Ф.Вельтманом, писателем, ставшим в 1854 г. членом-корреспондентом Петербургской Академии наук, Чаадаев общался в 50-е гг. С именем Чаадаева связан эпизод, касающийся рукописного наследия Ломоносова, когда в 1840 г. М.П.Погодин обратился к Чаадаеву с кратким деловым письмом, в котором напоминал «басманному философу» о его обещании попросить Екатерину Николаевну Орлову о передаче ему, Погодину, «черновых бумаг Ломоносова, находящихся у г.Вельтмана» (24, т.2, с.476).

Автор примечаний к этому письму В.В.Сапов высказал предположение, что «Бумаги М.В.Ломоносова, по-видимому, хранились в «древлехранилище» М.П.Погодина..., одолжившего их А.Ф.Вельтману на время его работы над книгой (24, т.2, с.477). Если это предположение верно, что оно проливает дополнительный свет на отношении Чаадаева к рукописному наследию Ломоносова, ибо первый неоднократно посещал «древлехранилище» Погодина и знакомился с находившимися там литературными памятниками.

Отмеченные соображения позволяют, таким образом, сделать вывод о том, что высочайшая оценка Чаадаевым творческого гения Ломоносова, его «всеобъемлющего ума», как наци-

онального достоинства и гордости России, опиралась на основательное знакомство с трудами великого русского ученого, в том числе и с историческими (24, т.1, с.537).

Весьма своеобразно отношение Чаадаева к другому известному русскому историографу XVIII в. князю М.М.Щербатову, видному екатерининскому вельможе, своему родному деду. Дело в том, что при несомненном уважении к памяти М.М.Щербатова Чаадаев ни в своих сочинениях, ни в переписке ни разу не ссылается на его исторические труды, хотя они, вне всякого сомнения, были внуку хорошо известны и он вполне сознавал их научное значение. Не мог, например, Чаадаев не знать, что рецензенты знаменитого труда Карамзина «История государства Российского», который он, как мы видели, достаточно высоко оценивал, неоднократно подчеркивали следование Карамзина за «Историей» Щербатова и в «системе» и в источниках. Эта мысль отчетливо проводилась в выступлениях М.Т.Каченовского, Н.С.Арцыбашева и И.Лелевеля (81, с.61).

Чем же объяснить подобное отношение философа к научно-наследию знаменитого предка? Только ли моральными соображениями, не позволявшими вполне самостоятельному и оригинальному мыслителю публично подчеркивать свои родственные связи с известным государственным деятелем и маститым ученым? Думается, что не только. Существовали и другие причины. Чаадаев прекрасно знал, что наряду с известными историческими сочинениями Щербатова существовали и его потаенные произведения, предназначенные не для прижизненных публикаций, но обращенные к потомкам. К этим последним относился и памфлет «О повреждении нравов в России», содержащий мощный заряд консервативной критики порядков, царивших в екатерининской России. В ситуации, когда потаенные произведения Щербатова не могли быть опубликованы, ссылки только на его напечатанные сочинения не могли удовлетворить Чаадаева, поскольку создавали одностороннее, а потому и превратное представление о социальных идеях историка. Для опубликования и обсуждения истинного, целостного Щербатова еще не пришло время! Понимая это, Чаадаев, как нам представляется, принципиально воздерживался от упоминания (и анализа) сочинений своего деда.

Однако и не будучи обозначенными, щербатовские идеи играли-таки определенную роль в философско-исторических по-

строениях Чаадаева. В частности, влияние идей историографа вполне отчетливо просматривается в концепции исторического развития России после Петровских реформ, которую развивает Чаадаев в письме к Сиркуру от 15 июня 1846 г. Можно с огласиться с соображениями В.В.Сапова, высказанными в примечаниях к этому письму, что «схема исторического развития России после Петра I, которую он здесь разрабатывает, имеет много общего и с концепцией «повреждения нравов в России», которую в свое время выдвинул его дед, историк М.М.Щербатов, и с концепцией «развития революционных идей в России» А.И.Герцена (24, т.2, с.358). Можно также с уверенностью констатировать, что резкие оценки Чаадаевым «женского правления» в России в XVIII в. также несут на себе следы отчетливого влияния щербатовского памфлета.

Сказанное позволяет по достоинству оценить прозорливость московских издателей, опубликовавших в 1908 г. это сочинение в одном томе в «Философических письмах» и «Апологией сумасшедшего» Чаадаева. Впрочем, если говорить о «нестандартных» публикациях знаменитого памфлета, то, по-видимому, пальма первенства принадлежит здесь А.И.Герцену и Н.П.Огареву, опубликовавшим в 1858 г. в Вольной русской типографии в Лондоне «О повреждении нравов в России» в одной книге с другим замечательным памятником русской общественной мысли — «Путешествием из Петербурга в Москву» А.Н.Радищева.

В 40—50-е гг. Чаадаев внимательно присматривался к исследовательской деятельности Т.Н.Грановского, М.П.Погодина, С.П.Шевырева, Ф.И.Буслаева и некоторых других русских историков, однако его целостная философско-историческая концепция, сложившаяся еще в 30-е гг., несла на себе явные следы неудовлетворенности философа состоянием исторической науки в России. Впрочем, Чаадаев не был удовлетворен и тогдашним состоянием европейского общественнознания.

Неудовлетворенность Чаадаева нетрудно понять: историческая наука к тому времени не завершила еще своего описательного периода, не накопила еще достаточный эмпирический материал, необходимый для плодотворных теоретических обобщений. Поэтому философия (главным образом, немецкая), вынужденная восполнять недостаток фактического материала средствами спекулятивного мышления, выдвигала на первый план дедуктивный метод построения социальной теории. Этим

путем и последовал Чаадаев, создавая «Философические письма». В процессе работы над своим главным сочинением русский мыслитель обратился к научным результатам, полученным западноевропейской философией истории. Эти результаты его тоже не удовлетворили, заставив философа критически приглядеться к методологическим принципам ведущих школ и направлений европейской философии истории.

*Критический обзор просветительской философии истории. Обоснование необходимости разработки религиозной философии*

В поле его критической рефлексии попадает прежде всего философия западноевропейского Просвещения, которая воодушевляла многих передовых русских людей декабристской формации и, между прочим, его самого. Тем самым философ подводит черту под увлечениями своей молодости.

Несколько забегаая вперед, можно отметить, что именно в критике важнейших философских постулатов западноевропейского Просвещения оттачивал Чаадаев ту систему аргументации, которая пронизывает его собственную социально-философскую доктрину. Причем в некоторых существенных пунктах возражения Чаадаева вполне обоснованы, они наглядно свидетельствуют о глубине диалектических прозрений русского мыслителя.

Чаадаев свободно ориентировался в идеологии европейского Просвещения. Особенно хорошо знал он классическую литературу французского Просвещения. Важнейшие работы Монтескье, Вольтера, Дидро, Руссо, Мабли, Кондорсе, имевшиеся в его библиотеке, были им основательно проштудированы, о чем свидетельствуют сохранившиеся до наших дней многочисленные надписи и условные знаки, сделанные его рукой. Пристальное внимание проявил он и к творчеству выдающегося немецкого просветителя Гердера. Одним словом, его критическое отношение к просветительской философии истории сложилось в результате детального, скрупулезного изучения соответствующей литературы в контексте развития мировой философии и культуры.

Прежде всего Чаадаев обращает внимание на неисторический характер просветительской философии истории, ядром которой является тезис о неизменной, равной самой себе при-



роде человека. Он резонно отмечает, что «сопоставления веков и народов, которые нагромождает тщеславная ученость», сочинение бесконечных родословных «языков, народов и идей» не имеют смысла, ибо обесцениваются устаревшей методологией исследования, поскольку эта «слепая или упрямая философия всегда сумеет отделаться от них своим старым доводом о всеобщем однообразии человеческой природы и объяснить дивное сплетение времен своей любимой теорией о естественном развитии человеческого духа, не обнаруживающем будто бы никаких признаков вмешательства Божьего промысла и осуществляемом единственно собственной динамической силой его природы» (12, т.2, с.131).

Русскому философу совершенно непонятно, каким образом можно при помощи этого «старого довода» объяснить колоссальное многообразие форм общественной жизни, существовавших и существующих на земле. Для него «динамическая сила природы человека» — пустая абстракция, логический нонсенс. Он не верит в то, что «однообразной», универсальной природе человека, как ее описывают просветители, присущ «естественный прогресс и совершенствование», в результате чего якобы и происходит бесконечное развитие человеческого духа.

Между тем Чаадаев вовсе не сомневается в прогрессе человеческого разума, более того, он гордится успехами, достигнутыми человечеством в познании мира, и горячо их приветствует. Но эти успехи — и здесь русский мыслитель абсолютно прав — принципиально не могут быть объяснены при помощи неисторической, недиалектической, а потому и неадекватной концепции совершенствования природы человека. Именно поэтому философия, рассматривающая человека как «существо, поднимающееся все выше в силу своей выпренной природы», не может его удовлетворить (12, т.2, с.131).

Нужна новая, современная философия, важнейшим принципом которой должен стать принцип историзма, ибо «современное направление человеческого духа побуждает его облекать все виды познания в историческую форму» (12, т.2, с.129). Последовательное проведение принципа историзма явится мощным импульсом развития новой философии истории, которая, в противовес ныне существующей, сможет вскрыть логику движения человечества, «всеобщий закон, управляющий сменой эпох». «Разум века, — подчеркивает Чаадаев, — тре-

бует совершенно новой философии истории, — философии, которая так же мало походила бы на господствующую теперь, как точные изыскания современной астрономии непохожи на элементарные гномонические наблюдения Гиппарха и других древних астрономов» (12, т.2, с.130).

С созданием новой, подлинно научной, доказательной философии истории связывает Чаадаев свои надежды на обновление России. Именно философско-историческое исследование, по его мнению, выявит логику развития человечества, обозначит место и роль России в этом поступательном движении, и тем самым поможет заглянуть в ее ближайшее и отдаленное будущее. Новая философия раскроет, наконец, тайну социальных трансформаций родной страны. Вот почему так настойчиво стремится Чаадаев разработать «философию истории, способную пролить на всю беспредельную область человеческих воспоминаний свет, который должен быть для нас (то есть для русских — Л.Р.) как бы зарею грядущего дня» (12, т.2, с.129). Причем для России это будет первая философия истории, поскольку «мы еще никогда не рассматривали нашей истории с философской точки зрения» (12, т.2, с.224).

Чаадаева совершенно не удовлетворяет состояние современного ему общественнознания, и прежде всего потому, что история и философия выступают как дисциплины, почти не связанные друг с другом, что обедняет и историческое и философское знание. Между тем, необходимость изучения взаимосвязи исторического и логического, эмпирического и теоретического в историческом процессе, необходимость, которую уже начинают сознавать ведущие европейские историки (прежде всего ученые Франции) настоятельно требует именно философского осмысления истории.

Чаадаев убежден, что «уже невозможно рассматривать движение веков так, как это делает обиходная история» (12, т.2, с.126), занятая бессмысленным накоплением исторических фактов, поверхностным описанием исторических событий. Подобная «повествовательная» история, которая «умеет только рыться в древнем прахе народов» и «по необходимости неполна, так как она при всяких условиях может заключать в себе лишь то, что удерживается в памяти людей, а последняя удерживает не все происходящее» (12, т.2, с.129-130). Чаадаев понимает «полноту», завершенность исторического знания отнюдь не в виде некоторой априорно заданной суммы фактов.

Он вполне отдает себе отчет в том, что «никогда не будет достаточно фактов, чтобы доказать все» (12, т.2, с.130). Крохоборческое собирательство исторических фактов — это путь «поверхностной учености», претенциозной псевдозначительности, ибо «сколько бы ни накапливать их, они никогда не приведут к полной достоверности, которую может дать нам лишь способ их группировки, понимания и распределения» (12, т.2, с.130-131), то есть «рациональный способ изучения исторических данных» (12, т.2, с.130). Скрупулезное изучение исторического материала, разумеется, необходимо для общественнознания, но оно отнюдь не является самоцелью. Важнейшая задача, стоящая перед настоящим ученым, заключается в осмыслении и обобщении исторических фактов, с тем, чтобы открыть исторический закон. Сам по себе пестрый калейдоскоп исторических событий — это лишь обманчивая внешность истории, за которой скрывается ее сокровенная сущность. Поэтому достижение некоторой завершенности и полноты исторического знания сопряжено с открытием закона, открытием, осуществляемым, разумеется, на основе скрупулезного изучения значимого «множества» исторических фактов.

Пытливая мысль Чаадаева бьется над разрешением кардинальной проблемы общественнознания XIX века — проблемы исторической закономерности. История — подчеркивает Чаадаев — имеет свою собственную логику развития, поэтому-то она и не подчиняется «внешним» решениям, не учитывающим ее сущность, не поддается волюнтаристским наскокам. Эти рассуждения полемически заострены против заговорщических форм борьбы с социальной несправедливостью. Однако катастрофический характер русского исторического процесса, недостаточная зрелость общественных отношений, неорганизованность и слабость освободительной борьбы мешали Чаадаеву видеть реальные силы исторического прогресса в самом обществе». Последние робкие надежды на новый прогрессивный путь общественной эволюции страны окончательно рухнули после отката революционной волны на Западе, после поражения декабристов в России. Несбывшиеся надежды обернулись утешительными иллюзиями. Духовно надломленный, Чаадаев обращается к религиозным исканиям. «Что до нас, — пишет он своему другу, чудом уцелевшему видному декабристу М.Ф.Орлову, — то если земля нам неблагоприятна, то что мешает нам взять приступом небо?» (12, т.2, с.214).

В своей философии истории, обретшей концептуальную форму в «Философических письмах», Чаадаев вознамерился довести до сведения мыслящего общества якобы открытую им «истину нашего времени», которая вместе с тем является и «вечной истиной». Между тем содержание этой пышно именуемой истины достаточно тривиально. Ходом исторических событий руководит божественный разум, оказывающий прямое и непрерывное действие на дух человека таким образом, что последний остается «совершенно свободным» и может успешно развивать всю свою деятельность. По мнению мыслителя, «эта концепция возвышается до настоящей исторической философии, в которой разумное существо является подчиненным общему закону наравне со всеми остальными творениями» (12, т.2, с.128).

Таким образом, исторический закон по существу выводится за пределы человеческой истории, а ее единство понимается в религиозном смысле. «Ничто, — утверждает Чаадаев, — не расширяет нашу мысль и не очищает нашу душу в большей степени, нежели это созерцание божественной воли, властвующей в веках и ведущей человеческий род к его конечным целям» (12, т.2, с.128). Следование провиденциализму приводит Чаадаева к явно недооценке значения исторических фактов в философско-историческом исследовании. Он полагает, что «уже во времена Моисея и Геродота их (фактов — Л.Р.) было больше, чем нужно, чтобы все предчувствовать» (12, т.2, с.130), что конкретно-исторический материал почти весь исчерпан, народы рассказали почти все свои предания... «Что касается фактов в собственном смысле слова — они уже все извлечены... истории в наше время больше нечего делать, как размышлять» (12, т.2, с.132).

Разумеется, если исходить из предположения, что провидение ведет человечество по заранее намеченному пути, что божественное откровение и есть логика исторического движения, то в этом случае отношение к историческим фактам становится более или менее снисходительным, им надлежит лишь подтверждать божественную волю. Таким образом, изложение важнейших принципов философии истории переводится Чаадаевым в религиозную плоскость, в результате чего философия истории выступает уже в качестве историософии.

Для Чаадаева религиозная философия — единственное и последнее средство решения загадки «русского сфинкса», ко-

торию до сих пор никто не сумел разгадать. Поэтому проблема своеобразия России и русского пути приобретает у него историко-философское звучание. Он погружается в размышления о том, что помыслил творец о России и какой путь ей уготовил. Таким образом, «Историософия Чаадаева задана религиозным детерминизмом и христианоцентризмом, в котором христианство является провиденциальной силой истории» (68, с.166).

Вместе с тем особенность мышления Чаадаева проявляется в том, что традиционную для Европы историко-философскую схему, восходящую еще к Блаженному Августину, он стремится наполнить вполне современным содержанием, почерпнутым в Просвещении и немецкой классической философии. В результате его собственная философия истории предстает в виде противоречивого единства религиозного провиденциализма и историзма, впитавшего в себя в свою очередь, идеи Просвещения и диалектические озарения немецкого идеализма. Как справедливо замечает Р.Макнелли, «подход Чаадаева к христианству был подходом историка и социолога религии... Его интересовали исключительно результаты влияния определенных религиозных институтов на развитие общества и культуры. В основе подхода лежало убеждение, что культура и общественное поведение любой данной группы людей определяется целями и задачами, поставленными господствующим в данном кругу религиозным сообществом» (88, с.139).

Исходные методологические установки, реализующиеся в ткани исторических изысканий, отливаются в строгие формулировки философско-исторического трактата. Если Россия представляет собой особый мир, отличный от цивилизации Запада, вполне по-просветительски рассуждает Чаадаев, то причину этого отличия следует искать в религиозных верованиях. Следуя этой логике, он находит, что «наша своеобразная цивилизация» конституируется восточным христианством, православием, в то время как западноевропейская обязана своими великими достижениями главным образом католицизму. (Могучего влияния протестантизма Чаадаев демонстративно не замечает). Следовательно, для понимания специфики того или иного общества прежде всего необходим скрупулезный анализ сущности господствующей религии.

Не нужно быть провидцем, чтобы догадаться о ходе дальнейших рассуждений русского философа. В самом деле, если выяснено, что Россия серьезно отстает от Запада (а Чаадаев это

вполне выяснил), то преимущество католицизма над православием совершенно очевидно, оно не требует специальных исследований и соответствующих доказательств, оно просто декларируется самим фактом социально-культурной отсталости России. Содержание «Философических писем» (в том числе первого, столь сильно возмутившего русское «общество») вполне подтверждает приведенные соображения. Сочинение Чаадаева — восторженный панегирик католицизму, но не реально существующему и существовавшему в ряде стран Европы, а идеализированному, даже романтизированному. «Начало католичества, — утверждает Чаадаев, — есть начало деятельное, начало социальное, прежде всего. Одно оно восприняло Царство Божие не только как идею, но еще и как факт, ибо одно оно владело теми священными традициями, тем учением избранных, которые во все времена поддерживали существование мира» (24, т.2, с.100).

Идеализированный католицизм становится для Чаадаева установкой восприятия и толкования исторических фактов, причем во имя этого фантома реальные события истории истолковываются искаженно и извращенно. Философ-гуманист, не раз возвышавший свой голос в защиту попираемых где бы то ни было и когда бы то ни было прав, чести и достоинства человеческой личности, вдруг, как только речь заходит о деятельности католической церкви, словно по подсказке начинает говорить совсем иное. Нетерпимость и фанатизм служителей католической церкви, жестокое преследование инакомыслящих, выливающееся в кровавые религиозные войны; костры инквизиции, ставшая притчей во языцех моральная распущенность монахов — все эти родимые пятна католицизма как будто совсем не волнуют философа. Убежденный в решающей роли католицизма в неуклонном духовном совершенствовании человеческой природы, всецело сосредоточенный на этой идее, он смотрит сквозь пальцы на те средства, с помощью которых осуществляется эта благая цель, а свободолюбивую и мужественную позицию Просвещения, разоблачающую совсем не христианские деяния церковников, демонстративно третирует: «Пускай поверхностная философия сколько угодно шумит по поводу религиозных войн, костров, зажженных нетерпимостью; что касается нас, мы можем только завидовать судьбе народов, которые в этом столкновении убеждений, в этих кровавых схватках в защиту истины создали себе мир понятий,

какого мы не можем себе даже и представить» (24, т.1. с.335). В этой связи любопытно сопоставить с точкой зрения Чаадаева соображения на этот счет, высказанные его современником В.С.Печериным, еще одной жертвой николаевского режима. Бывший московский профессор-филолог, вынужденный покинуть «сумрачную Россию» и перебраться на казавшийся «благословенным» Запад, очень скоро в поисках утраченной духовной опоры становится католическим монахом, оставаясь им до конца своих дней. Поэтому его оценка деятельности католической церкви, данная как бы «изнутри», весьма интересна и существенна. Она прямо противоположна суждениям Чаадаева. Русский профессор, ставший монахом ордена редemptористов, к концу жизни совершенно разочаровался в ценностях римской вселенской церкви и осознал весь ужас своего положения, положение человека, заживо погребенного в католической могиле. Попыткой оправдания Печерина перед молодым поколением вступившей в эпоху реформ России являются его знаменитые «Замогильные записки», в которых он дает свою окончательную оценку католической церкви: «Католическая церковь есть отличная школа ненависти» (94, с.347).

Возьмемся, однако, к размышлениям Чаадаева. На фоне благодатного социального влияния католицизма (сильно преувеличенного, как мы видели, русским философом) совершенно непривлекательно и даже неприглядно выглядела деятельность православной церкви в России. Верная наследница религиозных заветов Византии, она осталась послушной служанкой государственной власти и во всем поддакивала ей, вместо того, чтобы стать средоточием могучего и благотворного духовного влияния. Ставшая придатком государственной власти, православная церковь не имела (да и не искала) ни малейшей возможности умерить амбиции московских самодержцев и ограничить их деспотические устремления. Честная и мужественная позиция митрополита Филиппа, выступившего против опричнины и погубленного Иваном IV, — это исключение, подтверждающее общее правило. Когда в царствование Годунова и Шуйского русское крестьянство попало в тяжелейшую крепостническую зависимость, православная церковь не только «не возвысила материнского голоса против этого отвратительного насилия одной части народа над другой», но, напротив, освящала и поддерживала это насилие (24, т.1, с.347). В

то же время «уничтожением крепостничества в Европе мы обязаны христианству. Более того, известно, что первые случаи освобождения были религиозными актами и совершались перед алтарем... Наконец известно, что духовенство показало везде пример освобождения собственных крепостных, и что римские первосвященники первые способствовали уничтожению рабства в области, подчиненной их духовному управлению» (24, т.1, с.347).

Так рассуждает Чаадаев. Не все равноценно в этих рассуждениях, но главная причина чаадаевского увлечения католицизмом просматривается здесь совершенно отчетливо: анализ, осуществленный автором «Философических писем», обнажил подчиненное, зависимое положение русской православной церкви по отношению к государственной власти. Этот вывод сближает Чаадаева с его современниками — уже упоминавшемся В.С.Печериным и декабристом М.С.Луниным, обратившимся на каторге в католическую веру (129, с.334). Зависимое положение церкви в системе институтов государственной власти в России волновало и лидера славянофилов А.С.Хомякова, потратившего, например, немало усилий на то, чтобы убедить колебавшегося в своей вере англиканского священника У.Пальмера перейти в веру православную. Пальмер, однако, не преодолел недоверия как к греческой, так и русской православной церквям, и предпочел православия католичество (118, т.2).

Разумеется, Чаадаев очень ошибался, заявляя, что уничтожением крепостничества Европа обязана христианству. В действительности католическая церковь вполне терпимо относилась к этому социальному институту, а спорадические антикрепостнические выступления отдельных священнослужителей общей картины никак не меняли.

Вместе с тем предположение Чаадаева о более высокой социальной активности католицизма в истории в сравнении с православием должно быть отмечено. Оно находит подтверждение в ряде социологических исследований, осуществленных в конце XX в.

Но главное, что привлекало Чаадаева в западноевропейском христианстве — это хорошая разработанность философии истории. Католическая доктрина, ориентированная на выявление высшего смысла истории, была оснащена провиденциальным планом истории, учением о действии Промысла Божьего



в историческом процессе. Основы теологической философии истории, заложенные Августином Аврелием, успешно развивались и совершенствовались Ж.Б.Боссюэ, а во времена Чаадаева — представителями французской теократической школы — Ж.-де Местром, П.-С.Балланшем, Л.Бональдом. Чаадаев ошибался, полагая, что русской православной философии истории не существовало, и поэтому связывал все свои надежды с философией истории, развивавшейся в пределах католической традиции. В действительности же дело обстоит совсем иначе. Основы русской православной философии истории были заложены еще в XI в. в трудах киевского митрополита Илариона, выдающегося сподвижника Ярослава Мудрого, а затем на протяжении многих столетий развивались религиозными мыслителями Киевской и Московской Руси (63).

Другое дело, что вызванная катастрофическим, прерывистым характером русского исторического процесса дискретность отечественных идейных традиций серьезно затрудняла углубленную разработку проблем философии истории, с чем столкнулась русская общественная мысль в XIX в. Если многие современники Чаадаева «открыли» для себя отечественную историю только лишь после опубликования знаменитого труда Карамзина, то совсем не удивительно, что наличие богатых духовных традиций отечественной мысли оставалось для них непроницаемой тайной. Эта тайна стала приоткрываться только в результате кропотливой исследовательской работы отечественных историков, филологов, искусствоведов, философов XIX—XX вв.

Поэтому Чаадаева нельзя винить в игнорировании русской православной философско-исторической традиции; она ему просто не была известна. Не обнаружив соответствующих идей в отечественном и греческом православии, он вынужден был опереться на западноевропейские философско-исторические представления, развивавшиеся в лоне католицизма. Здесь проходит водораздел между философией истории Чаадаева и его знаменитого оппонента — лидера славянофилов А.С.Хомякова. Как указывал Н.А.Бердяев, полагавший, что православной философии истории не существовало, «Католический уклон Чаадаева помог ему утверждать религиозную философию истории. Исключительная же православность Хомякова затрудняла создание религиозной философии истории. В православии не было того активного отношения к истории, которое

было в католичестве». «Поэтому, — делал весьма обязывающий вывод Бердяев, — или совсем не может быть православной философии истории или может быть апокалиптическая философия истории, с резкой постановкой проблемы эсхатологической. Католическая же философия истории существует и вне апокалиптических перспектив» (30, с.153).

Как следует из приведенного фрагмента сочинения Бердяева «Хомяков» (1912), провозвестник экзистенциализма, так же, как и Чаадаев, не был в начале XX в. знаком с философско-исторической традицией русского православия, идущей от крупнейшего мыслителя отечественного средневековья Илариона. Поэтому отношение Бердяева к православной философии истории выглядит сегодня явно устаревшим. Тем более, что в иларионовском «Слове о законе и благодати» разворачивается впечатляющая перспектива прогрессирующей эволюции юного русского государства в контексте тогдашнего мирового развития, причем апокалиптические христианские мотивы явно смягчены языческим влиянием.

Энергичная, заостренная постановка Чаадаевым эсхатологической проблемы явилась для него удобной формой обсуждения проблемы смысла и значения исторического процесса. Неудивительно, что эта идея была подхвачена русской религиозно-философской мыслью и с энтузиазмом развивалась Бухаревым, Вл.Соловьевым, Достоевским, К.Леонтьевым, Н.Федоровым, С.Булгаковым. В то же время философия истории современников Чаадаева, его друзей-врагов славянофилов, вяло ставивших эсхатологическую проблему и не обладавших пророческим, профетическим даром, не имела значительных эвристических возможностей. Хомяков, к примеру, оказался плохим пророком. Дальнейшая судьба России сложилась совсем не так, как он рассчитывал: не завидной, не лучезарной, а тяжелой и трагической. Что касается Чаадаева, то дальнейшую судьбу России он связывал не с политическими коллизиями и тем более не с революциями, а с активизацией социально-культурной деятельности, освящаемой православной церковью. «Чаадаев более «реформатор православия», чем «католический революционер»» (68, с.165).

Общественный идеал понимался Чаадаевым как «социальная система или церковь» и отождествлялся им с «Царством Божьим на Земле». Полагая, что Царство Божие в основном осуществлено в ведущих странах Западной Европы, он пред-

лагал России иметь в виду достижения христианской цивилизации на Западе и ориентироваться на них. Но при этом философ вовсе не был сторонником «прямолинейной вестернизации» России (100, с.116). Он полагал, что Россия — это особый тип цивилизации, отличный от любого другого типа, поэтому «переиначить» себя на западный манер страна не может, как не может она ничего прямо заимствовать у благополучного Запада или механически повторять важнейшие этапы развития европейской цивилизации.

Чему действительно необходимо научиться у Запада, так это умению логически мыслить, могучему методу познания, понимания и преобразования социальной действительности, тому самому «силлогизму Запада», который, как подчеркивал Чаадаев в первом «Философическом письме», оставался до сих пор неизвестным России. Сближение России с Европой виделось ему совсем не в обращении родной страны в католичество; он надеялся «пробудить те общехристианские начала, которые являются душою социального тела любого из европейских народов» (68, с.165). Философ полагал, что путь социального обновления России — тернистый путь, требующий от народа мужества, терпения и, главное, открытости и восприимчивости ко всем позитивным социально-культурным веяниям, откуда бы они ни исходили. Органическое усвоение лучшего мирового, а не только европейского опыта и гармоническое развитие на этой основе собственных цивилизационных начал — вот тот социальный идеал, который одушевлял Чаадаева. Но при всех бесчисленных возможностях изменений, открывающихся перед страной в процессе такого развития, — душою, средоточием, инвариантом национальных цивилизационных начал неизменно оставалось для него христианство. Если этот социальный идеал станет мотивом преобразовательной деятельности, утверждал Чаадаев, то стремление к его реализации потребует от инициаторов социальных преобразований глубоких теоретических прозрений и величайшей исторической ответственности перед Родиной, народом, перед человечеством.

Недостаточная разработанность религиозной метафизики и теологии истории компенсируется у Чаадаева интуитивно-религиозным историзмом (68, с.160). Если выразиться еще точнее, идея развития пронизывает его философию истории. Согласно Чаадаеву, динамика исторического движения определяется богочеловеческим процессом. Размышляя о таинстве

евхаристии, философ утверждает: «Именно в этом лучше всего постигается источник христианской истины: здесь всего убедительнее обнаруживается необходимость стараться всеми доступными средствами делать действительным присутствие среди нас Богочеловека, вызывать беспрестанно его телесный образ, чтобы иметь его постоянно перед глазами, во всем его величии, как образец и вечное поучение нового человечества» (24, т.1, с.439). Эта идея Чаадаева предвосхищает последующий этап развития русской религиозной философии, связанный прежде всего с именем Вл.Соловьева. В то же время отсутствие этой идеи у Хомякова лишает его философско-историческую концепцию необходимого динамизма и является, по мнению Бердяева, ее коренным недостатком (30, с.185).

### **3. Философия как система и метод познания и преобразования действительности**

Разрабатывая религиозную философию истории, Чаадаев вполне отдавал себе отчет в том, что эта дисциплина является составной частью религиозной философии и, значит, философия представляет собой ее теоретико-методологическое основание. Поэтому степень обоснованности, доказательности, практической применимости философско-исторической теории в решающей мере зависит от уровня развития философского знания. «Размышления наши о религии — подчеркивал Чаадаев в «Философических письмах» — перешли в философское рассуждение, а оно вернуло нас снова к религиозной идее. Теперь станем опять на философскую точку зрения: мы ее не исчерпали. Рассматривая религиозный вопрос в свете чистого умозрения, мы религией лишь завершаем вопрос философский. К тому же, как бы ни была сильна вера, разум должен уметь опираться на силы, заключенные в нем самом» (24, т.1, с.355).

Русская цивилизация, по мнению Чаадаева, в высшей степени нуждается в философском осмыслении. Остро осознавая свою гражданскую ответственность перед Родиной, он задумывает и осуществляет предприятие, к которому считает себя подготовленным лучше, чем кто-либо иной из соотечественников — создает философскую систему, средоточием которой являются исторические судьбы родной страны.

Эта система нашла свое концептуальное выражение в «Философических письмах», завершив которые, Чаадаев имел пра-

во заявить в письме А.С.Пушкину: «Я окончил, мой друг, все, что имел сделать, сказал все, что имел сказать» (24, т.2, с.67). Как и все выдающиеся мыслители своей эпохи, Чаадаев стремился создать целостную, завершенную, логически непротиворечивую систему взглядов на окружающий мир и был уверен в том, что ему удалось осуществить задуманное. Поэтому в письме Шеллингу, исключительно высоко оценивая философию великого немца, он в то же время уверенно называет собственную философско-историческую доктрину «своей системой», впоследствии неоднократно подтверждая это определение.

На первый взгляд контрастирует с авторской позицией замечание А.С.Пушкина, одним из первых познакомившегося с «Философическими письмами» в рукописи. Поэт обратил внимание своего друга «на отсутствие плана и системы во всем сочинении», оговорившись при этом, что норма эпистолярного жанра «дает право на такую небрежность и непринужденность» (24, т.2, с.448). В замечании Пушкина есть резон, поскольку, как это следует из контекста, он имел в виду прежде всего композицию знаменитого сочинения, его структуру, а с этой точки зрения автору «Философических писем» действительно можно предъявить немалые претензии.

Однако критическое замечание поэта по существу не затрагивало глубинных, философских измерений рассматриваемого произведения. Там же, где Пушкин оценивал достоинства и недостатки именно философско-исторической концепции Чаадаева, он бесспорно признавал оригинальность идей последнего: «Ваше понимание истории для меня совершенно ново» (24, т.2, с.448). Тем самым Пушкин вплотную подходил к пониманию сложности, смысловой неоднозначности анализируемого произведения. И действительно, оно — не обычная научная монография. «Философические письма» наделены двойной композицией, двойным движением, внешним и внутренним. С внешней стороны изложение материала никак нельзя назвать логически стройным и последовательным, что и вызвало нарекания Пушкина.

В самом общем виде структура работы такова. В 1, 6, 7 письмах преимущественное внимание уделяется рассмотрению проблем отечественной и мировой истории, во 2-ом письме доказывается необходимость философско-методологического обоснования исследования исторического процесса, 3, 4, 5 пись-

ма посвящены скрупулезному анализу важнейших философских проблем, и, наконец, в 8-ом, заключительном, письме автор обозначает контуры своего собственного, религиозного видения новой философской дисциплины — философии истории, с развитием которой он связывает свои самые сокровенные надежды.

Таким образом, полностью согласиться с Пушкиным в том, что «Письма» не имеют ни плана, ни системы, — нельзя. Другое дело, что намеченный автором в общих чертах план изложения реализуется с большими издержками. Чаадаев охотнее следует избирательной, непринужденной логике диалога, нежели требованиям последовательности, скрупулезности, основательности в изложении той или иной проблемы. Поэтому сочинение меньше всего представляет собою философско-исторический компендиум; скорее всего это блестящий набросок нового философского мировоззрения (50).

Углубление в философскую проблематику знаменитого произведения позволяет осуществить переход от его внешней, достаточно аморфной структуры — к прочной внутренней структуре философской системы. Именно таким путем проясняется сокровенный смысл философского произведения (53), (72), (105).

Система Чаадаева сложилась под влиянием учений, составивших эпоху в философском развитии человечества, и впитала в себя важнейшие «системосозидающие» идеи, причем наиболее отчетливо просматривается влияние европейской философии Нового времени.

В самом общем виде его система может быть реконструирована и представлена следующим образом. Поскольку философия выступает в качестве мировоззрения, постольку она необходимо подразделяется на учение о сущем и учение о должном, или на теоретическую и практическую философию. В свою очередь, теоретическая философия подразделяется на теорию познания (гносеологию) и теорию бытия (онтологию), а практическая философия — на этику, философию религии, философию истории, философию права. Далее, теория познания включает в себя логику и методологию, онтология — натурфилософию и философию духа.

Особое внимание уделяет Чаадаев практической философии. Здесь его надежды связаны прежде всего с философией истории, выступающей в двух ипостасях: в качестве теории мирового исторического процесса и в качестве концепции истори-

ского развития России. Значимость практической философии заключается, по мнению Чаадаева, в том, что выработанные ею идеи позволяют, во-первых, объективно оценить характер и уровень развития общества и личности в каждый данный момент эволюции той или иной страны или культурно-исторического региона, и, во-вторых, позволяют заглянуть в будущее, способствуют преобразованию и обновлению общества на основе гуманистических и христианских идеалов.

Но практическая философия бессильна без теоретической философии, оснащающей ее могучим методом познания, понимания и преобразования действительности. Живительный ток от теоретической философии — к практической обогащает последнюю высшим смыслом бытия и познания и дает ей правильное направление движения.

Заметное место в философской концепции Чаадаева занимают также психология и эстетика. В систематическом отношении они находятся как бы в промежутке между теоретической и практической философией.

Так выглядит система философских наук в понимании Чаадаева. Легко увидеть, что, строя собственную философскую систему, русский мыслитель следует европейским традициям, и в первую очередь традициям немецкой классической философии. Оригинальность же его концепции придает акцентирование некоторых ведущих звеньев этой системы, а также наличие важнейшего системного принципа, соединяющего ее элементы и упорядочивающего всю концепцию в целом. К числу таких наиболее «проработанных» и ярких звеньев относятся логика и методология, философия религии, философия истории, этика, специфически окрашивающие философскую доктрину в целом. Автор «Писем» специально оговаривал необходимость выделения в структуре философии и специально рассмотрения тех ее разделов, которые не получили надлежащего развития в мировой философской науке: «Мы не собираемся здесь исследовать философию во всем ее объеме; задача наша скромнее: раскрыть не то, что содержится в философии, а скорее то, чего в ней нет» (24, т.1, с.356). По мнению Чаадаева, философская мысль XVIII—XIX вв. практически устранилась от изучения проблемы взаимосвязи науки и религии, имеющей решающее значение для мировоззренческого оснащения современного человека.

Важнейшим системным принципом философии Чаадаева

является принцип единства. Удачную характеристику этого принципа дал З.А.Каменский: «Определяющим в мировоззрении Чаадаева с конца 20-х гг. является мысль о том, что человечество нездорово и что его болезнь происходит от нарушения того органического единства рода человеческого, наций и индивидов, которое присуще им “по природе” и к которому человечество должно вернуться. Эта мысль находила свое обоснование в тотальной идее единства, пронизывающей все части его философско-исторической системы. В концепции русского исторического процесса она выступала как необходимость единения России с другими народами; в философии истории как идея единства человеческого рода, идея всеобщей (единой для всех наций и людей) необходимой исторической закономерности; в этике — как антииндивидуалистическая идея нравственно совершенной личности, составляющей органический элемент нации, а через нее и рода человеческого; в социальной утопии — как идея общества, основанного на этих принципах философии и этики; в философии — как онтологический принцип единства мира, единства духовного и физического миров, их единой и необходимой обусловленности, как гносеологическая идея тождества субъекта и объекта, обуславливающего принципиальную возможность и практическую целесообразность познания мира» (72, с.469).

Чаадаев убежден в том, что «имеется абсолютное единство во всей совокупности существ» (24, т.1, с.377). Более того, он утверждает, что «в этом-то и заключается *символ веры* (кредо) всякой здоровой философии» (24, т.1, с.377) — от Платона до Шеллинга.

В осмыслении проблемы единства русский философ следует античной традиции и прежде всего Платону и неоплатоникам. Он рассматривает единое в качестве начала всякого множества, всякого бытия и сознания, хорошо понимая, что концепция единого формируется в процессе онтологического толкования платоновского «Парменида». Однако, будучи религиозным мыслителем, Чаадаев воспринимает античные идеи преломленными призмой христианской ортодоксии. Показателен в этом отношении его интерес к стоической философии. Чаадаев считает, что проблема единого находилась в центре внимания проницательных философов Древней Стои, толковавших «о подражании природе, о повиновении ей, о согласованности с ней». Они воспринимали мир как единое целое, нахо-



дьясь «гораздо ближе нас к началу всех вещей и не разбив еще, подобно нам, мира на части» (24, т.1, с.359). Пристальное внимание к проблеме единого сохранилось и у римских стоиков. Характерно, что сочувственно цитируя «Письма к Луциллию» Сенеки, где последний утверждает: «Все окружающее нас едино, оно и есть Бог, мы же — и его сочувственники и члены его тела», Чаадаев задается вопросом: «Это о платонизме или о христианстве?» (24, с.623).

С воодушевлением пишет Чаадаев о нравственном учении Эпикура, в котором нашли достойное воплощение идеи солидарности, взаимопомощи, единения. «Не будучи столь высокомерным, ни столь суровым, ни столь невыполнимым, как учение стоиков, ни столь неопределенным, ни столь туманным, ни столь бессильным, как учение платоников, оно было исполнено любви, благоволения, человечности; можно сказать, что оно содержало в себе нечто сродни нравственности христианской» (24, т.1, с.427). Последнее обстоятельство особенно привлекает русского мыслителя. Он не устает подчеркивать, что в философию Эпикура «существенной частью входило нечто совершенно чуждое практической мысли древних — элемент единения, связи, благорасположения между людьми» (24, т.1, с.427).

Наивысшее выражение идея единства получает в христианстве, где она сливается с понятием Бога.

Природа, общество, человек составляют единый мир. Но этот мир пронизывают два противоположных начала — материальное и духовное. Духовное начало является определяющим. Чаадаев подходит к основному вопросу философии с объективно-идеалистических позиций. Материальное бытие, с его точки зрения, лишено внутренних импульсов движения. Оно привносится извне, со стороны бытия духовного. «В чистой идее движения, — подчеркивает Чаадаев, — вещественность решительно не при чем» (24, т.1, с.373). «...Есть вселенский Дух, парящий над миром, тот Welt geist, о котором говорил мне Шеллинг... для мысли не существует пространства» (12, т.2, с.196).

Для понимания особенностей философского самоопределения Чаадаева любопытно остановиться на его представлениях о сущности идеализма. Характеризуя философскую позицию Шеллинга, Чаадаев без колебаний относит великого немца к числу идеалистов. «Идеалист объясняет природу на языке спи-

ритуализма, вот и все; но отсюда не следует, что он видит повсюду дух и идею. За каждым явлением природы он видит акт духа, но этот акт духа, по его мысли, всегда остается отличным от явления... между природой и вашим разумом существует тождество. Вот исходный пункт этой системы. Но, очевидно, здесь речь идет не о самой природе, но о силе определяющей движение материи, совокупностью которых только и является природа; но пребывает эта сила в недрах самой природы, или вне ее, этого идеалист не знает; более того, у него нет никакого основания предполагать, что она пребывает скорее в природе, чем где-либо вне ее» (24, т.1, с.482-483). По существу, считает Чаадаев, система тождества Шеллинга была вдохновлена именно идеей единства, разрабатывавшейся в истории философии, начиная с античности. «Шеллинг много раз воскрешал моего друга Платона», — в образной форме подчеркивает эту мысль русский философ.

Благодаря определяющей роли духовного начала, имеются «некоторые элементы тождества между тем и другим порядком: материальным и духовным» (24, т.1, с.377). Чаадаев, как видим, очень осторожен в объяснении характера взаимодействия материального и духовного начал, ограничиваясь констатацией «некоторых элементов» тождества. И это не случайно. Материальное и духовное для него — самостоятельные субстанции: «...если я постигаю всю осязаемую материю как единое целое, то я должен одинаково воспринимать и всю совокупность сознаний, как единое и единственное сознание» (24, т.1, с.381). Поэтому ни серьезная философия, ни основательная психология не должны их смешивать. В противном случае научные результаты будут плачевными, что и подтверждает, по мнению Чаадаева, упрощенная механистически-детерминистская методология, применяемая «школьной психологией», опирающейся на принципы шотландской школы. «Вместо того, чтобы возвыситься до подлинного единства вещей, она только смешивает то, что должно оставаться навеки отдельным, вместо закона она и находит хаос» (24, т.1, с.377).

Это очень важное положение. Оно ярко высвечивает диалектику чаадаевской мысли. Дело в том, что «подлинное», настоящее единство вещей — внутренне противоречиво. Это единство противоположностей материи и сознания, «абсолютного бытия» и «абсолютной идеи». Поэтому при теоретическом воспроизведении этого единства «двух природ», подчеркивает

Чаадаев, ссылаясь на историософию левогегельянца А.Цешковского, необходимо, чтобы абсолютная идея не смешивалась с абсолютным бытием, а сливалась с ним, «однако не извращая себя» (24, т.1, с.503).

Приведенные соображения Цешковского привлекли внимание Чаадаева в значительной мере потому, что польский философ фактически воспроизводил неоплатоническую теорию «единства без смешения», приспособленную Августином к христианскому психосоматическому дуализму (86, с.315-316). Но с еще большим энтузиазмом воспринял русский философ размышления Цешковского о практической действительности философии, об «окончательном согласовании Идеи с Действительностью»: «Философии теперь больше ничего не остается, как растворить настежь двери алтаря, как изложить доступным языком свои эзотерические учения. Вся ее деятельность отныне должна быть направлена на объяснение хаоса человеческого общества, на то, чтобы заставить истину спуститься из области идеи в область действительности» (24, т.1, с.504).

Но для достижения этой прекрасной цели необходимо, чтобы единство двух природ, природы божественной и природы человеческой, достигалось активной деятельностью человека, руководимой божественным разумом (24, т.1, с.503).

Принципом единства руководствуется Чаадаев и в области социально-политических отношений. Этот принцип, например, является определяющим при анализе российской государственности. Чаадаев — убежденный сторонник государственно-территориального единства России. Свою принципиальную позицию по этому вопросу он ясно и недвусмысленно выразил в неопубликованной статье «Несколько слов о польском вопросе», написанной по «горячим следам» польского восстания 1830—1831 гг. Осудив восстание как «безумное предприятие», инспирированное кучкой авантюристов, сбежавших после его подавления во Францию, Чаадаев предостерег некоторых «невежественных» французских парламентариев, предлагавших оказать военную помощь Польше, от недопустимого вмешательства внешних сил в «семейную ссору» двух славянских народов.

Ввиду вопиющего невежества французских политических деятелей в польском вопросе, Чаадаев излагает свое видение этого вопроса, как он представляется «беспристрастному и хорошо осведомленному уму». Вкратце изложив историю российской государственности и обозначив географические грани-

цы, в пределах которых происходило ее становление и развитие, философ акцентирует внимание на узловых пунктах длительной и трудной истории национально-государственных отношений между Россией и Польшей, русским и польским народами, завершившейся после победы над Наполеоном разделом Польши между Россией, Австрией и Пруссией. По мнению Чаадаева, в решении национального вопроса Россия имеет очевидные преимущества перед Западом. Если присоединенная к России Польша смогла успешно развивать собственный язык и культуру, если «на всем пространстве нашей обширной империи русские и поляки пользуются одинаковыми правами» (24, т.1, с.513), если — более того — Польше была «дарована» Александром I конституция, то польское население областей, отошедших к Пруссии и Австрии, оказалось онемеченным.

Как показывает опыт истории, в том числе и недавний, — полагает мыслитель, — новые попытки «расчленить Россию, отрывая от нее силой оружия западные губернии» были бы безумием. Сохранение этих земель «составляет для России жизненный вопрос. В случае, если бы попытались осуществить этот план, она в тот же час поднялась бы всей своей массой, и мы стали бы свидетелями проявления всех сил ее национального духа» (24, т.1, с.514). Философ убежден в том, что вражда к России губельна для Польши. Только в союзе с могучей Россией, только в границах ее «большого политического тела» сможет польский народ успешно противостоять европейским политическим бурям и укрепить свое национальное достоинство. «В соединении с этим большим целым поляки не только не отрекутся от своей национальности, но таким образом еще более укрепят ее, тогда как в разъединении они неизбежно подпадут под влияние немцев, чье поглощающее воздействие испытала на себе значительная часть западных славян» (24, т.1, с.515).

Территориально-государственное единство России — гласит заключительный вывод Чаадаева — необходимое условие сохранения значительного культурно-исторического потенциала русского народа, залог его великого будущего.

Таковы важнейшие особенности философской системы Чаадаева, «скрепляемой» принципом единства.

Философия Чаадаева выступает и в качестве метода познания, понимания и преобразования действительности. Русский мыслитель обращает особое внимание на настоятельную необходимость разработки научной методологии познания дейст-

тельности, что имеет огромное значение для формирования русского философского самосознания: «Если мы желаем нешутя вступить на поприще беспредельного совершенствования человечества, то мы должны непременно стараться все будущее наши понятия приобретать со всевозможной логической строгостью и обращать всего более внимания на методу учения нашего... Тогда раскроются понемногу все силы гибких и сорких умов наших; тогда родятся у нас и глубокомыслие и стройная дума; тогда мы научимся постигать вещи во всей их полноте, и наконец, сравняемся, не только по наружности, но и на самом деле, с народами, которые шли иными стезями и правильнее нас развивались, а может статься и быстро переогнем их» (12, т.1, с.211-212).

До этого, правда, еще очень и очень далеко. «Приходится признаться, что в нашей умственной организации есть какой-то глубокий недостаток. Мы совершенно лишены, например, способности к логической последовательности, духа метода и постепенности. Спурцгейм в своей френологической классификации человеческих способностей дает этой группе название органа причинности; вот этот-то орган и остался без развития в нашем бедном мозгу» (24, т.2, с.97-98). «Все нам, — с глубокой горечью констатирует Чаадаев, — не достает некоторого рода основательности, методы, логики. Силлогизм Запада нам неизвестен. В наших лучших головах есть что-то большее, чем неосновательность. Лучшие идеи, от недостатка связи и последовательности, как бесплодные призраки цепенеют в нашем мозгу» (12, т.2, с.10).

К роковым последствиям для человека ведет потеря связи с тем, что было до него и что будет после него, то есть ощущения «непрерывной длительности». В этом случае он чувствует себя растерянным, заблудившимся в мире, утратившим всякую твердость, точность, уверенность в себе. Подобные существа можно встретить в любой стране, замечает философ, в России же это — общая черта. Эта характерная черта — вовсе не следствие легкомыслия, как может показаться на первый взгляд. Суть дела гораздо сложнее и трагичнее. «Это беспечность жизни, лишенной опыта и предвидения, не принимающей в расчет ничего, кроме мимолетного существования особи, оторванной от рода» (22, с.45-46).

Отсутствие в России прочных традиций, привычек, навыков, правил, составляющих в европейских странах «необходи-

мую рамку жизни», в которой естественно размещаются события как общественной, так и личной жизни людей, резко ослабляет социальные связи, затрудняет формирование ясно осознаваемых и четко выражаемых интересов и идей, пагубно сказывается на морально-психологическом состоянии общества. «В наших головах нет решительно ничего общего, все там обособлено, и все там шатко и неполно» (24, т.1, с.328). Отсутствие четких и ясных общих понятий «в головах» русских людей отражается и на их лицах; в их взглядах, которые поражают неопределенностью, холодностью, неуверенностью, одним словом — «немотой», что напоминает «басманному философу» физиономию народов, стоящих на низших ступенях социальной лестницы.

Оценив в столь драматической форме социальные и социально-психологические отношения в России и их отражение в национальном менталитете, Чаадаев, однако, не считает сложившееся положение абсолютно безнадежным. Он уверен в том, что если Россия в сжатые исторические сроки сможет освоить духовные богатства, накопленные человечеством (прежде всего — народами Европы), если на основе христианства в стране будет обеспечено неуклонное и динамичное развитие культуры, науки, философии, то в этом случае великая страна имеет возможность «исправиться», и ее ждет достойное будущее в семье просвещенных народов.

Вместе с тем Чаадаев отнюдь не считает, что все беды России связаны исключительно с острым дефицитом знаний. Конечно, страна очень нуждается в научных знаниях, однако она не может идти путем простого заимствования, присвоения «тех обширных сокровищ, которые веками скапливались в других странах и находятся там в распоряжении человека». Этот путь непродуктивен и поэтому бесперспективен. Даже если предположить, пишет Чаадаев, что мы смогли бы, идя по этому пути, а также посредством собственных умственных усилий добыть необходимые нам знания, это бы не решило проблему, потому что главное здесь — не в обладании некоторой суммой знаний, а в способе, методе их получения, которыми мы, увы, не владеем. «Можно сказать, — сочувственно цитирует Чаадаев А.Цешковского, — что открывая новые философские методы, ум открыл истинный философский камень, столь долго и столь тщетно разыскиваемый» (24, т.1, с.504).

Между тем философские методы, столь успешно применяе-

ные в Европе, тесно связаны с «нравственной природой народов Европы», которую составляют «мощные традиции, обширный опыт, глубокое осознание минувших времен, прочные умственные навыки — все эти последствия огромного напряжения человеческих способностей» (24, т.1, с.339). Поэтому русским, лишенным, по мнению Чаадаева, всего этого идейно-нравственного богатства, следует озаботиться не столько приращением знаний, сколько методом познания: «Нам предстоит другое... задача сейчас не в расширении области наших идей, а в том, чтобы исправить те, которыми мы обладаем, и придать им новое направление» (24, т.1, с.339).

» Как же определяет «басманный философ» содержание метода познания? По его мнению, метод связан с тем или иным «способом постигать вещи» (24, т.1, с.328), он включает в себя «те приемы, которыми пользуется человеческий ум» (24, т.1, с.483). «В науке имеются две различные вещи: содержание или достижения, с одной стороны, и приемы или методы — с другой; поэтому, когда речь идет об определении ее отношения к природе, следует ясно указать, хотят ли говорить о самой сущности науки или об ее методе; а вот этого как раз и не делают» (24, т.1, с.472).

Ссылаясь на учение Шеллинга, Чаадаев подчеркивает, что метод не существует в объективной действительности, он формулируется человеком. Доказательство этого положения выдержано в духе философии тождества: Шеллинг «прекрасно знает, что те приемы, которыми пользуется человеческий ум, не заимствованы им из мира физического, что он нашел их в самом себе, что поэтому их тождество с приемами, применяемыми природой, не есть результат присутствия природы или действия, оказываемого ею на наш ум, но что это первичный факт, т.е. тут просто два разума, действующие независимо друг от друга, но тождественно, две силы разные, но одного порядка» (24, т.1, с.483).

Исключительное значение для понимания гносеологической и логико-методологической позиции Чаадаева имеет следующее его суждение, в котором он излагает свое понимание системы абсолютного тождества: «Особым законам природы соответствуют частные законы логики и мышления; никогда нет противоречия между тем, что совершается внутри нас и вне нас, если только мы, злоупотребляя своей свободой, не искажим своего суждения» (24, т.1, с.483).

Если учитывать не только данное соображение, но и все сказанное русским философом об учении Шеллинга, становится ясным, что Чаадаев интерпретирует это учение в соответствии с принципами своей собственной философской системы, и его никак нельзя заподозрить в слепом следовании Шеллингу, как, впрочем, и любому другому философу.

Итак, с точки зрения Чаадаева, существуют независимые от человеческого произвола «законы логики и мышления», в соответствии с которыми только и можно правильно познавать окружающий мир. Поэтому те важнейшие мыслительные формы, на которых основывается логика — понятия, суждения и умозаключения — представляют собой мощнейшие орудия познания. Исходной и важнейшей формой мыслительной деятельности является понятие: «В разуме человеческом есть нечто столь необходимое, что если от него нечто отнять, не будет и разума. При помощи этого нечто разум начинает познавать на опыте: всякая его последующая деятельность не что иное, как следствие этого первого действия. Это нечто — известные понятия, которые являются как бы орудиями разума» (24, т.1, с.446).

Исключительная роль в познании действительности принадлежит суждениям и умозаключениям. Чаадаев последовательно проводит мысль о том, что разрабатываемые людьми методы познания непременно должны основываться на законах природы: всякое природное явление есть силлогизм с большей и меньшей посылками и выводом. Следовательно, сама природа внушает уму метод, которым он должен пользоваться для ее познания; стало быть, и тут он только повинуетя закону, который перед ним раскрывается в самом движении вещей (24, т.1, с.359).

Используя логические формы в качестве орудий познания, человеческий разум приобретает возможность неуклонного и стремительного развития. Эта мысль последовательно проводится в тезисах, в которых Чаадаев дает оценку немецкой классической философии и, в частности, философии Гегеля. «Движения человеческого ума, — пишет Чаадаев, — не что иное как последовательное рассуждение. Достигнув конечного предела этого универсального рассуждения, человеческий разум достигает полной своей мощи. Гегель» (24, т.1, с.481).

Правильная методология хорошо дисциплинирует разум, позволяя ему действовать плодотворно и эффективно. Это ве-



ликолопно доказали естественные науки, чьи «блестящие методы» и, в частности, метод наблюдения, позволили, например, достичь несомненных успехов в области «новой химии» и физики. «Новый способ изучать естественные науки, открытый Бэконом, имеет величайшую важность для всей философии, ибо он придал ей эмпирическое направление, которое надолго определило весь строй современной мысли» (24, т.1, с.370).

Чаадаев понимает, что с развитием науки наблюдение становится все более сложным и опосредствованным. Если, например, «наблюдению подвергают именно то, что может на самом деле стать предметом наблюдения», то есть предварительно осуществляют отбор тех явлений, к которым метод наблюдения может применяться наиболее эффективно, то «это начало отрицательное, но оно сильнее, плодотворнее положительного начала... Это начало очистило общую физику от метафизики и со времен Ньютона сделалось ее главным правилом и основанием ее метода» (24, т.1, с.369). Наблюдение занимает важное место в структуре опытного метода, эксперимента. «А в чем состоит самый процесс наблюдения? Что делаем мы, когда наблюдаем движение светил на небесном своде или движения жизненных сил в организме: когда мы изучаем силы, движущие тела или сотрясающие молекулы, из коих тела состоят; когда занимаемся химией, астрономией, физикой, физиологией? Мы делаем вывод из того, что было, относительно того, что будет; связываем факты, следующие в природе непосредственно друг за другом, и выводим из этого ближайшее заключение. Вот неизбежный путь опытного метода» (24, т.1, с.369). Анализ и синтез, индукция и дедукция — эти методы также сыграли великую роль в европейской науке нового времени. Одним словом, блестящие методы естествознания обеспечили ему плодотворное и динамичное развитие.

Иначе обстояло дело с обществознанием и циклом наук о человеке. В этой области успехи были значительно скромнее, и прежде всего потому, что сильно отставала соответствующая методологическая оснащенность. В этой критической ситуации должна была бы помочь философия, но, к сожалению, и она оказалась бессильной: в отличие от физики, сумевшей очиститься от метафизики, философия, увы, этого сделать не смогла. Отсюда — «неудовлетворительность философских методов» (24, т.1, с.474), предельно ясно обнаруживающаяся в социальных и психологических исследованиях.

Следует отдать должное проницательности «басманного философа», своевременно определившего кризисное состояние философской методологии. В начале XIX в. последняя, действительно, все менее удовлетворяла потребности развития науки. «Историческая ситуация сложилась так, — пишет по этому поводу современный исследователь, — что в эту эпоху метафизика была соединена с материализмом и деизмом, деистически — материалистическая философия носила метафизический характер. Поэтому все претензии, которые по существу относились к метафизике, обращались и к материализму» (70, с.5). Кризисом метафизического метода объясняется, кстати, и философское самоопределение Чаадаева. Он решительно и демонстративно отмежевывается от деистическо-материалистических идей и утверждает на позициях объективного идеализма. В этой связи показателен его глубокий интерес к диалектическим идеям немецкой классической философии, с одной стороны, и негативное отношение к материалистически толкуемому деизму, который он называет «оледеняющим», а также к материализму — с другой.

Как свидетельствует опыт ведущих стран Европы, отмечает Чаадаев, научный ум сегодня стал гораздо более трезвым, непреклонным, точным, строгим, методичным, чем когда-либо прежде; наука решительно освобождается от непроверенных, недоказанных положений, граничащих с вымыслом и фантазией. Он с удовлетворением подчеркивает, что научный разум «стал более прежнего безличным, а это лучшее ручательство против заносчивости отдельных мнений» (24, т.1, с.416). Переход от мнения — к знанию сопровождается, как полагает философ, и усилением его морально-этического значения: научный разум становится справедливее, чем прежде (24, т.1, с.415).

Этой научной строгости, доказательности, последовательности в рассуждениях очень не хватает пока русским, особенно в социально-исторических исследованиях. Если им удастся овладеть научным методом, то тогда они окажутся способными ко глубокому и всестороннему постижению действительности; российская наука станет необходимой составной частью европейской, а, значит, и мировой науки. В этом случае России удастся сравняться «не только по наружности, но и на самом деле» с народами европейских стран и вступить на поприще беспредельного совершенствования человечества (12, т.2, с.152).

Исключительное значение для русской общественной мысли имело то обстоятельство, что Чаадаев рассматривал философскую методологию не только в качестве важнейшего способа объяснения окружающего мира, но и в качестве средства его преобразования. Свои надежды он связывал прежде всего с теоретическими достижениями немецкого классического идеализма, чьи методологические интенции представлялись ему наиболее перспективными. Просветительскую же, деистическо-материалистическую философию, не имеющую, по его мнению, правильного метода понимания и преобразования действительности, он считал «печальной», недейственной. Это философия, воображающая, что мир, окружающий нас, таков в своем реальном бытии, и что его следует принять, и не видящая, что это нами созданный мир, и что его следует уничтожить» (12, т.2, с.214). Приведенное высказывание — результат философского осмысления российской действительности. Идеалист Чаадаев настаивал на уничтожении самодержавно-крепостнической действительности, поскольку она не соответствовала духовной сущности мира и тем самым была не разумна. Здесь отчетливо проявляется способ рассуждения представителя освободительного движения, стоявшего на объективно-идеалистических позициях.

Чаадаев убежден, что философский метод должен применяться и в обществоведении, в том числе и при изучении русской истории. Прежде всего изучение истории должно быть критическим и «мужественным». «Мужественное изучение нашей истории, — подчеркивал он, — неизбежно приведет нас к неожиданным открытиям, которые прольют новый свет на нашу протекшую жизнь; мы научимся, наконец, знать не то, что у нас было, а то, чего нам не хватало, не то, что надо вернуть из былого, а что из него следует уничтожить» (12, т.2, с.263-264).

В приведенном высказывании ясно слышны отзвуки принципиальных споров Чаадаева со славянофилами. В противовес последним, как правило, восхвалявшим социально-политические институты, народные обычаи и традиции, восходящие ко временам Киевской и Московской Руси, «басманный философ» прежде всего фиксирует внимание на противоречиях русской истории, на ее трагических страницах, на отсутствии или очень слабой выраженности в отечественной истории тех факторов, которые главным образом и определяют общественный

прогресс. «Отсутствие свободного почина» — самый характерный, по мнению Чаадаева, недостаток общественно-исторического развития России. Именно этот недостаток привел «во времена Годунова и Шуйского» к закреплению крестьянских масс, к установлению крепостного права, которое в XIX в. превратилось в зловещий анахронизм и подлежит неременному уничтожению.

Раскрывая содержание методологии познания, Чаадаев придавал исключительное значение такому ее принципу (или форме), каким является историзм. «Современное направление человеческого духа, — утверждает он, — побуждает его облекать все виды познания в историческую форму... Это направление, принятое наукой, разумеется, чрезвычайно благотворно. Пора сознать, что человеческий разум не ограничен той силой, которую он черпает в узком настоящем, — что в нем есть и другая сила, которая, сочетая в одну мысль и времена протекшие и времена обетованные, образует его подлинную сущность и возносит его в истинную сферу его деятельности» (22, с.103). Основываясь на идеях, выдвинутых Ф.Бэконом, Б.Спинозой, И.Кантом, русский философ ожидает очень многого от применения этого принципа к области всеобщей истории. Только «вдумываясь в философские основы исторической мысли», только познавая человеческую историю как процесс, — в движении, изменении, развитии, — можно придти к пониманию ее сущности и, следовательно, к открытию и формулированию исторического закона. «Можно сказать, — облекает Чаадаев свою мысль в элегантную литературную форму, — что ум чувствует себя теперь привольно лишь в сфере истории, что он старается ежеминутно опереться на прошлое и лишь настолько дорожит вновь возникающими в нем силами, насколько способен уразуметь их сквозь призму своих воспоминаний, понимания пройденного пути, знания тех факторов, которые руководили его движением в веках» (22, с.103).

Применение данной формы познания к социально-историческому процессу позволяет, таким образом, четко выявить основные координаты истории — прошедшее, настоящее и будущее. Время выступает здесь в качестве меры исторического движения. Размышляя об особенностях социально-исторического познания, Чаадаев выдвигает интересную и перспективную идею: для того, чтобы изучить и понять каждый из этих трех фазисов истории, ни в коем случае нельзя терять из

виду весь исторический процесс в целом. Поэтому изучение прошлого обязательно предполагает хорошее знакомство с настоящим и перспективами на будущее; исследование настоящего — знание прошлого и представление о будущем; и наконец, взгляд в грядущее невозможен без опоры на прошлое и настоящее социальной системы.

Философ надеется выявить «абсолютную связь эпох», прочно соединяющую прошедшее, настоящее и будущее, ибо посредством этой связи и проявляется исторический или нравственный закон. В частности, «в удивительных видениях будущего, когда-то дарованных избранным людям, вероятно усмотрят прежде всего выражение глубинного понимания абсолютной связи эпох и поэтому найдут, что на деле эти представления не относятся к тому или другому определению времени, а служат наставлениями, одинаково применимыми ко всем временам, и даже, более того, поймут, что достаточно оглядеться кругом, чтобы заметить их постоянное совершение в последовательных изменениях общества как повседневное и ослепительное проявление вечного закона нравственного мира» (24, т.1, с.399).

Конечно, постижение истории, как процесса, понимание прошлого, настоящего, будущего должно быть бескорыстным поиском истины, добросовестным и непредвзятым исследованием. В том случае, когда строгий научный подход в изучении истории не выдерживается, если прошлое освещается в соответствии с непродуманными, а подчас и с конъюнктурными установками сегодняшнего дня, можно биться об заклад, что в этом случае исторический закон ускользнет от исследователя и тайну истории раскрыть не удастся. Методология изучения прошлого, настаивает Чаадаев, должна быть взвешенной, точной, свободной от конъюнктурных наслоений, — и тогда придет успех, когда исследователь выйдет к проявлениям исторического закона. «Раскройте первые страницы нашей истории, размышляйте над ними не с честолюбивым, хвастливым патриотизмом наших дней, но со скромным благочестивым патриотизмом отцов наших, и вы увидите, что в формах, в разнообразно сочетающихся условиях нашего национального существования, и с самых первых его лет все предвещает это неизбежное развитие общества» (24, т.2, с.163).

Критикуя «честолюбивый, хвастливый патриотизм наших дней», Чаадаев имеет в виду как официальную уваровскую

доктрину «самодержавия, православия и народности», увенчанную знаменитым изречением Бенкендорфа об удивительном и восхитительном прошлом, настоящем и будущем России, так и историософские построения славянофилов. Подобная, с позволения, сказать, методология изучения истории по существу на место сурового «подлинного прошлого» ставит лубочную картинку «воображаемого прошлого» и тем самым погружает национальное сознание в мир иллюзий и необоснованных ожиданий. Об этом пишет Чаадаев в письме к своему французскому корреспонденту А.Сиркуру: «Ничего не может быть скромнее, например, чем желанья, которые мы питаем в пользу возврата к воображаемому прошлому; но дело в том, что наряду с этим воображаемым прошлым, у нас имеется подлинное прошлое и, несомненно, что существует немало в этом прошлом таких вещей, которые, будучи воспроизведены на наших площадях, прозвучали бы престранно для многих ушей» (24, т.2, с.185-186).

Принцип историзма плодотворен в естествознании, когда выявление причинно-следственных зависимостей позволяет связывать факты, следующие в природе непосредственно друг за другом, и делать вывод из того, что было, к тому, что будет. Закон проявляется в природе с непреложной необходимостью, поэтому открытие, а затем и использование его в естествознании не вызывает принципиальных затруднений.

В социальных исследованиях дело обстоит гораздо сложнее. «Но в порядке нравственном, известно ли вам что-нибудь, что бы совершилось в силу постоянного, неотвратимого закона, по которому вы могли бы делать заключение, как там, от одного факта к другому, и предугадывать таким образом с уверенностью последующее на основании предыдущего? Ни в коем случае. Напротив, здесь совершается все лишь в силу свободных актов воли, не связанных между собой, не подчиненных другому закону, кроме своей прихоти; одним словом, все сводится здесь к действию хотения и свободы человека. К чему бы здесь был метод опытный? Ровно ни к чему» (24, т.1, с.369).

Надо отдать должное проницательности Чаадаева, зафиксировавшего сложный характер проявления общественных закономерностей и отказавшегося механически переносить методы естествознания в общественные и нравственные науки. Для русской философской мысли первой трети XIX в. это было «новое слово».

В этой связи представляет несомненный интерес критическое осмысление Чаадаевым методологии социального исследования, предлагавшийся шотландской философской школой, пользовавшейся в то время в Европе значительной известностью. Чаадаев был прекрасно осведомлен об идеях этой школы. В его библиотеке находилось шеститомное собрание сочинений основателя школы Т.Рида, а также два собрания сочинений другого яркого ее представителя — Д.Стюарта (75).

Эта философия «здравого смысла», не терзающаяся излишними сомнениями и демонстрирующая большую уверенность в себе, чем прежние философские системы, предлагает весьма упрощенную методологию социального познания. Согласно принципам шотландской школы, отмечает русский философ, сознание, разум следует рассматривать точно так же, как и любой материальный объект. Взглядом, направленным на внешний мир, можно рассмотреть и самого себя. Если вы ставите перед собой внешний мир, что мешает вам поставить перед собой ваш собственный, внутренний духовный мир, и изучать этот последний по аналогии с первым, используя рассуждение и эксперимент? «Закон тождества, будучи общим для природы и для разума, позволяет вам одинаково обращаться и с нею и с ним. На основании ряда тождественных явлений материального порядка вы выводите заключение об общем явлении; что же мешает вам из ряда одинаковых фактов заключать ко всеобщему факту и в порядке умственном? Как вы в состоянии заранее предвидеть факт физический, с одинаковой уверенностью вы можете предвидеть и факт духовный; смело можно в психологии поступать так, как в физике. Такова, заключает Чаадаев, эмпирическая философия» (24, т.1, с.379-380).

Разумеется, эмпирическая философия не сводится к философии шотландской школы. Но гносеологические конструкции «шотландцев» настолько типичны для классического эмпиризма, считает Чаадаев, что анализ этих конструкций в значительной мере проясняет сущность этого влиятельного философского направления. Заключение Чаадаева предельно категорично: «По счастью, философия эта стала в настоящее время уделом лишь нескольких ленивых умов, которые упорно топчутся на старых путях» (24, т.1, с.380).

Таково содержание чаадаевского «рассуждения о методе». Нельзя не отметить самого ценного в этих размышлениях —

попытку, хотя и недостаточно последовательную, осуществить анализ исторических событий с учетом интересов поработанных крестьянских масс России, и на основе глубоких философских знаний. Надо признать, что эта попытка явилась серьезным приобретением русской общественной мысли и, действительно, способствовала обогащению национального философско-исторического самосознания. Несомненно, Чаадаеву удалось внести в русское общественное сознание формообразующее логическое начало (31), (87).

#### **4. Пространство и время: социальное измерение**

Разработанная Чаадаевым философская методология всемерно используется им в ходе изучения исторического развития России и человечества. В результате он выходит к важнейшим философским проблемам общественного развития. Интерес исследователя особенно привлекают пространственно-временная характеристика природно-социальной системы, проблема соотношения необходимости и свободы в истории, роль моральных регуляторов человеческого поведения.

Размышляя о социальной жизни великой страны в ракурсе основополагающей для отечественного общественного сознания антитезы Россия — Запад, Чаадаев приходит к весьма определенному резюме: «Мы в нашей цивилизации значительно отстали от Европы» (24, т.1, с.517).

Поиски причин отсталости России заставляют его внимательно приглядеться к роли природно-географических факторов в общественном развитии и прислушаться к тем аргументам, которые выдвигали в этой связи видные представители географической школы в социологии. В целом эти аргументы не кажутся ему ни новыми, ни оригинальными, они принадлежат «прежней истории», которая, пытаясь понять особенности исторического развития, ссылалась «на почву, климат, расы людей и т.п.» (24, т.1, с.409-410). С точки зрения Чаадаева, методология географической школы в социологии, восходящая к трудам Ш.Монтескье, явно устарела и не может быть использована для понимания логики исторического развития человечества. Но поскольку Россия — это исключение из правил, и нет никакой другой страны в мире, занимающей такую громадную территорию, постольку данную методологию следует иметь в виду при изучении этой уникальной страны.



**В самом деле, разъясняет философ, любого исследователя России поражают прежде всего гигантские размеры этой северной страны, занимающей пятую часть территории земного шара от Берингова пролива до Одера и от 45 до 65 градуса северной широты, страны с суровым, даже жестоким климатом, «о котором можно не в шутку спросить себя, был ли он предназначен для жизни разумных существ» (24, т.1, с.340).**

Освоение этой необъятной холодной страны потребовало от населения постоянных и очень значительных усилий; можно даже сказать, что борьба с природой поглощала львиную долю физических и духовных сил нашего народа. Размышляя о взаимосвязи природно-географических и социальных факторов в истории России, Чаадаев выдвигает очень интересную идею. По его мнению, страна, стремительно расширяющаяся территориально, особенно после присоединения Сибири, порождает «неведомую центробежную силу», рассеивающую население во всех направлениях и буквально разбрасывающего его в пространстве. Это действие природной «центробежной силы» привело к поистине роковым последствиям: «...она внушила нам слепую покорность силе вещей» (24, т.1, с.480). Подчиняясь этой силе, русский народ стал народом-скитальцем, очень легким на подъем, склонным к переселениям и блужданиям по необъятному пространству страны.

«Мы, — констатирует Чаадаев, — лишь географический продукт обширных пространств, куда забросила нас неведомая центробежная сила, лишь любопытная страница физической географии земли» (24, т.1, с.480). Сорок миллионов человек населения империи — цифра очень почтенная для любой другой страны — просто-напросто затерялись на бескрайних просторах Евразии. Необъятное пространство «поглотило» русский народ.

Неудивительно, что географические факторы серьезно повлияли и на социальные отношения. В этих природных условиях оказывались очень непрочными общественные связи, рыхлой и аморфной была социальная организация. «В такой среде нет места для правильного повседневного общения умов; в этой полной обособленности отдельных сознаний нет места для их логического развития, для непосредственного порыва души к возможному улучшению, нет места для сочувствия людей друг к другу, связывающего их в тесно сплоченные союзы, пред которыми неизбежно должны склониться все мате-

риальные силы» (24, т.1, с.480). Общинная организация, которая, по мнению одного из самых известных представителей «национальной школы» — А.С.Хомякова, представляет собой «краеугольный камень нашего социального здания» и с которой он связывает надежды на достойное будущее России, в действительности также испытала на себе негативное воздействие природно-географических факторов. И поэтому влияние общинного начала «очевидно не могло проявляться в форме, полезной для страны, в то время, когда население блуждало по ее необъятному пространству» (24, т.2, с.164). Хомяков попал бы в затруднительное положение, если бы попытался «точно объяснить нам, какова была подлинная структура его общины, равно как ее юридические черты среди этого немногочисленного населения, бродившего на пространстве между 65 и 45 градусами (северной) широты» (24, т.2, с.164).

Обусловленная природным влиянием «слепая покорность силе вещей» проявилась и в отношении нашего народа ко властным, политическим структурам.

Чаадаев следующим образом резюмировал свои размышления о роли географического фактора в историческом развитии России. «Есть один факт, который властно господствует над нашим многовековым историческим движением, который проходит через всю нашу историю; который содержит в себе, так сказать, всю ее философию, который проявляется во все эпохи нашей общественной жизни и определяет их характер, который является в одно и то же время и существенным элементом нашего политического величия и истинной причиной нашего умственного бессилия: это факт географический» (24, т.1, с.538).

Россия в ее огромных пространствах, в ее политической мощи и вместе с тем в ее ничтожных проявлениях общественной воли и умственной деятельности представляется Чаадаеву зримым, осязаемым воплощением доминирования материального начала над началом духовным, умственным, нравственным. «Насколько велико в мире наше материальное значение, — подчеркивает он, — настолько ничтожно все наше значение силы нравственной. Мы важнейший фактор в политике и последний из факторов жизни духовной» (24, т.1, с.480).

Данное обстоятельство, на наш взгляд, следует иметь в виду при характеристике философского мировоззрения Чаадаева, особенностей его объективно-идеалистической позиции. «Дело

Ф том, что значение народов в роде человеческого определяется, — по Чаадаеву, — лишь их духовной мощью, и тот интерес, который они к себе возбуждают, зависит от их нравственного влияния в мире, а не от шума, который они производят» (24, т.1, с.347). Если народ может предъявить человечеству «только несколько страниц географии», то его, конечно, нельзя причислить к историческим народам, заявлял Чаадаев, **входя в обличительный раж.** «Не отталкивайте истины, не воображайте, что вы жили жизнью народов исторических, когда на самом деле, похороненные в вашей необъятной гробнице, вы жили только жизнью ископаемых», «в подземных сферах вашего социального существования» (24, т.1, с.532).

Что и говорить, приведенные здесь обличительные пассажи «Апологии сумасшедшего» вполне соотносимы с самобичеваниями «Философических писем». Гневом и болью проникнуты рассуждения Чаадаева, отчаивающегося в выпавшей на долю России исторической судьбе. Но мрачное прошлое и настоящее страны, по его мнению, не предопределяет с неумолимой необходимостью такого же безрадостного будущего. Многое здесь будет зависеть от самих русских, от того, как они распорядятся имеющимися у них возможностями ускорения социального развития страны.

Мысль и только мысль может вырвать Россию из безвременья, только глубокая идея сможет согреть и оплодотворить ее бесконечные холодные пространства и повести страну по светлым дорогам мировой цивилизации. В этом заключается самое пламенное убеждение философа. И поэтому он акцентирует внимание не только на проблемах усвоения Россией мировых духовных богатств, но и на необходимости их практического применения в российской действительности, русской жизни. Отсюда — его непреходящий интерес к проблеме практики. «Когда мысль хочет воплотиться в жизни, хочет осуществиться на практике, — подчеркивал Чаадаев, — когда с тех высот, где она парила, она опускается к положительной действительности, ей недостаточны и беспредельные пространства вселенной» (24, т.1, с.450).

Как было указано, Чаадаев решал основной вопрос философии с объективно-идеалистических позиций. Наблюдаемое людьми движение мира имеет универсальный характер, но материальный мир, с его точки зрения, лишен внутренних импульсов движения, которое привносится извне, со стороны

бытия духовного. «Элементами» материального движения, порождаемого духом, является пространство и время. Что же касается движения в духовной области, то таковым «элементом» выступает одно только время. Пространство не властно над духовной субстанцией.

Настаивая на том, что идейное движение осуществляется во времени, но не в пространстве, русский мыслитель вместе с тем утверждал, что «идея времени уже достаточна для возникновения идеи движения» (24, т.1, с.373). «Идея времени» является, по Чаадаеву, важнейшей формой осознания различия между состояниями покоя и движения и, следовательно, побуждением мысли и материи к движению, то есть источником движения. Именно поэтому категория «время» и выступает в качестве важнейшего средства философского и социологического анализа. Глубокий интерес к проблеме времени симптоматичен: он обнажает трепещущий нерв философской системы Чаадаева, его тревогу за судьбу Родины. Мыслитель надеялся проникнуть в «тайну времени» и обнаружить действенные средства убыстрения социального движения России.

Для решения этой задачи он предпринял впечатляющее сравнительно-историческое исследование. Чаадаев в своем труде соотносит основные координаты истории — настоящее, прошлое и будущее, — причем делает это в ракурсе сопоставления исторического движения крупнейших социально-культурных регионов: России, стран Западной Европы и стран Востока. Отчаиваясь в безрадостном настоящем родной страны, он видит корни этого настоящего в ее прошлом, которое представляется ему темным и беспросветным. В самом деле, пишет он, явно сгущая краски, дикое варварство, дикое суеверие, жестокое и унижительное владычество завоевателей, следы которого не изгладились и донныне, — вот горестная история нашей юности. Целые исторические эпохи наполняются существованием бесцветным, начисто лишенным активной общественной деятельности. Ни одно прошедшее столетие русской истории, считал Чаадаев, не может похвастаться ни великими событиями, ни замечательными достижениями в различных областях общественной жизни. Одно столетие равнодушно сменяет другое, не передавая новым поколениям ничего, заслуживающего внимания и памяти, никаких полезных традиций. «Скажите мне, — горестно вопрошал Чаадаев, — где та идея, которую мы развивали? Что мы открыли, выдумали,

«Бздали?» (12, т.2, с.200-201). «У нас совершенно нет внутреннего развития, естественного прогресса», — явно теряя чувство меры, заключает он (12, т.2, с.112-113). «Поколения и века протекали без пользы для нас» (12, т.2, с.116-117).

Одна из наиболее печальных, по мнению Чаадаева, черт «своеобразной российской цивилизации» заключается в изолированности ее от общечеловеческого развития. «Мы, — уверяет русский мыслитель, — не принадлежим ни к Западу, ни к Востоку, и у нас нет традиций ни того, ни другого. Стоя как бы вне времени, мы не были затронуты всемирным воспитанием человеческого рода» (12, т.2, с.109) и тем самым были обречены на мертвый застой, «неподвижное невежество». Россия замкнулась в своем религиозном обособлении, и ничто из происходившего в Европе, — а в Европе, считает Чаадаев, происходили великие события, стимулировавшиеся идеями христианства и католической церковью, — не достигло ее. «Нам не было никакого дела до великой мировой работы... Весь мир перестраивался заново, а у нас ничего не созидалось; мы по-прежнему прозябали, забившись в свои лачуги, сложенные из бревен и соломы. Словом, новые судьбы человеческого рода совершались помимо нас» (12, т.2, с.203).

Отсутствие собственного самобытного развития лишает русский исторический процесс последовательности, внутренней логики. Заимствование идей со стороны, — а оно со времени Петровских реформ становится все более интенсивным — лишь усиливает неупорядоченный, хаотический характер нашего общественного движения. «Наши умы не браздятся негладкими следами последовательного движения идей, которые составляют их силу, потому что мы заимствуем идеи, уже развитые» (12, т.2, с.204). В этом и состоит основная причина «странного» пребывания России во времени.

Размышляя о движущих силах исторической эволюции, Чаадаев приходит к социологическим выводам, в полном смысле этого слова обогатившим русскую общественную мысль. Содержание важнейшего из них — обоснование значимости активной деятельности людей в историческом процессе. Этот вывод заключен в консервативную оболочку историософской системы, но именно он и представляет собой живое социальное начало философии Чаадаева, на что прежде всего и обратила внимание передовая общественная мысль.

Раздумывая, например, над судьбами России, сравнивая ее

исторический путь с дорогами, которыми следовали, с одной стороны, страны Запада, а с другой — страны Востока, Чаадаев предлагает оригинальную и содержательную трактовку характера протекания социального времени. Последний в значительной степени зависит от содержания и направленности человеческой деятельности. Если социальные условия в той или иной стране способствуют постоянному развитию творческой деятельности, и она увенчивается внушительными результатами и достижениями, то и время, выступающее в качестве меры этих достижений, является быстротекущим, имеет четкую направленность и последовательность. Таково время европейских стран. Если же социальная организация препятствует деятельности людей, если «вся деятельность оказывается бесплодной», то «и самая память прошлого ускользает от нас тогда, став ненужной» (16, с.34), поскольку прошлое в этом случае не содержит опорных пунктов, на которых основывается реальное настоящее. Таково, с точки зрения Чаадаева, историческое время России. «Наши воспоминания не идут далее вчерашнего дня, — утверждает он. — Мы, так сказать, чужды самим себе. Мы так странно движемся во времени, что с каждым нашим шагом вперед прошедший миг исчезает для нас безвозвратно» (12, т.2, с.112-113).

Автор «Философических писем», таким образом, подчеркивает существенные различия в характере протекания исторического времени в России и в Европе. Европейское время — быстрое, динамичное и целеустремленное, — соединяет целые эпохи, насыщенные великими политическими событиями, научными открытиями, техническими достижениями. Российское же время не вместило в себя никаких важных деяний и замечательных событий, а потому протекло попусту. Для российского исторического времени характерна «пустая» длительность, отсутствие сменяемости. Прошлое, настоящее и будущее как бы налагаются друг на друга, историческая перспектива отсутствует, и поэтому прошлое по своей реальности не уступает настоящему. Это происходит оттого, что крепостническая система, как моровая язва свирепствует на протяжении столетий, иссушая общественный организм России. Это приводит к тому, что «мы растем, но не зреем; движемся вперед, но по кривой линии, т.е. такой, которая не ведет к цели» (12, т.1, с.113).

Сравнивая особенности протекания социального времени в России и Европе, Чаадаев фактически раскрывает диалектику

прерывности и непрерывности времени, хотя и не использует данных понятий. Если резюмировать сказанное Чаадаевым, используя современные научные понятия, то окажется, что на Западе время прерывно и непрерывно, а в России только непрерывно, монотонно, текуче. Оно лишь длительность. Европа одновременно и растет и зреет. Количественные изменения приводят там к значимым качественным результатам. Что касается России, то ее историческое движение аномально: это рост без зрелости, это процесс количественных изменений, не переходящих в качественные. Поэтому реальные проявления времени, выступающего в качестве показателя, формы, меры конкретного социального движения, несут на себе отчетливый отпечаток этого движения.

С полным правом следует сказать, что в европейской философии первой трети XIX в. найдется немного произведений, которые можно было бы сравнить с чаадаевскими «Философическими письмами» по силе и напряженности восприятия социального времени. Более того, русский мыслитель сумел показать зависимость характера и способа протекания социального времени от содержания и направленности человеческой деятельности. Этот вывод нужно оценить как значительное достижение, в известном смысле обогнавшее свою эпоху.

Неистинное, застойное российское время наполняет и жизнь каждого человека, обедняя и обесмысливая ее: «Человеку свойственно теряться, когда он не находит способа привести себя в связь с тем, что ему предшествует, и с тем, что за ним следует. Он лишается тогда всякой твердости, всякой уверенности. Не руководимый чувством непрерывности, он видит себя заблудившимся в мире» (12, т.2, с.114-115).

Отсутствие прочных традиций, привычек, навыков, правил, составляющих в европейских странах «необходимую рамку жизни», в которой естественно размещаются как события всего жизненного цикла человека, так и каждого прожитого им дня, и без чего невозможно здоровое нравственное существование, рано или поздно отзывается трагическим диссонансом в душе мыслящего русского человека. Не имея значимой жизненной цели, он вынужден лихорадочно «думать даже не о том, чем наполнить жизнь, а чем наполнить день».

В стране, «столь бедной проявлениями идеального», продолжает русский мыслитель, даже чуткий и талантливый человек легко может «утратить всякую утонченность чувства, вся-

кое понятие об изящном». Бесконечные развлечения и забавы, которыми многие состоятельные люди пытаются «наполнить время», скрасить свое бессмысленное существование, представляют собой уродливую пародию на содержательное человеческое общение, истинное искусство, являются иллюзией деятельности. А ведь отсутствие одухотворяющего начала искусства в повседневной жизни людей — одна из главных причин, замедляющих течение общественного прогресса (16, с.21).

Для чего мы живем? — с горечью спрашивает Чаадаев, — если «все протекает, все проходит, не оставляя следа ни вне, ни внутри нас», если «ни у кого нет определенной сферы существования» (12, т.2, с.110). Пребывание в «неистинном» времени, доказывает он, не имеет содержания, оно бессущностно.

Действенность чаадаевского протеста заключалась, разумеется, не только и не столько в том, что он аккумулировал настроения безысходности, заброшенности, обреченности, овладевшие в то время многими думающими людьми. «Нельзя ли остановить жизнь на время? — писал, например, один из них, В.Печерин. — Я не хочу жить, пока мне не скажут, зачем я должен жить» (83, с.147). С пронизательностью истинного философа Чаадаев сумел обобщить процессы, происходившие в то время в общественном сознании, и с поразительной остротой сформулировал «российский вариант» одной из кардинальных проблем социологии — проблемы «личность — общество». Мыслящий человек, доказывает Чаадаев, закономерно чувствует себя в николаевской России одиноким, никому не нужным человеком. Он чужд окружающему его лицемерному и пустому, «неистинному» обществу, пресмыкающемуся перед жестокой и бессмысленной властью коронованного тирана. Он живой среди неживых, он случайный обитатель Некрополиса. И смысл существования мыслящего человека в «городе мертвых» Чаадаев видит в том, чтобы быть живой протестацией этому обществу, сохранить передовые идеалы для будущих поколений.

Сам Чаадаев до конца дней следовал этой жизненной установке. Неудивительно, что крупнейшие русские писатели, чутко прислушивавшиеся к биению «пульса русской жизни», средствами художественной типизации немедленно откликнулись на появление нового социального явления. Герои знаменитых сочинений Грибоедова, Пушкина, Лермонтова явились



В этом смысле знаменем времени. И Чаадаев, всматриваясь в художественные образы, прототипом которых послужил сам, нарисовал социально-психологический портрет целого поколения русских людей.

Важно еще раз подчеркнуть, что он не ограничился только регистрацией и описанием нового типа личности, находящегося в непримиримом конфликте с окружающей его социальной действительностью. Он предложил и свой способ решения этого конфликта. Это идейно-нравственный прорыв сквозь толщу мерзкого настоящего к проблематичному будущему, это опережение времени в мысли. Необходимым средством такого предприятия, по мнению Чаадаева, как раз и является проникнутая религиозным откровением философия истории. «Окончательное просветление, — утверждает он, — должно вытечь из общего смысла истории. И этот смысл должен быть впредь сведен к идее высшей психологии» (16, с.57).

В тисках николаевского режима существование каждого мыслящего человека являлось «непрерывным колебанием между жизнью и смертью, длительной агонией» (16, с.36). Где же выход из этого зловещего круга? «На небе», — привычно отвечал Чаадаев. С точки зрения его философии истории жизнь человека разворачивается одновременно в двух сферах: в сфере текущих преходящих событий повседневного, земного бытия и в сфере осуществления высшего божественного закона. Он выразил убеждение в том, что глубочайший нравственный переворот, который совершится в людях, проникнувшихся религиозной идеей, всколыхнет страну и тем самым станет отправной точкой ее обновления. В этом случае человек сможет, наконец, вырваться из удушающих объятий медленного, пустого, «неистинного» российского времени. Он увидит себя в «беспредельном пребывании, не разделенном на дни, на часы, на мимолетные мгновения, но в пребывании вечно едином, без движения и без перемен, где все отдельные существа исчезли друг в друге, словом, где все пребывает вечно» (16, с.35).

Тогда человек прикоснется к «истинному времени», а мнимая реальность времени пустого и суетного, столь жестоко его подавляющая, рассеется без остатка, совершенно исчезнет из его сознания.

Таков смысл рассуждений о времени в «Философических письмах». От каждого слова этого произведения веет, по сви-

детельству Герцена, «долгим страданием, уже охлажденным, но еще озлобленным». Не видя реальных путей убыстрения социального развития родной страны, на которых можно было бы «разогнать» до европейского уровня «медленное» российское время, Чаадаев в соответствии с канонами своей философии истории прибегал к такой трактовке феномена времени, в которой причудливо переплетаются объективно-идеалистический и субъективистский подходы.

С одной стороны, единственным истинным временем он объявляет время, выводящее человека «за пределы непосредственной смены вещей, измеряемой однозвучными колебаниями маятника» (16, с.35), время иного мира, божественного откровения. В этом случае мыслитель рассуждает в религиозно-идеалистическом ключе. С другой стороны, он вынужден субъективистски истолковывать реальные проявления времени в природе и общественной жизни (127, с.51). Человек, объясняет он, почерпнул идею времени из памяти о прошедших событиях, причем память эта — не что иное, как действие воли. Значит, время — это форма мысли, сознания человека. «Все времена, — пишет Чаадаев, — мы создаем себе сами, в этом нет сомнения; бог времени не создал, он дозволил его создать человеку» (16, с.34).

Явная непоследовательность приведенных рассуждений о времени бросается в глаза, особенно современному читателю: Чаадаев очевидно «нелогичен». Но указанное противоречие, как, впрочем, и многие другие, пронизывающие его социально-религиозную систему, — это не индивидуальная логическая ошибка, не заблуждение, в которое может впасть даже очень сильный ум. Оно отражает противоречия эпохи, которую Чаадаев попытался «схватить» в мысли.

Понимание времени Чаадаевым сложилось под влиянием учений, составивших эпоху в философском развитии человечества. Здесь прежде всего необходимо упомянуть учение Платона, неоплатонизм, теологическую философию истории, философию западноевропейского просвещения, немецкую классическую философию. Особенно заметным было влияние Августина, согласно которому земное время в определенном смысле иллюзорно, ибо полнотой реальности обладает лишь время христианской легенды.

Однако теологические представления весьма своеобразно «преломились» в мировоззрении Чаадаева, для которого про-

блема «неистинного» времени, рельефно высветившая крепостническую отсталость России, была одной из важнейших и мучительных.

В условиях, когда Россия прочно застряла в прошлом, когда в повседневной жизни растоптана всякая душевная связь между людьми, необходимо, считал Чаадаев, опереться на высший авторитет, прикоснуться к «истинному времени», к разуму, «который заполняет и пронизывает тот мир, в котором настоящее, прошедшее и будущее составляет одно неразделимое целое» (16, с.54). «Тогда, — уверяет он, — вы почувствуете, что все там ведет к постижению природы такого разума, который не подчинен условиям времени и пространства» (16, с.54). «Время и пространство — вот пределы человеческой жизни, какова она ныне. Но прежде всего, кто может мне запретить вырваться из удушающих объятий времени?» (16, с.34).

Чаадаев был убежден в том, что человек может быть постигнут как разумное существо, тысячами нитей связанное с «абсолютным разумом», а отнюдь не существо обособленное и личное, ограниченное в данном моменте, т.е. насекомое-поденка, в один и тот же день появляющееся на свет и умирающее, связанное с совокупностью всего одним только законом рождения и тления. Да, надо обнаружить то, чем действительно жив человеческий род: надо показать всем таинственную действительность, которая в глубине духовной природы и которую пока еще усматривают при некотором особом озарении (16, с.57-58).

Конечно, философ прекрасно понимал, что жизнь человека ограничена и всегда будет ограничена временными и пространственными пределами. Но одно дело, когда справедливая социальная система соединяет человека в рамках его конечной, ограниченной определенным временным интервалом жизни с другими людьми, с другими сознаниями, со всем опытом человечества, накопленным веками. Тогда конечная, локальная жизнь человека соприкасается с бесконечной жизнью общества, с непрерывным социальным временем, тогда в конечном и прерывном отражается бесконечное и непрерывное. Такой социальной системы пока не существует, но Европа находится на пути к ней. И совсем другое дело, когда варварские порядки, насилие одной части народа над другой превращают человека в изолированное, отчужденное, мятущееся существо. В

этом случае мыслящему человеку не остается ничего иного, как опереться на «истиннос», бесконечное время божественного откровения. Последнее, думает Чаадаев, как раз и поможет человеку вырваться из удушающих объятий пустого и жалкого николаевского времени.

Чаадаев настолько остро прочувствовал застойный характер вялотекущего российского времени, что оно становится для философа живым упорным противником, которого во что бы то ни стало необходимо одолеть. Мыслитель настойчиво стремится вырваться из его объятий, опередить его и предвосхитить будущий новый мир России, этой великой страны, которая обязательно достигнет вершин мировой цивилизации и рука об руку с ведущими европейскими нациями достойно последует по пути общественного прогресса.

После бурных европейских событий 30-31 гг. Чаадаеву представляется, что мощный поток динамичного и стремительного европейского времени ворвался и на русские просторы, пробуждая от сонной одури обывателей, освежая и обновляя русскую жизнь. В этом отношении показательно содержание его письма к И.В. Киреевскому, социально-философские воззрения которого в то время, в том числе изложенные в прекрасной статье «XIX век», вызвали несомненный интерес автора «Философических писем». Чаадаев на правах старшего и более опытного соратника призывает своего молодого коллегу к осторожности и осмотрительности на посту редактора журнала «Европеец»: «Вы знаете, что время несетя вскачь. Будьте осторожны, ведь оно может унести вас на крупе своего коня, — тогда прощай наши общие идеи, общие надежды. Во что они превратятся? в грустные воспоминания, быть может, в раскаяние. Мир, без сомнения, вращается очень быстро, — у того, кто ощущает это вращение, может закружиться голова. И как грустно видеть посреди всего этого полусонных людей с закрытыми глазами, которые покорно ожидают, что круговорот этот опрокинет их и увлечет, головой вниз и ногами вверх, бог знает куда, может в горнило, где происходит всеобщая переплавка вещей, а может в безграничное море, в котором безвозвратно тонет дурное прошлое!» (24, т. 2, с. 74-75).

Но не только западноевропейская цивилизация и ее влияние на российский культурно-исторический регион привлекали внимание Чаадаева, не только европейские философские идеи его увлекали. Он живо интересовался богатейшей фило-

софской культурой Древнего Востока, в частности, индийской философией, непосредственное знакомство с которой его буквально поразило. Удивительно созвучными с его собственными размышлениями оказались, в частности, развиваемые в знаменитых «Ведах» представления о времени. Русский мыслитель с изумлением обнаружил «стремление этой философии упразднить идею времени» (24, т.2, с.104). Ему представляется, что «эта идея... всегда проявляется только как бремя, от которого душа человеческая пытается избавиться, как иго, которое она силится сбросить. Индийский гений всегда с каким-то нетерпением спорит с пределами времени. Отсюда, я думаю, эта чудовищная хронология, отсюда это различие между годами людей и богов. Возможно, что ища там опоры для собственных идей, я увидел в Ведах то, что хотел увидеть, потому что, признаюсь, я полагаю, что добро, как и вечность, которая есть не что иное, как абсолютное добро, является конечной целью познания, а идея времени, в которую дух человеческий добровольно себя заточил, — одним из наиболее гнетущих предрассудков нашей логики» (24, т.2, с.104).

Чаадаев сознавал, что дело всей его жизни — разработка проблем философии истории России, — ввиду их крайней сложности не приведет к быстрым и впечатляющим результатам. Отсюда — нередкие пессимистически звучащие признания, прорывающиеся в его переписке. «Что я еще могу сказать о себе? — пишет он одному из самых близких своих друзей Е.Н.Орловой. — Постоянная борьба без исхода, вечная работа мысли без результата, исчезающие друг за другом мечты...» (22, с.446).

Тем не менее, подводя в конце жизни итоги своей творческой деятельности, он выразил убеждение в том, что, несмотря на все препятствия, ему удалось-таки «упразднить идею времени», вырваться из узких пределов наличных пространства и времени — узких, несмотря на все убыстряющийся научно-технический прогресс в век пара и железных дорог. «Вы знаете, — пишет он своему племяннику и ученику М.И.Жихареву, — что мера времени уже давно не существует для меня. В этом отношении я немного опередил наш бедный и так грубо осмеянный вами век, который тем не менее продолжает суетиться в узких пределах пространства и времени, несмотря на дерзкий пар, верную эмблему его скорости» (22, с.435-436).

## 5. Необходимость и свобода в историческом процессе

Итак, согласно Чаадаеву, именно активная творческая деятельность человека помогает ему периодически вырываться из цепких объятий пространственно-временного континуума и прокладывать новые пути исторического созидания. Человек постоянно находится на границе настоящего и будущего, и оттого, каковы характер и содержание его деятельности, во многом зависит становление будущего. Во многом, но далеко не во всем. Самое главное заключается в том, чтобы активность человека как субъекта деятельности (в этом качестве, по Чаадаеву, может выступать и социальная группа, народ, общество в целом) совпадала с божественными предназначениями, или, что то же, с направлением действия нравственного закона. Если человек сумеет постигнуть божественный замысел, то есть, если он сможет открыть независимый от него, объективно существующий нравственный закон, и действовать в соответствии с этим законом, то в этом случае его деятельность будет успешной и плодотворной, темп социального движения заметно усилится, культурное развитие общества интенсифицируется. Если же человек окажется невосприимчивым к божьей воле, то есть будет плохо ориентироваться в проявлениях общественного закона, то тогда его деятельность — даже самая активная и энергичная — будет обречена на неудачу и может вызвать тяжелые социальные потрясения.

В истории философской мысли проблема соотношения субъективной, исходящей от человека активности и объективных, не зависящих от него природных и социальных обстоятельств его деятельности, традиционно ставилась в ракурсе категоричной антитезы необходимости и свободы. Чаадаев также следует этой традиции, предлагая свой собственный, опирающийся на российские реалии, вариант постановки и решения этой проблемы. Для русского философа это ключевая проблема философии истории, поскольку ее теоретическое осмысление выявляет динамику как мирового, так и регионального социально-исторического процесса.

Чаадаев продолжает настойчивые поиски оптимальных путей социального обновления России, теоретически осмысливая опыт декабризма. Следует отметить в этой связи, что философская полемика с декабризмом о соотношении необходимости и свободы в историческом процессе составляет скрытый для не-

посвященного взгляда подтекст «Философических писем», созданных по горячим следам трагических событий 25—26-х гг.

Декабристы — сторонники военной революции; и это побуждает Чаадаева вновь обращаться к европейскому опыту революционных преобразований общества. В свои молодые годы, в пору увлечений перспективами развития тайных обществ в России, он, например, восторженно приветствовал революцию в Испании: «Еще-большая новость, — пишет он в марте 1820 г. брату, М.Я.Чаадаеву, — и эта последняя гремит по всему миру: революция в Испании закончилась, король был принужден подписать конституционный акт 1812 г. Целый народ восставший, революция, завершенная в три месяца, и при этом ни одной капли пролитой крови, никакого разрушения, полное отсутствие насилий, одним словом ничего, что могло бы запятнать столь прекрасное дело, что ты об этом скажешь? Происшедшее послужит отменным доводом в пользу революций. Но во всем этом есть нечто, ближе нас касающееся» (24, т.2, с.11-12).

Высказанная здесь точка зрения Чаадаева совпадает с позицией многих передовых представителей русского общества. А.С.Пушкин, К.Ф.Рылеев, П.А.Вяземский, Н.И. и А.И.Тургеневы, Ф.Н.Глинка и др. надеялись на то, что восстановление конституции в Испании окажется знаменательным прецедентом и для России. Они ждали, что Александр I выполнит данное им в марте 1818 г. обещание распространить конституционное управление на Россию. Несмотря на явную идеализацию Чаадаевым испанской революции 1820 г. вполне просматривается ход его рассуждений, который будет уточняться в пост-декабристскую эпоху. По мнению Чаадаева, лишь то революционное действие является правильным, истинным, которое отвечает потребностям общества, интересам народа, и которое органически воплощается в жизнь, не требуя насилий, разрушений и крови.

Испанская революция, с точки зрения Чаадаева, была примером истинной революции, но и она пала под ударами интервентов, объединившихся в Священном Союзе. Потерпели поражение и другие революции в европейских странах. Путешествуя по Европе в 1823-1826 гг., Чаадаев мог лично убедиться в откате революционной волны и укреплении там консервативных политических режимов. Тем неожиданнее для него оказалось выступление декабристов в России, происшедшее в пери-

од угасания революционной активности в Европе, и не имевшее, по его мнению, ни малейших шансов на успех. Поражение декабристов стало личной трагедией Чаадаева, перевернувшей все его существование. «Ах, друг мой, — сокрушался философ в послании к Якушкину, — как это попустил господь совершиться тому, что ты сделал? Как он мог тебе позволить до такой степени поставить на карту свою судьбу, судьбу великого народа, судьбу твоих друзей, и это тебе, тебе, чей ум схватывал тысячу таких предметов, которые едва приоткрываются для других ценой кропотливого изучения?» (24, т.1, с.106).

Философ, как видим, обвиняет своего друга-декабриста, принимавшего деятельное участие в подготовке революционного выступления в Москве, в недальновидности и авантюризме, в роковом непонимании того обстоятельства, что даже самое искреннее и горячее желание видеть Родину просвещенной и свободной не приведет к успеху, если страна еще не созрела для этого. Чаадаев начинает нащупывать существенные различия между революцией и военным переворотом. То, что произошло в России, совершенно не похоже на испанскую революцию; это ярчайший пример неудавшегося военного переворота. И суть дела нисколько не меняют благородные намерения большинства декабристов, искренно стремившихся вывести страну на широкие дороги общеевропейского прогресса и пожертвовавших ради этого своей карьерой, свободой, благосостоянием и даже жизнью. Любой военный переворот, даже удавшийся, будучи проявлением насилия в политической сфере, в конечном счете заводит общество в тупик.

В этой связи несомненный интерес представляют высказывания Чаадаева, относящиеся к 1851 г. Уже на склоне лет, размышляя о политических событиях во Франции, ознаменовавшихся государственным переворотом, осуществленным Луи Наполеоном, Чаадаев высказал любопытные соображения о власти, захватываемой при помощи военной силы: «Власть, провозглашенная армией, мошеннически исторгнутая из перепуганной насмерть страны при помощи неосмысленного голосования, никогда не может содержать в себе ничего устойчивого (консервативного), никакого ручательства за безопасность в будущем. Нет ничего общего между этой властью и той, которая основана на законе, все равно, будь она династической или же покоящейся на традициях народов и на началах общественной нравственности» (24, т.1, с.553).



В то же время массовые народные выступления общеевропейского масштаба, вылившиеся в революцию 1848-1851 гг., вызвали у Чаадаева нескрываемое воодушевление и энтузиазм, на волне которого им была написана прокламация к русским крестьянам: «Братья любезные, братья горемычные, люди русские, православные, дошла ли до вас весточка, весточка громогласная, что народы вступили, народы крестьянские взволновались, всколебались аки волны окяна-моря, моря синего! Дошел ли до вас слух из земель далеких, что братья ваши, разных племен, на своих царей-государей поднялись все, восстали все до одного человека! Не хотим, говорят, своих царей, государей, не хотим их слушаться. Долго они нас угнетали, поработали, часто горькую чашу испивать заставляли. Не хотим царя другого, окромя царя небесного» (24, т.1, с.550).

Наследие Чаадаева не дает оснований категорически утверждать, что философ в конце жизни пришел к ясному и четкому разведению понятий «революция», «государственный переворот», «вооруженное восстание». Тем не менее его стремление разобраться в этих сложнейших социологических вопросах, уяснить для себя роль насилия в истории должно быть отмечено.

Предпринятый им на рубеже 20—30-х гг. философский анализ проблемы революционного обновления общества заставил его усомниться в правильности, эффективности этого способа социальных преобразований. Революция в эти годы представляется ему как апофеоз насилий, разрушений и крови. Она не привносит никаких созидательных начал в социальные отношения, а, напротив, совершенно деморализует общество. Революционные начинания в любой европейской стране пронизаны волюнтаризмом и ведут к хаосу и анархии (24, т.2, с.94). Даже Великая французская революция не вызывает у него, как прежде, положительных умонастроений. Взлетевший на гребне революционной волны к власти Наполеон втянул французский народ в череду нескончаемых войн, обескровивших нацию, подорвавших ее благосостояние и нравственное здоровье. Не менее критически относится он к французской революции 1830 г. и вызванным ею потрясениям в различных странах Европы. «Очевидно, эти революции, при которых мы присутствовали в течение полустолетия, — делает вывод Чаадаев, — не только не уяснили нам состояние стран, в которых они происходили, равно как и состояние нашей собственной стра-

ны, а лишь еще затемнили наше сознание» (24, т.2, с.214). Революции приносят миру только зло (24, т.1, с.509).

Осмысливая накапливающийся мировой опыт революционно-радикальных преобразований общества, Чаадаев недвусмысленно осуждает субъективизм и волюнтаризм, как насилие над историческим процессом, навязывание истории «искусственных» умозрительных представлений, не соответствующих ее объективному поступательному ходу. С начала 30-х гг. теоретическая полемика со сторонниками исторического волюнтаризма становится ведущим принципом развиваемых им философских представлений.

Путь насильственного переустройства общества, связываемый Чаадаевым с реализацией разнообразных материальных интересов, им отвергается. По его мнению, эта дорога, освещаемая не ярким солнцем мирового разума, а призрачным, неверным светом случайных сиюминутных мнений, ведет только в тупик. Поэтому он критически отзывается о многочисленных проектах счастливого будущего человечества, предлагаемых атеистической философией Просвещения: «Та призрачная мечта о совершенстве, которую лелеют философы и которую опровергает каждая страница истории, — пустая игра ума, способная удовлетворять только материальные потребности человека и поднимающая его на известную высоту лишь затем, чтобы тотчас низвергнуть в еще более глубокие бездны» (24, т.1, с.331-332).

По Чаадаеву, все проявления насилия в истории глубоко укоренены в свободной природе человеческого ума. Пораженный самообольщениями, каждый индивидуальный ум, обособившийся и оторвавшийся от всемирного разума, возомнил себя полноправным субъектом мышления и деятельности. В результате такое положение приводит ко все возрастающему взаимному непониманию, чреватому недоверием и враждой. Фатальное непонимание превратилось в одну из острейших проблем человеческой цивилизации, «и с этой поры полное непонимание сделало неизбежным возвращение индивидуального бытия к бытию всеобщему, восстановление падшего Я, эту цель и поставило себе христианство» (24, т.1, с.495-496). Христианство сумело на деле осуществить этот грандиозный переворот, и уникальность этого предприятия заключается в том, что «переворот такого рода мог совершиться без нарушения равновесия между различными силами, движущими нрав-

ственный мир, без полного нарушения всех законов творения» (24, т.1, с.496).

В этом коренное отличие христианского переворота от бесчисленных попыток революционно-радикального решения сложнейших социальных проблем, предпринимавшихся людьми.

Что же касается революционных действий декабристов, то они, по Чаадаеву, не соответствовали историческому закону, а поэтому последствия этих действий вырвались из-под их контроля и определялись уже не декабристами, а внешними и случайными влияниями окружающих обстоятельств. Подчинившись влиянию чуждых обстоятельств и выйдя, соответственно, за пределы, определяемые законом, революционеры не только обрекли себя на поражение, но и привели страну к тяжким потрясениям.

Как же преодолеть пагубу волюнтаризма? Как обуздать вырывающиеся из-под контроля человека его же собственные страшные силы, способные потрясти мироздание, но, увы, обладающие ничтожными созидательными возможностями, способностью улучшить окружающую действительность, внести в нее начало гармонии и единства? Эти вопросы не дают покоя мыслителю. Раздумывая над ними, он выходит к фундаментальным онтологическим проблемам. Окружающий человека природный и социальный мир, доказывает Чаадаев, находится в состоянии неустойчивого равновесия, он чрезвычайно хрупок и уязвим. Поэтому человек, наделенный богом величайшей способностью — свободой, и из года в год увеличивающий свое научное и техническое могущество, непременно должен научиться и величайшей ответственности в использовании этого божественного дара, не допуская произвольных действий, могущих привести к катастрофическим последствиям в природном и социальном мирах. «Мы, — восклицает Чаадаев, — то и дело вовлекаемся в произвольные действия и всякий раз мы потрясаем все мироздание. И эти ужасные опустошения в недрах творения мы производим не только внешними действиями, но каждым душевным движением, каждой из сокровеннейших наших мыслей. Таково зрелище, которое мы представляем всевышнему. Почему же он терпит все это? Почему не выметет из пространства этот мир возмутившихся тварей? И еще удивительнее, — зачем наделил он их этой страшной силой?» (24, т.1, с.376).

Мы видим, что социально-философские размышления пере-

водятся Чаадаевым в теологическую плоскость. В этом случае решение находится довольно быстро. Зачем, скажем, бог наделил людей могучей, страшной силой? Он так восхотел. «Сотворим человека по нашему образу и подобию», — сказал он. Этот образ божий, его подобие — это наша свобода. Сотворив нас столь удивительным образом, он к тому же одарил нас способностью знать, что мы противимся своему воздателю. Можно ли поверить, что, даровав нам эту удивительную силу, как-будто идущую вразрез с мировым порядком, он не восхотел дать ей должного направления, не восхотел просветить нас, как мы должны ее использовать? (16, с.45).

Развивая далее свои соображения о соотношении необходимости и свободы, Чаадаев подчеркивает, что бог, сотворив человеческий род, наделив его свободой, никогда тем не менее не упускает его из виду. Божественная мудрость, истекающая от богочеловека Христа, ограничивает, корректирует и смягчает проявления своеволия, присущие человеческой свободе. Без этих всемогущих и неизгладимых идей, нисшедших с неба на землю, «человечество давно бы запуталось в своей свободе» (16, с.28).

Чаадаев понимает свободу в качестве способности человека мыслить и действовать в соответствии со своими интересами и целями, руководствуясь лишь своим собственным выбором. «Да, я свободен, — утверждает он, — могу ли я в этом сомневаться? Пока я пишу эти строки, разве я не знаю, что я властен их не писать? Если провидение и определило мою судьбу бесповоротно, какое мне до этого дело, раз его власть мне не ощутительна?» (24, т.1, с.375). Но человек, по его мнению, должен понимать, что эта власть существует, должен искать ее проявления, в противном случае слепая самонадеянность обязательно приведет его к злоупотреблению свободой. Подлинная, а не мнимая свобода человека проистекает из понимания зависимости человеческих действий от предначертаний божественного разума, или, что то же самое, от универсально-го мирового закона (58, с.52-54).

Трагедия декабристов заключается в том, что их свободный порыв к справедливому общественному устройству оказался мнимо свободным, поскольку не определялся имманентной логикой исторической необходимости. Подлинная, истинная свобода всегда связана с необходимостью и определяется последней. Чем свободнее мысли, волеустремления, поступки че-

ловека, тем с большей необходимостью они опираются на закон.

Философские аргументы, приводимые Чаадаевым для доказательства данного тезиса, настолько глубоки и оригинальны, что требуют самого внимательного и скрупулезного анализа. Дело в том, что русский философ-идеалист обращается к идеям великого древнегреческого материалиста Эпикура, критически их переосмысливая. «Его физика, — пишет Чаадаев, — заимствованная, впрочем, целиком у Демокрита, о котором Бэкон где-то отозвался, как о единственном разумном физике древности, не стоит ниже воззрений на природу других естествоиспытателей его времени; что же касается его теории атомов, то если очистить ее от метафизики, она в наше время, когда молекулярная философия сделалась столь положительной, далеко не будет казаться столь смешной, как ее находили» (12, т.2, с.164).

Как известно, в своем учении о природе — физике — Эпикур, развивая материалистическую атомистику Демокрита, допускал, в отличие от учения последнего, отклонение атома от прямолинейного движения. Эпикур ввел в физику диалектическое учение о спонтанности движения и в самой природе нашел основание для свободы человека, его мышления и поведения (120, с.87). Поэтому данная теоретическая новация Эпикура ценна не только для физики, где благодаря ей по-новому ставится проблема соотношения необходимости и случайности, но также и для всего социогуманитарного познания, бюшщегося над проблемой необходимости и свободы.

Эпикур интересен Чаадаеву тем, что в учении великого грека мир человеческих отношений обосновывается космологически. Этика посредством своего ключевого понятия индивидуальной свободы оказывается тесно связанной с натурфилософией. Вводя в научный оборот понятие случайности, Эпикур тем самым внес серьезные коррективы в идущее от Демокрита фаталистическое толкование необходимости. Необходимость не тождественна фатализму. Как считает Чаадаев, в отличие от фатализма историческая необходимость не отрицает, а, наоборот, предполагает активную творческую деятельность человека, обуславливая ее содержание и направление и придавая ей уверенность. В этой связи заслуживает внимания критическая оценка Чаадаевым философии Гегеля, в которой, по мнению русского мыслителя, по-существу смазываются заметные

различия между необходимостью и фатализмом и почти уничтожается свобода воли. Чаадаеву представляется неприемлемой «ее фаталистическая логика, почти устраняющая свободу воли и отыскивающая везде непреклонную необходимость» (24, т.2, с.147). Следующий Демокриту Гегель совершенно не учитывает роли случайности в истории, в то время как свободный выбор человека и случайность элиминируют фатализм. Гегель оказался невосприимчивым к урокам Эпикура, что серьезно девальвировало философию великого немца. Между тем Эпикур, ограничив проявления необходимости в космосе, открыл дорогу человеческой свободе.

Чаадаев очень высоко оценивает вклад Эпикура в развитие философии, этики, культуры и решительно отменяет расхожие обвинения в его адрес. Опираясь на концепцию Эпикура, Чаадаев развивает следующие исключительно интересные соображения: «Предположим, что одна единственная молекула вещества один только раз приняла движение произвольное, что она, например, вместо стремления к центру своей системы, сколько-нибудь отклонилась в сторону от радиуса, на котором находится. Что же при этом произойдет? Не сдвинется ли с места всякий атом в бесконечных пространствах? Не потрясется ли тотчас весь порядок мироздания? Мало того, все тела стали бы по произволу в беспорядке сталкиваться и взаимно разрушать друг друга. Но что же? Понимаете ли вы, что это самое делает каждый из нас в каждое мгновение?» (24, т.1, с.375-376).

Приведенный фрагмент, если его рассматривать в контексте целостной философской концепции, свидетельствует о том, что Чаадаев интерпретирует идею Эпикура, используя достижения физики и космологии нового времени, связанные прежде всего с именами Галилея, Кеплера, Ньютона. Вместе с тем, абсолютизируя роль случайности в процессах, происходящих во Вселенной и опираясь на теорию Кювье, русский мыслитель полагал, что случайность может приводить к катастрофическим последствиям. Поэтому человеку надлежит действовать в высшей степени разумно и взвешенно, подчиняясь божественному закону.

В этой связи русский философ ссылается на Монтеня, писавшего, что «повиновение есть истинный долг души разумной, признающей небесного владыку и победителя» (24, т.1, с.356). Ссылку на Монтеня, которого он очень почитал, Чаадаев сопроводил весьма любопытным комментарием: «Он не

считается умом, склонным к вере; пусть же эта мысль скептика послужит нам в этот раз руководящим текстом: подчас хорошо завербовать себе союзников из вражьего стана; это соответственно ослабляет силы противной стороны» (24, т.1, с.356).

Выбор М.Монтеня в качестве «союзника из вражьего стана» показателен для мировоззрения Чаадаева. К ортодоксальным, застывшим в догматизме учениям, он относился с большим подозрением, а надежды свои связывал с учениями развивающимися, динамичными, открытыми. Его, по-видимому, совершенно не смущало то обстоятельство, что Монтень, не отрицая бытия бога, считал теологию псевдонаукой, а также тот факт, что его «Опыты» были включены Ватиканом в индекс запрещенных книг.

Страшными, губительными для окружающего мира последствиями оборачиваются и результаты произвольных, непродуманных, случайных душевных движений и практических действий людей, всего того, что Чаадаев называет «злоупотреблением свободой». Поскольку злоупотребление свободой приводит к непредсказуемым и печальным последствиям, необходимо, утверждает философ, эту свободу ограничить, поставив человека в отношении подчинения, повиновения, зависимости к провидению или, — что для него по существу одно и то же, — к закону.

Исходя из приведенных принципиальных соображений, Чаадаев приходит к следующему выводу: «...Собственное воздействие человека исходит действительно от него лишь в том случае, когда оно соответствует закону. Всякий раз как мы от него отступаем, действия наши определяются не нами, а тем, что нас окружает. Подчиняясь этим чуждым влияниям, выходя из пределов закона, мы себя уничтожаем. Но покоряясь божественной власти, мы никогда не имеем полного сознания этой власти; поэтому она никогда не может попирать нашей свободы. Итак, наша свобода заключается лишь в том, что мы не ощущаем нашей зависимости: этого достаточно, чтобы почесть себя совершенно свободными и солидарными со всем, что мы делаем, со всем, что мы думаем» (24, т.1, с.375).

Ярчайшим примером органического единства необходимости и свободы явилась, согласно Чаадаеву, деятельность «великих людей Библии» Моисея и Давида, рассматриваемых философом в качестве реальных исторических фигур. В частнос-

ти, при знакомстве с деяниями Моисея больше всего поражает «полная действительность и верность тех средств, которыми он воспользовался для совершения задуманного дела» (24, т.1, с.423). По мнению Чаадаева, это обстоятельство совершенно точно «указывает на высшее начало, заставляющее действовать этого великого человека» (24, т.1, с.423). И Моисей, и Давид принадлежат к избранным Богом людям, поступки которых полностью отвечают действию высших «неподатливых сил», поскольку «герои священного писания» «были, конечно, совершенно прямыми проявлениями верховного закона, правящего миром», а «их появление соответствует великим эпохам физического порядка, которые время от времени преобразуют или обновляют природу» (24, т.1, с.426).

Анализируя деяния библейских персонажей, Чаадаев существу предлагает собственное решение важнейшего социологического вопроса о роли личности в истории. Великим историческим человеком, по его мнению, может быть только тот человек, в общественно-политической деятельности которого личная энергия и предприимчивость органически сочетаются со следованием закону.

Найденный Чаадаевым способ взаимосвязи необходимости и свободы, закона и человеческой деятельности помогает ему упорядочить свои представления о ходе русского исторического процесса. Категориально — философский анализ органически входит, таким образом, в содержание философии истории. Он приходит к выводу, что дух покорности, пристрастие к самоотвержению и самоотречению являются характерными чертами русской национальной психологии. Важнейшие события русской истории, по его мнению, ярко демонстрируют эти черты. Это и призыв варягов к управлению страной, и безропотное обращение в христианство по повелению великого князя, и покорность и терпеливость, с которыми «наши предки» приняли страшное татаро-монгольское иго. Царствование Иоанна IV, этого «чудовища», «развратителя своего народа» с отмеченной точки зрения также весьма симптоматично: «народ со связанными руками и ногами отдавал себя во власть впавшего в безумие государя». Бедствия, постигшие впоследствии Россию — это и его наследие. Самое страшное из них — установление крепостной зависимости: «...есть еще одно отречение, более важное, более чреватое последствиями, чем все отречения, о которых я говорил... я имею в виду установление кре-



постного права в наших деревнях» (22, с.286). Таким образом, резюмирует Чаадаев, «самой глубокой чертой нашего исторического облика является отсутствие свободного почина в нашем социальном развитии. Присмотритесь хорошенько и вы увидите, что каждый важный факт нашей истории пришел извне, каждая новая идея почти всегда заимствована» (22, с.151).

Первым, кто сумел воспользоваться специфическими особенностями русской цивилизации для ускорения общественного развития, явился, по мысли философа, Петр I. Однако Петровский переворот не имеет ничего общего с волюнтаризмом. Его необходимость была обусловлена социально-историческими причинами и вполне вписывалась в общеевропейские закономерности. «Петр Великий был лишь мощным выразителем своей страны и своей эпохи» (24, т.2, с.159). Именно поэтому его преобразовательная деятельность была истинно свободной и удивительно плодотворной. «Словом, в ту минуту, когда вступил на престол великий человек, призванный преобразовать Россию, страна не имела ничего против этого преобразования» (24, т.1, с.159).

Если император своими реформами однажды уже вырвал Россию из безвременья, добился мощного убыстрения развития страны, то почему же Россия не может совершить новый грандиозный скачок вперед? В этой связи Чаадаев внимательно анализирует социальное содержание Петровских преобразований. Он ясно видит, что Россия не повторяла и не повторяет европейское развитие. Поэтому он вновь и вновь обращается к мысли о специфике исторической эволюции страны. Большая часть народов, населяющих планету, рассуждает философ, проникнута упорным чувством прошедшей жизни, господствующим над жизнью настоящей, подавлена воспоминанием прожитых дней, неумолимым прошедшим. Что же касается России, то «мы никогда не жили под роковым гнетом логики времен... для нас не существует безвозвратной необходимости» (22, с.158).

Этим обстоятельством, по мысли Чаадаева, как раз и воспользовался Петр I, отрекшийся от старой России. Царь-плотник «освободил нас от связанности предшествующими событиями, которые опутывали общества, имевшие историческую жизнь и замедляли их движение; он раскрыл наш ум для всех существующих между людьми великих и прекрасных идей; он дал нам весь Запад, созданный веками, сделал нашей историей всю его историю, нашей будущностью всю его будущность» (122, с.603).

Тем самым Россия осуществила уже значительное ускорение, ибо император «передвинул» русский народ в новый мир, заменив его жалкое прошлое прошлым европейской цивилизации, которая служит «последним выражением всех прежних цивилизаций». С той поры Россия стала принадлежать Европе и Западу, правда, лишь внешним образом. Полностью переиначить себя на западный манер мы не могли, да это и невозможно. «У нас другое начало цивилизации... поэтому нам незачем бежать за другими» (22, с.242). Великое преимущество России заключается в наличии возможности сознательного, свободно-го созидания будущего. Россия может «схватить в мысли» весь опыт Европы и тем самым избавит себя от испытаний, сопровождавших долгое и трудное воспитание европейских народов, причем к числу этих воспитаний Чаадаев относит и отрицательные, антигуманные стороны капитализма, продолжая тем самым декабристскую критику капитализма.

В этом-то главным образом и заключается секрет выигрыша времени и мощного убыстрения общественного развития. «Воспользуемся же огромным преимуществом, в силу которого мы должны повиноваться только голосу просвещенного разума, сознательной воли. Познаем, что для нас не существует непреложной необходимости... что в нашей власти измерять каждый шаг, обдумывать каждую идею, задевающую наше сознание; что нам позволено надеяться на благоденствие еще более широкое, чем то, о котором мечтают самые пылкие служители прогресса» (22, с.158-159). Небезынтересно отметить, что, развивая впоследствии свой тезис об отсутствии в русской истории непреложной необходимости, Чаадаев приближался к пониманию исторического закона, как закона-тенденции, как обычно, облекая свои рассуждения в религиозную форму. «Если всевышний разум и неумолимо предписывает нашему разуму свой закон, то всевышняя любовь может укротить его ради немощи естества нашего» (24, т.1, с.552).

Исторический опыт мирового и российского развития в XIX и XX столетиях не подтвердил прогнозов Чаадаева, а, напротив, доказал, что «преимущество отсталости» в значительной мере иллюзорно. Народам, отставшим в своем социально-экономическом развитии, предстоит трудный, продолжительный путь практического преобразования, совершенствования, интенсификации общественных отношений, создания современной социальной инфраструктуры.

Тем не менее теоретические усилия Чаадаева не пропали даром. Мыслитель настойчиво бился над одной из труднейших проблем социологии — над проблемой взаимосвязи общего и особенного в историческом процессе. Однако прерывистый, катастрофический характер русской истории очень трудно поддавался логическому осмыслению и не давал возможности ученому строго и точно формулировать свои методологические позиции. То он полагал, что Россия, как и остальные народы, следует единым общеисторическим путем, то, напротив, объявлял российскую историю совершенно неповторимой и уникальной, выводя ее за рамки логики мировой истории. Поэтому нет ничего удивительного в том, что, сформулировав в столь драматической форме данную проблему, Чаадаев оказался предтечей двух противоположных направлений русской общественной мысли: и западничества и славянофильства, и в оживленной полемике между ними видел залог дальнейшего успешного развития отечественной общественной мысли. «Нельзя отрицать: бесстрашие, с которым оба воззрения исследуют свой предмет, делает честь нашему времени и подает добрые надежды на будущее, когда наш язык и ум будет свободнее, когда они уже не будут, как всегда до сих пор, скованы путами лицемерного молчания» (24, т.1, с.193).

Размышляя над философскими аспектами исторического процесса, Чаадаев нащупывал подходы к решению задачи, которая затем во весь рост встала перед общественной мыслью России, — задачи ускорения темпов социального развития страны, с тем, чтобы в кратчайшие исторические сроки выйти к вершинам мировой цивилизации.

## 6. Религиозно-этическое обоснование социального идеала

Найденные Чаадаевым оригинальные решения основополагающей для философии истории проблемы необходимости и свободы побудили его внимательнее присмотреться к роли и значению нравственного измерения истории.

Вникая в смысл прошедшего, погружаясь в историографию Древнего мира, он с удивлением убеждался в том, что сама по себе материальная мощь, политическое и военное могущество еще далеко не гарантировали уверенного и длительного процветания даже самых известных и прославленных цивилиза-

ций. Общества, основавшие свое благополучие на рабстве, приходил к выводу русский философ, были обречены на разложение и гибель, и это несмотря на впечатляющие культурные достижения, на казавшуюся несокрушимой политическую силу и громкие военные победы. «Блестящие цивилизации, древние как мир, вскормленные всеми силами земли, связанные со всеми славными, со всеми величиями, со всеми господствами и, наконец, с самой мощной властью, когда-либо попиравшей землю, как могли вы исчезнуть с лица земли?» (24, т.1, с.401).

Роковая внутренняя причина гибели блестящих цивилизаций древности, — по мнению Чаадаева, это доминирование общественной жизни разъединяющего людей материального начала в ущерб началу духовно-нравственному, просветляющему сознание и сплачивающему людей. В результате действия именно этой причины погиб великий Рим — краса и гордость античной цивилизации. «Вовсе не варвары разрушили старый мир; он уже был истлевшим трупом; они лишь развеяли прах его по ветру. Эти же самые варвары нападали ранее на древние общества и не могли их даже поколебать... Дело в том, что принцип жизни, который делал возможным существование общества, был исчерпан; что материальный интерес, или, если хотите, интерес реальный, который один только определял ранее общественное движение, как бы выполнил до конца свою задачу и совершил предварительное воспитание человеческого рода» (24, т.1, с.401).

Говоря о доминировании в античном обществе разъединяющего материального начала, Чаадаев, конечно, вовсе не игнорировал блестящих достижений античного искусства, науки, философии, запечатлевших поразительный взлет человеческого духа, человеческой мысли. Но, по его мнению, материальное посястороннее начало, пропитывающее духовную культуру греков, превратилось в оковы духа и не позволило последнему вырваться за пределы ограниченной земной жизни и возвыситься до настоящей, идеальной основы всех вещей, сплачивающей и соединяющей людей. «Посмотрите же, в чем состоит это великолепное создание эллинского гения, — призывал Чаадаев. — Идеализировано, возвеличено, обоготворено было то материальное, что есть в человеке, естественный и законный порядок вещей был извращен» (24, т.1, с.420).

Олицетворением порочности греческой культуры является для Чаадаева великий Гомер, и русский философ не жалеет

самых резких выражений для того, чтобы развенчать всемирного поэта и пригвоздить его к позорному столбу, как наглого обольстителя и усыпителя людей. «И действительно, есть какая-то поразительная прелесть в этой поэзии, всецело земной, чисто материальной, необычайно снисходительной к порочности нашей природы: она ослабляет напряжение ума, держит его безрассудно прикованным к своим призракам и самообольщениям, убаюкивает и усыпляет его своими мощными иллюзиями» (24, т.1, с.432).

Неприязненное отношение к «языческой» античной культуре подчеркивается и изобретенным Чаадаевым неологизмом «гомеризм», которым мыслитель клеймит греческое искусство, науку, философию. Приземленному гомеризму античной культуры Чаадаев противопоставляет «глубокое нравственное чувство, порожденное ясным представлением всей древности и совершенным погружением ума в христианскую веру» (24, т.1, с.432).

Свет нравственного разума блеснул, следовательно, еще в древности. И «немногие избранные», к числу которых Чаадаев относит Пифагора, Сократа, Зороастра и — в особенности — Платона, «узрели неизреченное сияние, и чело их озарено было необычайным отблеском» (24, т.1, с.354). Пифагор и Платон боролись с идеализированием, возвеличением, обожествлением того материального, что есть в человеке, «с этим пагубным направлением духа своего времени», однако их усилия оказались тщетными, поскольку они сами были увлечены этим апофеозом «материального». «И только тогда, когда христианство обновило человеческое мышление, их учение приобрело настоящее влияние» (24, т.1, с.420).

Сложным и противоречивым оказалось отношение Чаадаева к нравственному учению Сократа. Вклад великого грека в развитие философии и этики оказался настолько значительным, а нравственное влияние его личности, нисколько не уменьшаемое течением времени, — настолько впечатляющим, что русский христианский философ в недоумении остановился перед этой колоссальной фигурой. Дальнейшие размышления привели Чаадаева к следующей обобщающей оценке нравственного учения и личности Сократа. Последний в своем учении и жизненной позиции только обозначил движение от материального начала — к духовному, и этот импульс сумел уловить и развить его гениальный ученик Платон. В целом же

Сократ остался типичным представителем языческой культуры. Поэтому, хотя Чаадаев и относит Сократа, как мы видели, к числу «немногих избранных», узревших «неизреченное сияние» нравственного закона, но делает это с серьезнейшими оговорками, подчас отменяющих позитивное содержание декларируемого тезиса. «Прочитайте прежде у Ксенофонта рассказы о Сократе, если возможно, без предубеждения, связанного с памятью о нем, — советует Чаадаев своей корреспондентке, — поразмыслите о том, что прибавила к его славе смерть; подумайте о его знаменитом демоне, подумайте о его снисходительном отношении к пороку, которое он, надо признаться, доводил до удивительной степени; подумайте о различных обвинениях, возводимых на него современниками, подумайте о произнесенном им за минуту до смерти слове, завещавшем потомству всю неуверенность его мысли; подумайте, наконец, о всех несхожих, нелепых, противоречивых учениях, вышедших из его школы» (24, т.1, с.425-426).

Совершенно исключительно то внимание, которое Чаадаев уделял этике стоицизма. Об этом красноречиво свидетельствуют труды философа, его переписка, заметки на книгах, мнения современников. Пожалуй именно стоицизм оказался для Чаадаева тем могучим «языческим» учением, которое в наибольшей степени повлияло на его морально-этические представления и нравственную позицию. Есть основания утверждать, что именно в стоицизме опальный мыслитель искал — и нашел! — нравственную опору, которая помогла ему выдержать все обрушившиеся на него испытания и устоять в неравной борьбе.

Маргиналии, сделанные рукой Чаадаева на имевшихся в его библиотеке и сохранившихся до наших дней книгах Сенеки и Марка Аврелия, красноречиво свидетельствуют о том значительном интересе, который проявил русский мыслитель к нравственным учениям этих блестящих представителей поздней Стои. Многие импонировало здесь Чаадаеву: и забота о личном нравственном совершенствовании, и проповедь абсолютной покорности судьбе, и понимание свободы как исключительно духовной свободы, и обоснование идеи равенства всех перед неизбежностью и неотвратимостью судьбы. Самым тщательным образом, в частности, читал Чаадаев знаменитые «Нравственные письма к Луциллию» Сенеки, отмечая те фрагменты данного сочинения, которые перекликались с его соб-

ственными моральными представлениями. «Что есть блаженная жизнь? Безопасность и постоянное спокойствие. А их дает величие духа, дает упорство и постоянство в том, что хорошо обдуманно. Как прийти к этому? Постичь истину целиком; соблюдать во всех поступках порядок, меру, приличие и добрую волю, благожелательную, неизменно послушную разуму, достойную и любви и восхищения. Чтобы сказать все коротко и ясно, напишу так: дух мудреца должен быть таким, какой причисляется и богу» (24, т.1, с.622-623).

Судя по содержанию «Философических писем», переписке, маргиналиям, наиболее сочувственно Чаадаев относился именно к Сенеке. Несмотря на многие столетия, отделяющие время жизни Чаадаева от эпохи Римской империи, когда жил и действовал Сенека, их очень многое сближало. Как сейчас бы сказали, они оба были пленниками тоталитарной государственности, им пришлось существовать в труднейших условиях полного бесправия человека, абсолютного подавления личности. В этом отношении императорская Россия второй четверти XIX в. очень напоминала императорский Рим I века. Поэтому нравственные усилия Сенеки, искавшего в своей философии выход из по-существу безвыходной социальной ситуации, оказались созвучными умонастроениям Чаадаева, его «упованием в горести». В частности, притягательной для Чаадаева оказалась мысль Сенеки о том, что бесправие перед самовластьем Тиберия Цезаря уравнивает патриция и его раба. Соратник декабристов был вдохновлен тем, что Сенека, в противовес традиционной точке зрения античных мыслителей, утверждал духовное равенство свободного и раба (66, с.203).

Словно подхватив эстафету свободолюбия у Сенеки, Чаадаев с новыми силами продолжает бичевать крепостнические порядки в николаевской России, которые, как моровая язва, изводят страну, препятствуют ее социальному развитию. «И сколько различных сторон, сколько ужасов заключает в себе одно слово: раб! — восклицает Чаадаев. — Вот заколдованный круг, в нем мы все гибнем, бессильные выйти из него. Вот проклятая действительность, о нее мы все разбиваемся» (16, с.23). Несмотря на то, продолжает Чаадаев, что со времен либерального Александра I русские цари перестали раздавать своим придворным государственные земли вместе с жившими на них крестьянами, и «в России уже не применяется это отвратительное злоупотребление самодержавной

власти в самом зловредном для народа ее проявлении, в разращении их общественного сознания, но уже наличие рабства, в том виде, в каком оно у нас создано, продолжает все омрачать, все осквернять и все извращать в нашем отечестве» (24, т.1, с.492).

Было бы большим заблуждением считать, прозорливо отмечает Чаадаев, что разлагающее влияние крепостничества распространяется лишь на крестьян, «ту несчастную, обездоленную часть населения, которая несет его тяжелый гнет; совершенно наоборот, изучать надо влияние его на те классы, которые извлекают из него выгоду» (24, т.1, с.492). Это точное социологическое обобщение делает честь Чаадаеву. Оно предвосхищает те выводы, к которым позднее пришли революционные демократы.

Даже царь, утверждает Чаадаев, не избежал рокового действия крепостничества. «С колыбели он окружен людьми, которые владеют себе подобными или же теми, отцы которых были сами рабами, и дыхание рабства проникает сквозь все поры его существа и тем более влияет на его сознание, чем более он себя считает огражденным от него» (24, т.1, с.492). Соратник декабристов, таким образом, развеивает ореол святости и непогрешимости, витавший в общественном сознании над царствующим домом Романовых, и показывает царей, — а ему приходилось встречаться и с Александром и с Николаем, — обыкновенными людьми, подпадающими под действие общественных связей и зависимостей. Что касается Николая, который, подобно брату, был не прочь рядиться в либеральные одежды, то суждение Чаадаева безапелляционно: это царь-крепостник. Приговор Чаадаева явно перекликается с обличениями Герцена.

«В России все носит печать рабства, — констатирует философ, — нравы, стремления, просвещение, и даже вплоть до самой свободы, если последняя может существовать в этой среде» (24, т.1, с.493). «Посмотрите на свободного человека в России! Между ним и крепостным нет никакой видимой разницы. Я даже нахожу, что в покорном виде последнего есть что-то более достойное, чем в озабоченном и смутном взгляде первого» (24, т.1, с.492-493). В ракурсе философско-исторических обобщений Чаадаев приходит к весьма категоричному и знаменательному заключению: в России влияние рабства на всю общественную жизнь гораздо шире, чем где бы то и когда



бы то ни было — от деспотий древности до «цивилизованного» рабства в современных ему Соединенных Штатах Америки.

И вот этому российскому некрополису, миру бесправия и несвободы, олицетворению мирового зла, бросил вызов одинокий философ. Оставляя за собой право иметь собственное мнение о происходящем, Чаадаев стремился достичь внутренней свободы, духовной независимости от окружающего его мрачного, «замороженного» мира. Этическая традиция стоицизма и здесь помогала ему. Согласно Сенеке, «Свобода духа — источник гордости и самоуважения личности. Тот, кто достиг внутренней свободы, неподвластен превратностям судьбы. И не потому, что он может избежать ее ударов, но потому, что он готов их принять достойно. Такой человек рассматривает нравственное совершенство как самоцель, он любит добродетель ради нее самой, а потому чертами его характера оказываются благожелательность, милосердие, незлобивость. Он счастлив сознанием исполненного нравственного долга, ибо лишь не думающий о выгоде, а бескорыстно творящий добро, может быть счастлив» (66, с.203-204).

Достойно принимал удары судьбы и Чаадаев, надеясь только на себя самого и поддержку друзей, пока они были живы. Волнующее обращение к другу, чудом уцелевшему декабристу М.Ф.Орлову, ярко выражает мироощущение автора опубликованного первого «Философического письма»: «Да, друг мой, сохраним нашу прославленную дружбу, и пусть мир себе катится к своим неисповедимым судьбинам. Нас обоих треплет буря, будем же рука об руку и твердо стоять среди прибоя. Мы не склоним нашего обнаженного чела перед шквалами, свистящими вокруг нас. Но главным образом не будем надеяться ни на что, решительно ни на что, на нас самих. Ничто так не истощает, ничто так не способствует малодушию, как безумная надежда» (24, т.1, с.124).

В приведенном фрагменте чувствуется и влияние романтизма, однако основное умонастроение, пронизывающее это послание, несомненно навеяно стоицизмом. Этими же идеалами руководствовался Чаадаев, поддерживая и ободряя одного из самых близких своих друзей — декабриста Якушкина, осужденного и сосланного в Сибирь. «Я глубоко верю, — писал Чаадаев в далекий Ялуторовск, — что в награду за стойкую и вместе с тем спокойную покорность судьбе в несении своего жребия и за неизменно сохраняемые под давлением страшно-

го бедствия чувства кроткого благорасположения и совершенной любви, тебе уже дарованы новые откровения в постижении многих вещей» (24, т.1, с.105).

Внимательно читая сочинения Сенеки, Чаадаев в ряде случаев отмечал близость античной и христианской точек зрения (24, т.1, с.623). Кроме того, будучи хорошо знакомым с сочинениями христианских отцов церкви, Чаадаев бесспорно знал о том сочувствии, с которым относились к Сенеке идеологи христианства. И этот факт придавал учению Сенеки еще большую авторитетность в глазах русского философа. В самом деле, Тертуллиан, Лактанций, Иероним, Иларий, Августин, Северин Бозций многому научились у Сенеки и относились к нему вполне благосклонно. Тертуллиан даже называл великого стоика «наш Сенека», находя у него немало истинно христианских мыслей (86, с.111).

Поэтому неудивительно, что размышляя над морально-этическими проблемами в ходе чтения книги И.Канта «Критика практического разума», Чаадаев выстроил следующую цепочку идейных влияний: «Стоики — Платон — Христос» (24, т.1, с.613).

Близки были Чаадаеву и размышления Сенеки о свободе через смерть. Согласно стоику, в безвыходных ситуациях именно смерть оказывается последней возможностью освобождения человека от душевных и телесных страданий, и он имеет право распорядиться своей жизнью по своему усмотрению. Русскому философу, конечно, было известно о явном расхождении нравственного учения и образа жизни Сенеки, составившего свое огромное состояние нечестным путем. Однако то, достойное мудреца, спокойное мужество, с которым последний, следуя своей этике, покончил с собой, получив приказ Нерона, окончательно примирило Чаадаева с Сенекой. Некоторые эксцентрические поступки Чаадаева середины 50-х гг. также, на наш взгляд, навеяны стоическими мотивами. Когда, например, при нем заговаривали о возможности благоденствия России при новом царе Александре II, он в ответ вынимал из кармана постоянно носимый им рецепт на сильнодействующий яд, подчеркивая этим демонстративным жестом, что он не ждет от императора «с оловянными глазами» ничего хорошего ни для России, ни для себя лично.

Что касается отношения Чаадаева к другим видным представителям стоической этической мысли, то оно было значи-

тельно более критическим. Предельно отчетливо это проявилось при рассмотрении одной из кардинальных проблем этики — проблемы счастья. Размышляя над данной проблемой, русский философ находил, что минувшие со времен античности столетия почти не изменили нравственные ориентиры человека. Как в далеком прошлом, так и теперь, «счастье, к которому стремится большинство людей, невозможно без тупого довольства собой и всеми. Чтобы достигнуть этого счастья, люди добиваются богатства, почестей, славы. Но после того, как все это будет приобретено, не нужно ли еще считать себя самым умным и самым совершенным из людей и быть довольным всем происходящим вокруг себя? Без этого какое счастье? Как ни представлять себе блаженство на земле, для полноты этого блаженства всегда нужно глупое самодовольство, еще более глупое равнодушие ко всему окружающему» (24, т.1, с.452).

Именно таким и был античный мудрец, — утверждал Чаадаев. «Надменный глупец, восхищающийся самим собой, нечувствительный к тому, что происходит вокруг него. В этом отношении нет разницы между Эпикуром и Зеноном» (24, т.1, с.452). Разъясняя смысл данного фрагмента Чаадаева, авторы комментария и примечаний справедливо указывают на то обстоятельство, что «Чаадаев здесь отождествляет одно из основных понятий этики стоиков — апатию (состоящее в требовании полного освобождения души от всех страстей) и эпикурейское понятие атараксии, обозначающее абсолютную невозмутимость, полный душевный покой» (24, т.1, с.721-722).

Относя Эпикура, которым он так восхищался в «Философических письмах», и стоика Зенона Китионского к малопочтенному сообществу «надменных глупцов», Чаадаев демонстрирует явную пристрастность, характерную для яростных апологетов христианской идеологии. «Таков, — утверждает он, — самый совершенный идеал высшей мудрости, который сумел создать себе человек. Какая бездна между этой философией, вялой, неподвижной, иссушающей, и той, которая нам говорит: ищите царствия небесного и все остальное приложится вам» (24, т.1, с.452-453).

Столь же уничижительно, как и Зенона, характеризует Чаадаев и других видных представителей стоицизма — Марка Аврелия и Катона Утического. По мнению русского религиозного философа, они не выдерживают никакого сравнения с «гигантами Священного Писания», в частности, с Давидом:

«На примере Давида и Марка Аврелия станет очевидным то, что первый был самым совершенным образцом самого святого героизма, в то время как другой — только любопытным примером искусственного величия, пышной и хвастливой добродетели. Точно так же про Катона, в ярости растерзавшего свои внутренности, будут вспоминать лишь с тем, чтобы по истинному достоинству оценить философию, внушавшую столь неистовую добродетель, и жалкое величие, которое этот человек себе создал» (24, т.1, с.396). Возвращаясь к характеристике Марка Аврелия, Чаадаев советует своей корреспондентке не поддаваться предубеждениям, а внимательно вдуматься в содержание книги знаменитого римского стоика «Размышления», вспомнить лионскую резню, когда в августе 178 г. Марк Аврелий подверг кровавым гонениям христиан г.Лиона, бывшего в то время административным центром римской провинции, вспомнить «ужасного человека, которому он вручил судьбу Вселенной», его сына Коммода, «время, в которое он жил, высокое его положение в свете и все возможности величия, которые оно ему доставляло» (24, т.1, с.426).

После всего сказанного не вызывает особого удивления заключительный пассаж Чаадаева, подводящий итоги его многолетним размышлениям об исторической роли и значении античной философии, с одной стороны, и христианства — с другой: «Ничто столь убедительно не доказывает божественное совершенство христианских доктрин, как их влияние на непокорные им природы. Философия сама по себе никогда бы не достигла результатов такого рода. Христианином являешься не по своей воле, в христианство погружаешься, не отдавая себе в том отчета. Так Спаситель пришел в этот мир. Сократ и Марк Аврелий были не более, чем пакостниками по сравнению с порядочным человеком нашего времени и выказывали лишь поползновения к добродетели» (24, т.2, с.235).

Этот пассаж был написан в 1850 г., но значительно раньше, в 1831 г. Пушкин сразу по прочтении рукописи «Философических писем» откровенно написал своему другу: «Ваше понимание истории для меня совершенно ново, и я не всегда могу согласиться с вами: например, для меня непостижимы ваша неприязнь к Марку Аврелию и пристрастие к Давиду (псалмами которого, если они только действительно принадлежат ему, я восхищаюсь). Не понимаю, почему яркое и наивное изображение политеизма возмущает вас в Гомере. Помимо

его поэтических достоинств, это, по вашему собственному признанию, великий исторический памятник. Разве то, что есть кровавого в Илиаде, не встречается также и в Библии?» (24, т.2, с.448). «Тайна времени», в которую стремился посвятить Пушкина Чаадаев, не заинтересовала великого поэта. Взгляды двух друзей на историю расходились все дальше и дальше.

Тем не менее, несмотря на трескучую риторику, отношение Чаадаева к позднему стоицизму в целом было вполне позитивным. Русский мыслитель сумел увидеть в стоицизме главное: глубокую и тонкую разработку морально-этических проблем, имеющую непреходящее значение для развития и совершенствования человеческих отношений. Плодотворность этой мысли Чаадаева нашла подтверждение в XX в. в теоретических исследованиях великого гуманиста Альберта Швейцера, отмечавшего, что у Сенеки, Эпиктета, Марка Аврелия этика утрачивает тот эгоистический характер, который ей был свойствен в классический период ее развития. «Отрекаясь от духа античности, этика превращается в этику общечеловеческой любви. Она всецело поглощена непосредственными отношениями человека к человеку, полным самопожертвования и преданности» (125, с.119). Поэтому расценивать римский стоицизм как «деградирующий» до морализирующей популярной философии, как это принято в трудах по античной философии, — утверждает Швейцер, совершенно неправомерно. «На деле же речь идет отнюдь не о деградации, а о серьезной борьбе за живую этику, неожиданно вспыхивающей в позднюю эпоху греко-римского мышления и ведущей к оптимистически-этической натурфилософии» (125, с.119).

Серьезное осмысление стоической мысли помогло Чаадаеву преодолеть популярную в европейской философии нового времени установку на философское системосозидание, на непрерывную разработку унифицированных, «жестких» (по весьма ограниченному набору исходных принципов) философских систем. Он убедился в том, что поздний стоицизм отличается значительным духовным богатством и жизненностью именно потому, что отказался от подобной претензии и предстал перед миром в качестве «открытого», неунифицированного мировоззрения. Сам Чаадаев, вначале немало гордившийся «Философическими письмами», как своей собственной системой, постепенно «забывает» о своей устаревающей «системе» и совсем не стремится разработать новую. Возможно, именно поэ-

тому в 40—50-е годы он предпочитает накапливать философские, религиозные, научные идеи и не проявляет большого желания к их обобщению, упорядочиванию и систематизации в новом фундаментальном философском сочинении, предпочитая набрасывать контуры своего мировоззрения и мироощущения в эпистолярной форме.

Вдумываясь в диалектику общественного развития, происходящего в XIX в., Чаадаев приходит к пониманию того обстоятельства, что нарастающее научно-техническое движение человечества, наступающая эпоха сокращающих расстояния и сближающих людей железных дорог обязательно должны сопровождаться соответствующими глубокими сдвигами в духовно-нравственной сфере, настоящим нравственным переворотом. Философ вполне отдает себе отчет в том, что обе сферы жизнедеятельности людей: и область материальной, практической деятельности, и духовно-нравственная сфера обладают автономным существованием, и, следовательно, не развиваются синхронно. Духовно-нравственная сфера — эта существенная сторона «ветхой природы человека», к великому сожалению, не поспевает за стремительным научным и техническим прогрессом, что чревато серьезными общественными потрясениями. Поэтому человечеству необходимо самым основательным образом задуматься над проблемой духовно-нравственного обновления общества и обязательно найти действенные способы гуманизации и гармонизации человеческих отношений.

Со своей стороны, Чаадаев всей своей подвижнической жизнью и неустанными поисками истины предлагает обществу как теоретические, так и нравственно-практические рекомендации на этот счет. Проницательные современники прекрасно это понимали. «Почти все мы знали Чаадаева, — свидетельствовал Хомяков, — многие его любили, и, может быть, никому не был он так дорог, как тем, которые считались его противниками. Просвещенный ум, художественное чувство, благородное сердце — таковы те качества, которые всех к нему привлекали; но в такое время, когда, по-видимому, мысль погружалась в тяжкий и невольный сон, он особенно был дорог тем, что и сам бодрствовал и других побуждал, — тем, что в сгущающемся сумраке того времени он не давал потухать лампаде и играл в ту игру, которая известна под именем: «жив курилка» (117, с.720-721).

Трагедия современной цивилизации, по мысли Чаадаева, заключается в том, что научно-технический прогресс сопро-

вождается дегуманизацией общественных отношений, исчезновением одухотворяющего религиозного, нравственного, эстетического влияния, что катастрофически увеличивает число людей, теряющих духовную опору и страдающих от бесприютности и одиночества. Настоящим приговором тогдашнему обществу звучит один из афоризмов философа: «Что производят люди при совместной жизни? Азот: они убивают друг друга» (Напомним, что в переводе с греческого «азот» означает «безжизненный» — Л.Р.).

Избежать вполне очевидного при подобном течении событий «заката» истории человечество сможет только при одном непременном условии: предельной мобилизации духовно-нравственных начал, всемерной активизации сил правды и добра. Пока же духовно-нравственный уровень человечества невысок. Подавляющее большинство людей погружено в каждодневные мелочные заботы и почти никогда не задумывается над смыслом жизни и высшей целью нравственного развития. Между тем «в области нравственности идут вперед не только ради одного удовольствия двигаться, должна быть и цель; отрицать возможность достичь совершенства, то есть дойти до цели, значило бы — просто сделать движение невозможным» (24, т.1, с.472). Человек должен научиться творить добро. Более того, стремление делать добро должно войти в привычку, превратиться в нравственную потребность человека. В этом неумном стремлении к добру человек постигает абсолютное благо, которое, как светоч, освещает его нелегкий путь к совершенству. «Есть люди, которые никогда не творят добро из-за одного удовольствия поступать хорошо; немудрено, что они не могут постичь *абсолютного блага*, что они, по их же словам, понимают только благо относительное. Постичь совершенство дано только тем, которые к нему стремятся с единой целью приобщиться к нему» (24, т.1, с.472).

Научившись сознательно творить добро, прикоснувшись к абсолютному благу, люди тем самым осуществляют глубочайший нравственный переворот и достигнут высших целей всеединства, солидарности, справедливости. В этом случае человек обретет такую духовную и нравственную высоту, с которой ему откроется широкая панорама многообразных связей и взаимозависимостей с другими людьми, с социально-культурными традициями, с «абсолютным разумом», богом. Подчинившись божественной воле, нравственному закону, человек перестанет

быть изолированным, обособленным существом. Он почувствует себя значимой частью «великого духовного целого» и будет уверенно приближаться к «высшему синтезу», совершенному строю на земле.

Характерной особенностью этики Чаадаева является то обстоятельство, что изучение общечеловеческих морально-нравственных проблем постоянно соотносится с анализом нравственно-психологической ситуации в России.

Духовный мир России характеризуется Чаадаевым как нестабильный, находящийся в состоянии брожения, что отнюдь не способствует нравственному развитию личности. «Истинное развитие человека в обществе, — отмечает он, — еще не началось для народа, если жизнь его не сделалась более благоустроенной, более легкой и приятной, чем в неустойчивых условиях первобытной эпохи» (12, т.2, с.111-112). России еще очень далеко до легкой и благоустроенной жизни. Напротив, жизнь здесь очень тяжела и совсем не благоустроена. Но самое неприятное заключается в том, что социальная действительность, отравленная самодержавием, крепостничеством, рекрутчиной, зловещей судебной системой, ведет к опасному для общества разрыву между словом и делом человека, порождает самоотчуждение и в конечном счете кризис личности. «Отягченная роковым грехом, где она, та прекрасная душа, которая бы не заглохла под этим невыносимым бременем? — с горечью, вопрошает Чаадаев. — Где человек, столь сильный, чтобы в вечном противоречии с самим собой, постоянно думая одно и поступая по-другому, он не опротивел самому себе?» (16, с.25).

Человек, находящийся в вечном противоречии с самим собой, постоянно колеблется, подобно плясуну на канате, между истиной и ложью, нравственным и безнравственным, инстинктивно выбирая логику золотой середины. Эта логика хорошо приспособлена для реализации собственных, как правило, мелких интересов, «в лучшем случае она может поддержать некоторое время существование общества, но она никогда ни на шаг не двинет его вперед» (24, т.1, с.473). Чаадаев приходит к выводу, что «общество заставляют двигаться вперед... люди принципиальные» (24, т.1, с.473), принципиальные до фанатизма в своем стремлении к нравственному совершенству, к истинному и прекрасному. Такие люди недвусмысленно отвергают рабство во всех своих проявлениях. Они «лю-



бят свое отечество в его интересах, а не в своих собственных», и не ставят успехи в салонах и кружках выше того, что считают истинным благом своего отечества (24, т.1, с.478-479).

Эту трудную судьбу честного и принципиального и вместе с тем доброго и отзывчивого человека и выбирает Чаадаев. Он видит свою задачу в том, чтобы не только нести людям идеи истины, добра, красоты, солидарности, справедливости, но и выражать эти идеи своей собственной жизнью, своим собственным поведением. О том, насколько удалось ему выполнить эту задачу, свидетельствуют современники философа. Вот мнение М.И.Жихарева: «Чаадаев от остальных людей отличался необыкновенной нравственно-духовной возбужденностью... Его разговор и даже одно его присутствие действовали на других, как действует шпора на благородную лошадь. При нем как-то нельзя, неловко было отдаваться ежедневной пошлости. При его появлении всякий как-то невольно нравственно и умственно осматривался, прибирался и охорашивался» (61, с.109).

В начале 30-х гг. Чаадаев увлекается идеями утопического социализма, связывая с их распространением свои надежды на гармонизацию, «просветление» общественных отношений. Его интерес к этим идеям был, на наш взгляд, подготовлен декабристской идеологией. «Смутное сознание говорит мне, — общал он Пушкину, — что скоро придет человек, имеющий принести нам истину времени. Быть может, на первых порах это будет нечто, подобное той политической религии, которую в настоящее время проповедует С.-Симон в Париже, или тому католицизму нового рода, который несколько смелых священников пытаются поставить на место прежнего, освященного временем. Почему бы и не так? Не все ли равно, так или иначе будет пущено в ход движение, имеющее завершить судьбы рода человеческого?» (24, т.2, с.71). На это увлечение немедленно отозвался П.А.Вяземский, отмечавший, что Чаадаев «в Москве, кажется, сен-симонствует». Однако пылкий энтузиазм неопита быстро иссяк, что уже в 1833 г. констатировал И.Киреевский: «...Чаадаев до того изменил сен-симонизму, что говорит, что испытывает к нему настоящее отвращение...» (77, с.310).

Действительно, более основательное знакомство с идеями утопического социализма, и не только в Сен-Симонистском варианте, но и в изложении Р.Оуэна и Ш.Фурье, явно разочаровало мыслителя. Воспитанный на глубоких идеях немецкой

классической философии, прекрасно сознавая ее могучее влияние на человеческое мышление, Чаадаев приходил к выводу, что «отсюда далеко до фурьеризма, до казарменного размещения человечества по фаланстерам» (24, т.1, с.502). Памятником увлечению идеями утопического социализма остался парадоксальный по смыслу афоризм Чаадаева: «Социализм победит, не потому, что он прав, а потому, что неправы его противники» (24, т.1, с.506).

В письме к А.И.Тургеневу в 1835 г. Чаадаев назвал себя философом женщин (24, т.2, с.90). Данная самохарактеристика была обусловлена, разумеется, не только тем, что «Философические письма» были обращены к даме, а среди его добрых знакомых было немало женщин. Дело обстояло значительно сложнее. Назвав себя философом женщин, Чаадаев подчеркнул тем самым социально-нравственную направленность своей философии, ориентированной на гармонизацию и одухотворение человеческих отношений. Именно женщины, по мнению мыслителя, вносят в жизнь одухотворяющие начала добра и красоты, именно они смягчают ожесточившиеся нравы. «Это и рождающий и кормящий пол, несущий своих младенцев к алтарям и вдохновляющий в них религиозное чувство, мирный пол, держащий в своих руках иголку и нитку, а не ружье и шпагу, утешающий больных, а не проливающий кровь ближних. В природной женской пассивности и расположенности к самоотречению автор «Философических писем» видел залог развития способности покоряться «верховой воле», чтобы лучше различать голос «высшего разума» и пропитаться «истинами откровения». Женское начало для Чаадаева является в известной степени антропологическим преломлением религиозного и послушным орудием провидения» (21, с.344).

## Заключение

Рассмотрев важнейшие этапы жизненного пути и подвижнической деятельности П.Я.Чаадаева, мы попытались «заглянуть» в лабораторию его оригинальной творческой мысли и понять логику развития его философских идей.

Осмысление всего того, что в труднейших социально-политических условиях, переживаемых Россией в 10—50-х гг. XIX столетия, сумел совершить этот удивительный человек, приводит к выводу об исключительной плодотворности его фило-

софско-исторических и этических идей, поразительной силе его нравственного влияния на современников. Личность Чаадаева — это редчайший сплав гражданского мужества, могучей интеллектуальной силы и вместе с тем необычайной нравственной чуткости и отзывчивости.

Недаром Герцен, размышляя в «Былом и думах» о причинах необъяснимого на первый взгляд высокого авторитета опального мыслителя в кругах московского «высшего общества», пришел к знаменательному выводу: «Тут важно невольное сознание, что мысль стала мощью, имела свое почетное место, вопреки высочайшему повелению. Насколько власть «безумного» ротмистра Чаадаева была признана, настолько «безумная» власть Николая Павловича была уменьшена» (47, т.2, с.129).

Пережив вместе со страной озаренную победой над Наполеоном александровскую эпоху «великих надежд» и пришедшую ей на смену под грохот артиллерийских залпов на Сенатской площади мрачную николаевскую эпоху «великих разочарований», Чаадаев первым из отечественных философов сумел «схватить в мысли» общественную эволюцию России в первой половине XIX в. и создал оригинальную философию истории, где судьба России соотносилась с поступательным ходом европейской и мировой истории. Предъявив обществу эту содержательную и вместе с тем парадоксальную философско-историческую концепцию, явившуюся впечатляющим свидетельством развивающегося национального самосознания (здесь имя Чаадаева должно быть поставлено рядом с именами Пушкина и Карамзина), он осуществил прорыв в будущее, осветив ярким светом философии возможные пути исторического движения России.

Автор «Философических писем» стал, таким образом, одним из первых русских философов, чьи идеи оказались притягательными для общественного сознания, обогатили национальную культуру, превратились в мощный источник развития отечественной социально-философской мысли. «Без его имени, — справедливо отмечает современный исследователь, — трудно по-настоящему оценить многие важные образы, темы, мотивы в произведениях Грибоедова, Пушкина, Лермонтова, Гоголя, Тютчева, И.С.Тургенева, Достоевского. Практически все крупные писатели, мыслители, литераторы, ученые вынуждены были так или иначе реагировать на личность и фи-

лософско-публицистическую деятельность Чаадаева, остро и самобытно поставившего вопрос об особенностях исторического и культурного развития России и Европы в их взаимоотношенности и в перспективе возможных судеб всего человечества» (110, с.4).

Без влияния Чаадаева невозможно представить себе и развитие русской философии в XIX и XX столетиях. Автор «Философических писем» стал первым в XIX в. русским философом-энциклопедистом, всесторонне освоившим европейскую философскую культуру — от античности до середины XIX в. — в поисках правильного метода понимания и преобразования России. На этой солидной основе он создал оригинальную философскую систему, ориентированную на обновление общественных отношений и религиозно-нравственное преобразование человека. Философия истории Чаадаева ничуть не уступала лучшим западно-европейским образцам, а в разработке проблемы времени — даже опережала европейскую мысль.

Важнейшим принципом религиозно-философской системы Чаадаева явился принцип всеединства, соединяющий ее составные части: онтологию, гносеологию, логику, философию истории, этику в единое концептуальное целое. Данный принцип, согласно Чаадаеву, выражает сущность космической жизни, ее стремление к единству через многообразие, а потому должен быть положен в основу всякой здоровой философии. Разработанная Чаадаевым концепция всеединства была подхвачена В.Соловьевым и превратилась в одну из центральных тем русской философии. То же самое можно сказать и о чаадаевской идее богочеловеческого содержания исторического процесса. Наконец, автор «Философических писем» заморозил своих читателей блестящей литературной формой своих философских сочинений, ставшей образцом для отечественных мыслителей.

Осмысливая российский и мировой опыт революционно-радикальных преобразований общества, Чаадаев недвусмысленно осуждал субъективизм и волюнтаризм, как насилие над историческим процессом, навязывание истории «искусственных» умозрительных представлений, не соответствующих ее объективному поступательному ходу. Преобразование общества возможно, считал Чаадаев, только при неременном условии понимания закона его развития и в направлении действия этого закона. Истории ничего нельзя навязать. Она подчиня-

ется только божественной воле, или универсальному мировому закону, который никто из смертных никогда не сможет ни отменить, ни преодолеть. Поэтому попытки силой изменить закономерный ход исторической эволюции обречены на неудачу: они могут привести к катастрофе — региональной или даже глобальной. И напротив, покоряясь божественной власти, следуя закону, учитывая интересы друг друга, люди смогут адекватно соотносить свою свободу с исторической необходимостью на пути совершенствования и гармонизации общественных отношений. Только дух единства, сотворчества, любви будет способствовать успеху социальных преобразований. Так рассуждает Чаадаев. Нетрудно увидеть, что его размышления соотносятся с либерально-прогрессивистской тенденцией европейской и российской общественной мысли и объективно предвосхищают воспоследовавшие уже после смерти философа серьезные социальные реформы в царствование Александра II.

Таковы важнейшие социально-философские идеи, выдвинутые Чаадаевым. Широта его исторического кругозора, глубина философского мышления обеспечили им значительные эвристические возможности. И сегодняшняя обновляющаяся Россия с благодарностью воспринимает идеи своего великого мыслителя.

© Л.И.Рудаков, 1996

**Рудаков Леонид Ильич**, кандидат философских наук, доцент Санкт-Петербургского педагогического университета им. А.И.Герцена.

## Литература

- 1 *Чаадаев П.Я.* Нечто из переписки НН // Телескоп. 1832. № 11.
- 2 *Чаадаев П.Я.* Философическое письмо к г-же Н. Письмо 1-е // Телескоп. 1836. Т.34. № 15.
- 3 *Чаадаев П.Я.* Письма // Библиографические записки. 1861. № 1.
- 4 *Ouers choisis de Pierre Tchaadaeff.* P.1862.
- 5 *Чаадаев П.Я.* Два письма Чаадаева к Шеллингу // Русский вестник. 1862. Ноябрь.
- 6 *Биография Чаадаева и его «рукописи»* // Вестник Европы. 1871. №№ 9, 11.
- 7 *Неизданные рукописи П.Я.Чаадаева* // Вестник Европы. 1874. Т.4.
- 8 *Чаадаев П.Я.* Апология сумасшедшего // Вопросы философии и психологии. 1908. Кн.84 (IV).

- 9 *Чаадаев П.Я.* Философические письма и Апология сумасшедшего // Русская жизнь. 1908. Вып. IX.
- 10 *Чаадаев П.Я.* Письма // Западники 40-х гг. М., 1910.
- 11 Письма П.Я. Чаадаева из-за границы к брату (1823-1826). Варшава, 1912.
- 12 *Чаадаев П.Я.* Сочинения и письма. Т.1-2. М. 1913-1914.
- 13 *Чаадаев П.Я.* Отрывок из исторических рассуждений о России // Вестник Европы. 1918. Кн. I-IV.
- 14 *Чаадаев П.Я.* Неопубликованные статьи // Звенья. 1934. №№ 3-4.
- 15 *Чаадаев П.Я.* Три неизданных письма // Звенья. 1935. № 5.
- 16 Неизданные Философические письма П.Я. Чаадаева // Литературное наследство. М. 1935. №№ 22-24.
- 17 *Чаадаев П.Я.* Прокламация // Литературное наследство. М., 1935. №№ 22-24.
- 18 Письма П.Я. Чаадаева к А.С. Пушкину // Пушкин А.С. Полн. собр. соч. Т. 14. М., 1941.
- 19 *Чаадаев П.Я.* Афоризмы и разные заметки // Вопросы философии. 1986. № 1.
- 20 *Чаадаев П.Я.* Отрывки и разные мысли // Вопросы философии. 1986. № 1.
- 21 *Чаадаев П.Я.* Статьи и письма. М., 1987.
- 22 *Чаадаев П.Я.* Статьи и письма. 2-е изд. М., 1989.
- 23 *Чаадаев П.Я.* Сочинения. М., 1989.
- 24 *Чаадаев П.Я.* Полное собрание сочинений и избранные письма. Т.1-2. М., 1991.
- 25 *Чаадаев П.Я.* Избранные сочинения и письма. М., 1991.
- 26 *Андронников И.* Лермонтов. М., 1951.
- 27 *Аксаков К.С.* Не наши // Полн. собр. соч. Т.2. М., 1900.
- 28 *Артемьева Т.В.* Теория «естественного права» как философское основание русской социально-политической мысли второй половины XVIII в. // Философия и освободительное движение в России. Л., 1989.
- 29 *Асмус В.Ф.* О новых «Философических письмах» П.Я. Чаадаева // Литературное наследство. М., 1935. №№ 22-24.
- 30 *Бердяев Н.А.* А.С. Хомяков. М., 1912.
- 31 *Бердяев Н.А.* Русская идея // Вопросы философии. 1990. №№ 1-2.
- 32 *Бердяев Н.А.* Типы религиозной мысли в России // Собр. соч. Т.3. Париж. 1989.
- 33 *Берелевич Ф.П.* П.Я. Чаадаев и декабристы // Уч. зап. Тюменск. гос. пед. ин-та. Т.5. Вып. 2. Тюмень, 1958.
- 34 *Бобров Е.* Шеллинг и Чаадаев // Философия в России. Вып. 4. Казань, 1901.
- 35 *Богучарский В.* Три западника 40-х гг. Чаадаев. Белинский. Герцен. СПб., 1902.
- 36 *Walicki A.* Catholicism and the Eastern church in Russian Religious and Philosophical thought // The slavs on the eyes of the occident, the occident on the eyes of the slavs. Krakow. 1992.
- 37 См.: *Walicki.* Paradoxs Czaadajewa // Studia filozoficzua. 1962; *Chojnaska K.* Piotr Chaadajew // Tu i teras. 1983. Sept. №2.
- 38 *Вацуро В.Э. Гилельсон М.И.* Сквозь «умственные плотины». М., 1986.
- 39 *Веселовский Ал-й.* Гоголь и Чаадаев // Вестник Европы. 1895. №9.
- 40 *Вигель Ф.Ф.* Записки. Т.1-2. М., 1928.
- 41 *Вигель Ф.Ф.* Письмо к митрополиту Серафиму о статье Чаадаева в «Телескопе». 21 окт. 1836 г. // Русская старина. 1870. Т.1.
- 42 *Волконский П.* Письмо ген. Васильчикову о П.Я. Чаадаеве // Русский архив. 1875. Т.2.
- 43 Восстание декабристов. Т.3. М.-Л., 1927.

- 44 *Вяземский П.А.* Полн.собр.соч. князя П.А.Вяземского. Т.2. СПб., 1879.
- 45 *Вяземский П.А.* Старая записная книжка // Соч. Т.8. СПб., 1883.
- 46 *Галактионов А.А., Никандров П.Ф.* Русская философия IX-XIX в. 2-е изд. Л., 1989.
- 47 *Герцен А.И.* Былое и думы // Соч. В 4-х тт. Т.2. 1988.
- 48 *Герцен А.И.* О развитии революционных идей в России. М., 1958.
- 49 *Гершензон М.О.* Грибоедовская Москва. П.Я.Чаадаев. Очерки прошлого. М., 1989.
- 50 *Гершензон М.О.* П.Я.Чаадаев. Жизнь и мышление. СПб., 1908.
- 51 *Голицын Н.В.* Чаадаев и Е.Свербеева. (Из неизданных бумаг Чаадаева) // Вестник Европы. 1918. Кн.1-4.
- 52 *Грановский Т.Н.* Соч. М., 1900.
- 53 *Григорьян М.М.* Чаадаев и его философская система // Из истории философии. Вып.2. М., 1958.
- 54 *Давыдов Д.В.* Письмо Пушкину о Чаадаеве // Соч. Т.3. СПб., 1893.
- 55 Дело об учреждении тайного надзора за ротмистром лейб-гвардии гусарского полка Чаадаевым // Литературное наследство. 1934. №№19-21.
- 56 *Дружинин Н.М.* Избр.труды. Революционное движение в России в XIX в. М., 1985.
- 57 *Дружинин Н.М.* П.Я.Чаадаев и проблема индивидуализма // Коммунист. 1966. №12.
- 58 *Емельянов Б.В.* Этюды о русской философии. Екатеринбург, 1995.
- 59 *Ермичев А.А.* П.Я.Чаадаев и русский духовный ренессанс: сходство и выводы. // Вопросы социальной философии в русской мысли. Пятигорск, 1993.
- 60 *Ермичев А.А., Кузнецов В.П.* (Рец. на кн.): В.В.Лазарев. Чаадаев. // Научные доклады высшей школы. Философские науки. 1987. №10.
- 61 *Жихарев М.И.* Докладная записка потомству о П.Я.Чаадаеве // Русское общество 30-х гг. XIX в. М., 1989.
- 62 *Жихарев С.П.* Записки современника. «Академия». 1934. Т.1.
- 63 *Замалеев А.Ф.* Философская мысль в средневековой Руси. Л., 1987.
- 64 *Зеньковский В.В.* История русской философии. Т.1. Ч.1. Л., 1991.
- 65 *Зеньковский В.* Русские мыслители и Европа. Париж. 6.г.
- 66 *Иванов В.Г.* История этики древнего мира. Л., 1980.
- 67 *Иовчук М.Т.* Философские и социально-политические взгляды П.Я.Чаадаева // Фронт науки и техники. М., 1938. №№4-5.
- 68 *Исупов К.Г., Бойков В.Ф.* Личность П.Я.Чаадаева и его философия истории // Россия глазами русского. СПб., 1991.
- 69 *Каменский З.А.* Парадоксы Чаадаева. Вступительная статья // Чаадаев П.Я. Полн.собр.соч. и избр.письма. Т.1. М., 1991.
- 70 *Каменский З.А.* Русская философия начала XIX в. и Шеллинг. М., 1980.
- 71 *Каменский З.А.* Чаадаев. /Русская мысль на пути от дворянского просветительства к идеологии демократии /Стеногр.лекции. М., 1946.
- 72 *Каменский З.А.* Чаадаев // Философская энциклопедия. Т.5. М., 1970.
- 73 *Каменский З.А.* Урок Чаадаева // Вопросы философии. 1986. №1.
- 74 *Кантор В.* «Имя роковое» (Духовное наследие П.Я.Чаадаева и русская культура). // Вопросы литературы. 1988. №3.
- 75 Каталог библиотеки Чаадаева. М., 1980.
- 76 *Tchaadaev et lex leetres philosophiques. Coutubutom a l'etucle du monocment des idees en Russie par Charles Quinet.* Paris, 1931.

- 77 *Киреевский И.В.* Избранные статьи. М., 1984.
- 78 *Ковалевский М.М.* Ранние ревнителы философии Шеллинга в России. Чаадаев и Киреевский // Русская мысль. 1916. №12.
- 79 *Коган Л.А.* О чем рассказывает библиотека Чаадаева // Вопросы философии. 1982. №2.
- 80 *Кожин В.В.* Судьба России. Вчера, сегодня, завтра. М., 1990.
- 81 *Козлов В.П.* «История государства Российского» Н.М.Карамзина в оценках современников. М., 1989.
- 82 *Лазарев В.В.* Чаадаев. М., 1986.
- 83 *Лебедев А.* Чаадаев. М., 1965.
- 84 *Лонгинов М.Н.* Воспоминания о П.Я.Чаадаеве // Русский вестник. 1862. №№11-12.
- 85 *Лотман Ю.М.* Декабрист в повседневной жизни // Литературное наследство декабристов. Л., 1975.
- 86 *Майоров Г.Г.* Формирование средневековой философии. М., 1979.
- 87 *Мандельштам О.Э.* Чаадаев. Соч. в 2-х тт. Т.2. М., 1991.
- 88 *Mesnally P.T.* Chaadaev and his friends. Talahassee. Fla, 1971.
- 89 *Мильчина В.А., Осоват А.Л.* О Чаадаеве и его философии истории // Чаадаев П.Я. Сочинения. М., 1989.
- 90 *Милюков П.* Главные течения русской исторической мысли. СПб., 1913.
- 91 *Надеждин Н.И.* Два ответа Надеждина Чаадаеву // Лемке М. Николаевские жандармы и литература. 1826-1855. СПб., 1909.
- 92 *The Major Works of Peter Chaadaev.* L-Notre Dame. 1969.
- 93 *Пантин И.К., Плимак Е.Г., Хорос В.Г.* Революционная традиция в России. М., 1986.
- 94 *Печерин В.С.* Замогильные записки // Русское общество 30-х гг. XIX в. М., 1989.
- 95 *Плеханов Г.В.* Пессимизм как отражение экономической действительности (пессимизм П.Я.Чаадаева) // Соч. М.-Л., 1925. Т.Х.
- 96 *Плеханов Г.В.* П.Я.Чаадаев /рец.на кн.: М.Гершензон. Чаадаев. СПб., 1908 // Соч. М.-Л., 1926. Т.ХХIII.
- 97 *Плехов В.И.* Книга о П.Я.Чаадаеве // Научн.докл. высш.школы. Философские науки. 1963. №1.
- 98 *Проскурина В.Ю.* О жизни и мышлении П.Я.Чаадаева // П.Я.Чаадаев. Избр.соч. и письма. М., 1991.
- 99 *Пугачев В.В.* 1818 или 1820? // Пушкин. Исследования и материалы. Т.IX. Л., 1979.
- 100 *Рашковский Е.Б., Хорос В.Г.* Проблема «Запад — Россия — Восток» в философском наследии П.Я.Чаадаева // Восток — Запад. Исследования. Переводы. Публикации. 1988. Вып.3.
- 101 *Розанов В.В.* Чаадаев и кн.Одоевский // Новое время. 1913. 10 апреля.
- 102 *Рудаков Л.И.* Проблема времени в философии истории Чаадаева // Философские аспекты проблемы времени. Л., 1980.
- 103 *Рудаков Л.И.* Философия П.Я.Чаадаева и современность // Петербургский философский журнал «Сфинкс». 1994. №2.
- 104 *Свербеев Д.Н.* Записки Д.Н.Свербеева. Т.2. М., 1899.
- 105 *Смирнова З.В.* П.Я.Чаадаев и русская общественная мысль первой половины XIX в. // вопросы философии. 1968. №1.
- 106 *Соловьева В.* Чаадаев и его «Философические письма» // Под знаменем марксизма. 1938. №1.



- 107 *Страхов Н.Н.* Литературная критика М., 1984.
- 108 *Тарасов Б.Н.* «Непрочитанный» Чаадаев в эсхатологическом контексте русской и западной философской мысли // Петербургский философский журнал «Сфинкс». 1994. №2.
- 109 *Тарасов Б.Н.* Чаадаев. 2-е изд. М., 1990.
- 110 *Тарасов Б.Н.* Этические взгляды Чаадаева. М., 1989.
- 111 *Тургенев А.И.* Письма А.Тургенева Булгаковым. М., 1939.
- 112 *Усакина Т.И.* Pamфлет М.Н.Загоскина на П.Я.Чаадаева и М.Ф.Орлова // Декабристы в Москве. М., 1963.
- 113 *Филиппов Л.А.* Религиозная утопия П.Я.Чаадаева и современные теологи // История СССР. 1961. №6.
- 114 *Филиппов Л.А.* Чаадаев подлинный и мнимый // Вопросы литературы. 1974. №10.
- 115 *Флоровский Г.В.* Пути русского богословия. Париж, 1988.
- 116 *Формозов А.А.* Пушкин, Чаадаев и Гулянов // Вопросы истории. 1966. №8.
- 117 *Хомяков А.С.* Полн.собр.соч. М., 1861. Т.1.
- 118 *Хомяков А.С.* Несколько слов о «Философических письмах» // Соч. Т.2. М., 1994.
- 119 *Цимбаева Е.Н.* Русские соавторы «России в 1839 г.» маркиза де Кюстина // Вестник МГУ. 1991. №1.
- 120 *Чанышев А.Н.* Курс лекций по древней и средневековой философии. М., 1991.
- 121 *Чемерисская М.И.* Петр Яковлевич Чаадаев // Вопросы истории. 1994. №10.
- 122 *Чернышевский Н.Г.* Апология сумасшедшего // Полн.собр.соч. М., 1950. Т.VII.
- 123 *Шаховской Д.* Письма В.И.Вернадскому. Ответ на замечания неизвестного. Чаадаев. Дневник. Чаадаев Петр Яковлевич. // Петербургский философский журнал «Сфинкс». 1994. №2.
- 124 *Шаховской Д.И.* Чаадаев — автор «Философических писем» // Литературное наследство. 1935. №№22-24.
- 125 *Швейцер Альберт.* Культура и этика // Благоговение перед жизнью. М., 1992.
- 126 *Щебальский П.К.* Главы из истории нашей литературы // Русский вестник. 1884. №№11-12. 1885. №2.
- 127 *Шкуринов П.С.* П.Я.Чаадаев. Жизнь, деятельность, мировоззрение. М., 1960.
- 128 *Шукин В.Г.* На заре русского западничества // Вопросы философии. 1994. №№7-8.
- 129 *Эйдельман Н.Я.* М.С.Лунин и его сибирские сочинения // Лунин М.С. Письма из Сибири. М., 1988.
- 130 *Якушкина А.В.* Дневник // Новый мир. 1964. №12.

А.Е.Радеев

## НЕДОЧИТАННЫЙ КОТОШИХИН

Так уж случилось, что Г.К.Котошихин оказался в ряду тех, кто высказывался о московских порядках начала XVII века — к его сочинению «О России в царствование Алексея Михайловича» (так названному, впрочем, не им самим) относятся как к историческому труду. В связи с этим то называют Котошихина плохим историком<sup>1</sup>, то, напротив, восхищаются блестящим описанием России<sup>2</sup>. Но возможно ли рассматривать это историческое на первый взгляд, слишком историческое повествование только таковым? Не содержит ли оно в себе еще и нечто иное, мимо чего проходит любой историк? В самом деле, для чего писалось это произведение, если отвлечься от того исторического факта, что оно было заказано шведским правительством? Более того, мог ли Котошихин не писать? Опять же не имеются в виду просьба шведского короля или нужда в финансовой поддержке, но речь идет об обнаружении себя в такой ситуации, когда не можешь не говорить, не смотреть или не писать. Но далее оказывается, что поскольку не можешь не говорить, невозможно обнаружить конца речи; поскольку не можешь не смотреть, не видишь предела в том, что смотришь; поскольку не можешь не писать, никогда не допишешь, и, следовательно, никогда невозможно будет дочитать до конца написанное. Последняя страница произведения — фикция, ибо она настолько же последняя, насколько и первая, и как таковая она необходима лишь все тем же историкам.

Теперь, в свете всего вышесказанного, возможно рассмотреть жизнь и творчество Котошихина так, чтобы указать на подобное ощущение отсутствия предела, — того отсутствия предела, что содержится в любом человеческом творении. История мыслит концами — возможно ли что-то иное? Ответ дает Котошихин через самого же себя.

Григорий Карпович Котошихин родился около 1630 года. Род Котошихиных не пользовался особыми привилегиями и

влачил свое существование наравне с тысячами семей и родов Московского государства. Отец Котошихина служил казначеем в одном из московских монастырей, но это совершенно не помешало тому, чтобы его сын Григорий с юных лет служил царю Алексею Михайловичу в Посольском приказе — сначала писцом, а затем подъячим. Большого образования Котошихин не получил, однако к концу своей жизни, как заметил близкий друг Котошихина и первый издатель его сочинения, он «стал настолько развитым человеком, каких в то время в Московском государстве было очень немного»<sup>3</sup>. Котошихин принимается за настоящую дипломатическую работу; он участвует в различных посольствах, составляет всяческие записки. В 1660 году из Дерпта, где проходили тогда переговоры русских послов со шведскими, русскому государю посылаются отписки, начертанные Котошихиным; в одном из этих посланий была допущена ошибка: вместо «Великого Государя» было выведено лишь «Великого» — «Государь» пропал! Грамота по недосмотру была отослана Алексею Михайловичу, а через полтора месяца Котошихину были назначены строгий выговор и наказание — бить батогами, что и было выполнено.

Но этот курьез сильно не повлиял на службу Котошихина, которая по-прежнему шла своим чередом; этот подъячий, как и раньше, является послом, его также часто посылают в Швецию. Очевидно, такая посольская жизнь и была тем, что позволило Котошихину увидеть Россию: наблюдая чужеземные порядки, жизнь московскую он воспринимал более качественно, а значит и более критически — отсталость и неблагоустроенность Московского государства по сравнению с любым другим европейским государством не увидеть было трудно. Соответственно, все больше пугает Москва. Это чувство обострилось еще и личными обстоятельствами жизни Котошихина: отца его обвиняют в расточительстве монастырской казны, вверенной ему (позже оказалось, что недостача составила всего пять алтын), и за это у его сына отбирают дом, из которого выгоняют жену Котошихина. Все дальнейшие хлопоты Котошихина о возвращении ему имущества были тщетны.

Однако служба его продолжается, ему повышают жалование, что говорит о том, что Котошихиным правительство было довольно. Несмотря на все это, летом 1663 года он становится шведским шпионом. «Онный субъект, хотя и русский, но по симпатиям добрый швед, обещался и впредь извещать меня

обо всем, что будут писать русские послы и какое решение примет Его Царское Величество относительно денежных сумм»<sup>4</sup>, — писал Эберс, шведский посол, в донесении королю. Это предательство не было осуществлено ради денег. Это вообще не было предательством, но, напротив, этим поступком Котошихин лишь подчеркнул свое родство с Московским государством, ибо странная, а потому и самая русская черта в русском человеке — это критическое отношение к России.

Итак, Котошихин шпионит, а служба идет: его посылают для ведения канцелярского дела в войско под начальство Я. Черкасского. Однако этого князя вскоре отзывают в Москву, а на его место назначают Ю.А. Долгорукого. «Князь Юрий писал ко мне с другим подьячим, Мишкою Прокофьевым, улаживая меня, чтоб я согласился написать к нему, что князь Яков Черкасский сгубил войско царское... Не имея ни малейшей причины безвинно оклеветать князя Якова, я не хотел против совести писать к князю Юрию и быть ему пособником в деле неправом... Горюя о худой удаче мне на службе царской, я решил покинуть мое отчество, где не оставалось для меня никакой надежды»<sup>5</sup>, — так описывает Котошихин свои московские приключения в прошении шведскому королю, к которому он попал после неудачного обоснования в Польше Немного времени, и ответ: «Поскольку до сведения Нашего дошло, что это человек, хорошо знающий русское государство и служивший в канцелярии великого князя и изъявляющий готовность сделать Нам разные полезные сообщения, то Мы все милостивейше жалуем этому русскому 200 риксдалеров серебром»<sup>6</sup>. Тотчас по принятии Котошихина в шведское подданство, ему было поручено составление записки о Московском государстве, в которой он мог бы изложить сведения, интересные и полезные для шведского правительства. Опираясь только на свою память, Котошихин принимается за это непростое, но прежде всего интересное ему самому дело. Он поселяется в частном доме, где кормят его почти бесплатно. Хозяин дома бывал часто нетрезв, как, впрочем, и сам Котошихин; а поскольку беседы двух пьяных глупее ничего не может быть, то не удивительно, что во время одной из таких «бесед» возникла перебранка, затеялась драка, и Котошихину, зажатому тучным хозяином, ничего не оставалось, как только достать свой кинжал и нанести хозяину несколько ножевых ударов. И что же? Котошихин был достаточно благороден: убив хозяина, он

не пытался бежать, а положил кровавый кинжал на стол и стал ходить взад и вперед по комнате. Котошихина начинают одолевать мысли о том, чтобы покончить с жизнью, со своим существованием. Но при чем тут самоубийство? Покончить с жизнью смертью представляется слишком трусливым; куда сложнее — а потому интереснее и смешнее — покончить с жизнью *жизнью*, т.е. отрицать собою жизнь именно оставаясь живым.

Суд растянулся на месяц, и Котошихин спокойно вынес смертный приговор, ибо ему уже опостылела жизнь авантюриста. Исполнение приговора было несколько отсрочено ввиду заявления подсудимого принять перед смертью лютеранство. Поэтому обращение Котошихина в лютеранство неслучайно, и куда большее удивление вызвала бы его приверженность православию.

Кости Котошихина были взяты как экспонаты в местный музей, однако достойна музея именно его книга. Отношение Котошихина к России не просто отрицательное, но спокойно-отрицательное, без злобы и клеветы; добросовестность сказывается во всем — от перечисления всех приказов с их функциями до мельчайших описаний еды.

«Искони в Российской земле лукавый дьявол всеял плеведы свои: аще человек хотя мало приидет в славу, и честь, и в богатство, возненавидети не могут»<sup>7</sup>. «Русская земля на золото и серебро урожайная, однако сыскати не могут; а когда и сыщут, и то малое, и к такому делу московские люди не промышлены; а иных государств люди те места, где родится золото и серебро, сыскали б, а не хотят к тому делу пристать для того, что много потеряют на заводе денег, а как они свой разум окажут, и потом их ни во что промысел и завод поставят и от дела отлучат»<sup>8</sup>. Замечать эти качества — дар редкий; не каждый к нему способен, ибо эта способность прежде всего предполагает все то же критическое отношение к другим, но главным образом — к себе.

Отталкиваясь, далее, от тщеславия и лени, обнаруживается, что москвичи не могут допустить того, чтобы их обучали, иначе им пришлось бы отказаться от своего тщеславия, что невозможно; поэтому «Российского государства люди породю своею спесивы и необычайные ко всякому делу, понеже в государстве своем научения никакого не имеют доброго и не приемлют, кроме спесивства и безстыдства и ненависти и не-

правды»<sup>9</sup>. Ложь вообще уникальная в том смысле, что от степени ее осознанности зависит умение существовать человеком. Поэтому, чтобы видеть, как умеют лгать, необходимо обладать умом немалым: «И ненаучением своим говорят многие речи к противности, или скоростию своею к подвижности, а потом в тех своих словах временем запрутся и превращают на иные мысли; а что они каких слов говоря запираются, и тое вину возлагают на переводчиков, будто изменою толмочат»<sup>10</sup>.

Но ложь эта не случайна, а, напротив, она не могла не быть; Котошихин подмечает именно то, что все те беспорядки и все то бездушие русских узаконено и поддерживается самим государством: «Благоразумный читателю! чтути сего писания и не удивляйся. Правда есть тому всему; понеже для науки и обычая в иные государства детей своих не посылают, страшась того: узнав тамошних государств веры и обычаи, и волность благую, начали б свою веру отменить и приставать к иным, и о возвращении к домом своим и к сродичам никакого бы попечения не имеди и не мыслили»<sup>11</sup>.

Таким образом, нежелание Московского правительства открыть москвичам глаза на самих себя очевидно. В самом деле, можно ли, увидев себя в глаза, вообще потом что-то видеть? можно ли, узнав себя, существовать? Все более познавая себя, т.е. все более отождествляясь с собой, познающий стремится собою к своему несуществованию; человек существует только потому, что им не осозналась его способность к существованию.

Но самое интересное здесь то, что человек и не способен к этому осознанию — иначе он не будет человеком. «Замазал им диавол очи пламенем огня негасимого»<sup>12</sup> — здесь не столько упрек, сколько сожаление о факте слепоты: как можно вообще быть слепым, как можно глуповато радоваться жизни, как радуются ею московские женщины, которые, к тому же, недалекого ума: «Московского государства женский пол грамоте неученый, и не обычай тому есть, а породним разумом простоваты»<sup>13</sup>? Что больше всего здесь может возмущать — так это то, что, опять же, эта природная («породная») неученость и простоватость поддерживается государством: женщины «от младенческих лет до замужества своего у отцов своих живут в тайных покоях, и опричь самых ближних родственных, чужие люди никто их и они людей видети не могут — и потому мочно дознатца, от чего б им быти гораздо разумным и сме-

лым; так же как и замуж выдут, и их потомуж люди видають мало. И толко б царь в то время учинил так, что полским послом велел бы быть у царицы своей на посолстве, а она б, выслушав посолства, собою ответа не учинила б никакого, и от того пришло б самому царю в стыд»<sup>14</sup>. Соответственно, если в других государствах порядки и обычаи строго продуманы, то в России все осталось упущенным, — описывая подмены невест, Котошихин восклицает: «Благоразумный читателю! Не удивляйся сему: истинная есть тому правда, что во всем свете нигде такова на девки обманства нет, яко в Московском государстве. А такого обычая у них не повелось, как в иных государствах, смотрити и уговариватися временем с невестою самому»<sup>15</sup>.

Однако и этого было бы мало для достаточной *критической* картины Московского государства; причину различных несуразных установлений Котошихин видит также и в самом административном аппарате: «А лучится царю мысль свою о чем объявити, и он им объявя приказывает, чтобы они, бояре, и думные люди, помысля, к тому делу дали способ: и кто ис тех бояр поболши и разумнее, или кто из меньших, и они мысль свою к способу объявляют; а иные бояре брады свои уставя ничего не отвещают, потому что царь жалует многих в бояр не по разуму их, но по великой породе, и многие из них грамоте не ученые и не студерованные, однако сыщется и окроме их кому быти на ответы разумному из болших и из меньших статей бояр»<sup>16</sup>. Отсутствие ума порождает пороки: может ли умный человек клеветать, брать взятки? А вот двор царя может: «И кто что в посолстве своем говорил какие речи сверх наказу или которые речи не исполнят против наказу: и те все речи, которые говорены и которые неговорены, пишут они в статейных своих записках не против того, как говорено, прекрасно и разумно, выславляючи свой разум на обманство, чрез чтоб доставить у царя себе честь и жалование болшое; и не срамляются того творити, понеже царю о том, кто на них может о таком деле объявить?»<sup>17</sup>, — вопрос весьма риторичен. Вообще, подобные суждения вынуждают признать, что Котошихин стремится сохранить дистанцию между собой и Московским государством вовсе не потому, что он хочет излить свою нелюбовь к московским порядкам из-за каких-то личных обстоятельств — нет, в этом сочинении слышится голос человека с утонченным вкусом, может быть, даже голос аристократа.

Котошихин интересен именно тем, что, в отличие от большинства, которое видело все в белом свете, он видел и старался видеть все черным, а, как известно, черный цвет — самый строгий, это гармоничное сочетание всех цветов — в противоположность белому, самому трусливому цвету. (Опять же, здесь не имеется в виду физика, но то, что «после» нее.) И именно поэтому Котошихина невозможно дочитать, ибо от темноты также возможно ослепнуть.

Это аристократическое чувство черного цвета особенно слышится в описаниях пыток — как они противны Котошихину, и вместе с тем как они подробны в его устах: «А устроены для всяких воров пытки: сымут с вора рубашку и руки его назад завяжут, подле кисти, веревкою, обшита та веревка войлоком, и подымут его кверху, учинено место что и виселица, а ноги его свяжут ремнем; и один палач вступит ему в ноги на ремень своею ногою, и тем его отягивает, и у того вори руки станут прямо против головы его, а из суставов выдут вон; и потом ззади палач начнет бити по спине кнутом изредка, в час боевой ударов бывает тридцать или сорок; и как ударит по которому месту по спине станет так слово в слово будто большой ремень вырезан ножом мало не до костей. А учинен тот кнут ременной, плетеной, толстой, на конце ввязан ремень толстой шириною на палец, а длиною будет с пять локтей»<sup>18</sup>.

Цитировать Котошихина можно было бы и далее, однако главное уже сказано. Во всяком случае очевидно, что Котошихина невозможно рассматривать *только* как историка, ибо таковым он был в последнюю очередь. Возникает, однако, вопрос: предпринял бы Котошихин написать что-либо подобное, но уже не о России, а, скажем, о Швеции? По-видимому, все же нет, ибо серьезный враг куда более интересней, чем несерьезный друг. Котошихин покинул Россию, ибо он *жил* ею...

© А.Е.Радеев, 1996

Радеев Артем Евгеньевич, студент IV курса философского факультета Санкт-Петербургского государственного университета



## Примечания

- 1 См.: *Маркевич А.И.* Г.К.Котошихин и его сочинение о Московском государстве в половине XVII века. Одесса, 1895. С.93.
- 2 См.: *Белинский В.Г.* Россия до Петра Великого // Полн. собр. соч. Т.5. М., 1954; *Добролюбов Н.А.* О степени участия народности в развитии русской литературы // Собр.соч. в 9 т. Т.2. М., 1962.
- 3 *Маркевич А.И.* Г.К.Котошихин и его сочинение... С.51.
- 4 *Маркевич А.И.* Г.К.Котошихин и его сочинение... С.16.
- 5 *Котошихин Г.К.* О России в царствование Алексея Михайловича. СПб., 1884. С.ХХ.
- 6 *Маркевич А.И.* Г.К.Котошихин и его сочинение... С.32.
- 7 *Котошихин Г.К.* О России в царствование Алексея Михайловича. С.6.
- 8 Там же. С.111.
- 9 Там же. С.58.
- 10 Там же. С.58.
- 11 Там же. С.59.
- 12 Там же. С.60.
- 13 Там же. С.63.
- 14 Там же. С.63.
- 15 Там же. С.178.
- 16 Там же. С.26.
- 17 Там же. С.58.
- 18 Там же. С.129-131.

**Богданов А.П.** От летописания к исследованию. Русские историки последней четверти XVII в. М.: Russian Institute of social communications, 1995.

Книга Андрея Петровича Богданова подводит итог тому, что сделано автором для изучения переходного периода в русской историографии, когда на смену летописанию пришла историческая наука. Этот период совпал с переломной эпохой в преддверии петровских реформ. В рассказ о «трудах и днях» трех русских историков конца XVII в. органически вошла более или менее цельная концепция истории России в последней четверти XVII в., выдвинутая А.П.Богдановым.

Критически относясь к преобразовательному делу Петра Великого, А.П.Богданов утверждает, что основа политики политических, социальных и культурных реформ заложена была в конце XVII века, в правление царя Федора Алексеевича (1676—1682) и в период регентства царевны Софьи Алексеевны (1682—1689). В последующем, согласно историку, панегирическая по отношению к Петру Великому историография «утаила» вклад таких реформаторов, как князь В.В.Голицын, и восстанавливать справедливость выпало уже на долю наших современников<sup>1</sup>.

У предложенной автором схемы есть свои достоинства и недостатки. Прежде всего, нельзя не отметить ее положительной роли в разрушении сложившегося в среднем интеллигентском сознании образа Московского государства конца XVII в. — глубоко несовременно, лишенного потенциала модернизации. Этот образ «хорош» уже и потому, что позволяет оправдать любые политические процессы, любые подавления массовых волнений — что, как это ни странно, характеризует подчас работы самых либеральных, западнически настроенных историков, которым, казалось бы, только и критиковать Петра.

Однако к предложенной схеме можно привести и два существенных контраргумента. Прежде всего, близость тех или иных мер, проводившихся при Федоре Алексеевиче и при Петре, не должна нас подкупать. Для приближенных Федора как модель была привлекательна католическая Речь Посполитая, с «золотой» шляхетской

вольностью и культурой польского барокко. Для Петра — страны протестантского запада, с «протестантской этикой». Различия были подчас разительными. В первом случае — нетерпимость Контрреформации, во втором — толерантность протестантских стран, так повлиявшая, согласно А.М.Панченко, на петровское отношение к старообрядчеству.

Второй контраргумент относится к области внешней политики. Общим местом является то, что Россия только при Петре Великом становится полноправной участницей «европейского концерта». Однако, впервые Россия вступила в военно-политический союз европейских держав еще в 1680-х гг. Это была антитурецкая Священная лига, созданная Империей, Речью Посполитой и Венецией. Участие России в войнах Священной лиги выразилось в неудачных Крымских походах под предводительством В.В.Голицына и в Азовских походах 1695—1696, принесших Петру европейскую славу. Такова традиционная концепция.

Во второй половине 1940-х—начале 50-х гг. появился ряд работ, авторы которых попробовали доказать обратное. Крымские походы были объявлены имевшими общеевропейское значение<sup>2</sup>. А.П.Богданов просто продолжил эту линию, объявив походы — удачными, а их роль в истории Священной лиги решающей. Например, согласно историку, Голицын «энергично способствовал созданию Священной лиги Венеции, Австрии, Польши и России под номинальным главенством Папы Римского» (С.196) — хотя на самом деле из перечисленных держав Россия вступила в Лигу последней, следовательно, никак не могла, оставаясь за ее пределами, способствовать вовлечению в нее новых союзников.

На самом деле, в 1680-х гг. русско-крымский фронт не был решающим для Священной лиги. В этом убеждает хронология событий. В 1686 г. имперские отряды овладели Наварином и Навплией, венецианцы взяли под свой контроль Пелопонесский полуостров и Коринф. В 1687 г. пали Афины. В 1688 г. Максимилиан II Эммануил взял Белград<sup>3</sup>. На фоне этих побед топанье в причерноморских степях, единственным итогом которого могла стать блокировка выхода крымского войска в Буджацкую степь, представляется неубедительным. Последнее, если вдуматься, ничуть не унизительно. Военных сил России, по свидетельству военных специалистов того времени, для завоевания Крыма не хватало<sup>4</sup>. Поэтому, отделяясь военными демонстрациями в причерноморских степях, русские военачальники решали две задачи — сохраняли верность союзническим обязательствам и создавали видимость хотя бы какой-то деятельности.

Таков, в основных чертах, тот исторический фон, на котором А.П.Богданов рисует три портрета русских историков. Это митрополит Сибирский и Тобольский Игнатий Римский-Корсаков (1620-е годы — 1701), Сильвестр в миру Семен Агафонникович Медведев (1641—1691) и стольник Андрей Иванович Лызлов (около 1660—1697).

Первая глава книги носит заглавие «Античное наследие и российское царство в творчестве Игнатия Римского-Корсакова». Литературное наследие архимандрита Новоспасского монастыря, затем митрополита Сибирского и Тобольского Игнатия не было проигнорировано предшественниками А.П.Богданова, свидетельством чему служит обширный историографический очерк (С.31-43). Для исследователей прошлого века Игнатий был по преимуществу автором посланий, направленных против старообрядцев. Затем в научный оборот было введено «Житие» патриарха Иоакима, которое предположительно приписывается Игнатию. Итоги изучения проблемы подвела капитальная работа Л.Б.Вороновой<sup>5</sup>. Однако даже она не обескуражила А.П.Богданова. В результате серьезной архивной работы ему удалось добавить к списку трудов Игнатия составленный им общерусский Летописный свод. Кроме того, историк вновь обнаружил рукопись «Генеалогии явлений от Сотворения мира фамилии, несравненной древностию времени роду... Корсаков-Римских», до того времени неправильно относимую к петровскому времени, и атрибутировал ее Игнатию<sup>6</sup>. Историк удалось показать и политическую подоплеку вычурной генеалогической легенды, возводившей московский служилый род к римским сенаторам Фабиям, а через них — к самому Зевсу. Дело в том, что родоначальники Корсаковых и Милославских были родными братьями. Поэтому фантастическая родословная льстила царским родственникам, благодаря чему достаточно быстро была утверждена, а Корсаковы — стали Римскими (С.63—64). В доказательство своего фантастического тезиса Игнатий проделал большую работу, используя более шестидесяти источников на древних языках, среди которых серьезное место занимали античные писатели и католические историки.

Однако великолепное знакомство с «латинской» литературой не мешало Игнатию выступать против открытия в Москве инославных храмов и поэтому пользоваться расположением патриарха Иоакима. На мой взгляд, именно это соединение противоречивых начал в одной личности не нашло полного отражения в книге. Декларируя в выводах своего сочинения «закадычную дружбу-борьбу» (С. 497) Игнатия и патриарха Иоакима, Богданов почти не приводит доказа-

тельств в пользу существования «борьбы». Единственным аргументом в пользу последней остается противоположность внешнеполитических взглядов обоих иерархов. «Империализм Игнатия», вытекавший из его «представлений об исторической миссии единственного в мире православного царства» и самого хода отечественной истории противопоставляются «изоляционизму патриарха Иоакима» (С. 193, 181). Однако, последний еще нуждается в обосновании, а вот случаи теснейшего сотрудничества патриарха и митрополита трудно перечислить. Это и посылка Игнатия в 1685 г. в Смоленск по делу опального митрополита Смоленского и Дорогобужского Симеона вместе с патриаршим секретарем Карионом Истоминым. Это и составление «Жития» Иоакима, за которое Игнатий взялся после его смерти в надежде на канонизацию патриарха. А что делать с посылкой Игнатия в Троицу, для увещевания заключенного там Сильвестра Медведева! Кажется, что А. П. Богданов «неравнодушен» к своему герою — Игнатию, и тогда, когда он отвергает совершенно ясное сообщение «Дневника» генерала Патрика Гордона о доносе, поданном Игнатием на Маркелла, митрополита Псковского и Изборского (С. 35—36).

Вторым героем книги А. П. Богданова стал Сильвестр Медведев. В биографическом очерке перед читателями проходит незаурядная для XVII века биография — подьячий приказа Тайных дел, затем монах, поэт, справщик Печатного двора и основатель школы в Заиконоспасском монастыре. К литературному наследию Сильвестра относятся панегирики и вирши, ряд богословских трактатов.

А. П. Богданов переиздал «Созерцание краткое»<sup>7</sup>, решил вопрос о соотношении двух редакций памятника и отверг существовавшее долгое время предположение о двойном авторстве произведения (в качестве соавтора Сильвестра неоднократно назывался Карион Истомин).

Единственное, с чем трудно согласиться в образе, созданном А. П. Богдановым, — в отнесении Сильвестра Медведева к первым российским просветителям (С. 24, 214). Существуют различные определения понятия просветительства. Классическим «самоопределением» Просвещения стали слова Иммануила Канта: «Имей мужество пользоваться собственным умом! — таков, следовательно, девиз Просвещения»<sup>8</sup>. На первом плане здесь, конечно, рационалистическое переосмысление всей сложившейся картины мира. В марксистской концепции Просвещения, долгое время доминировавшей в отечественной историографии, обычно подчеркивались его антиклерикальная и антифеодалная направленность. Думается, что ни под

первое, ни под второе, ни под многие другие возможные определения Сильвестр Медведев не попадает.

Завершает книгу очерк о стольнике Андрее Ивановиче Лызлове — авторе «Скифской истории». Как совершенно справедливо отмечает А.П.Богданов, фигура этого незаурядного историка была извлечена из небытия в 60-х гг. трудами Елены Васильевны Чистяковой<sup>9</sup>. «Скифская история» представляет собой повествование о вечной борьбе оседлого мира с кочевым — скифами и их преемниками, вплоть до крымских татар, с которыми Лызлов как участник Крымских походов сталкивался непосредственно. Круг источников «Скифской истории» сопоставим с кругом источников «Генеалогии» — от русских летописцев и польских хронистов до Герберштейна и Курбского.

Конечно, столь обширное историческое полотно не может быть выписано во всех деталях равномерно. Вопреки А.П.Богданову, мне представляется, что земский собор 1684 г. не мог подтвердить «готовность России сражаться за общехристианское дело» (С.406), поскольку ему так и не пришлось заседать. Нет уверенности и в том, что царевна Софья Алексеевна была «ученицей Симеона Полоцкого» (С.310). Согласно автору новейшей биографии Софьи, Линси Хьюз «то, что Софья училась у Симеона Полоцкого, в высшей степени не очевидно»<sup>10</sup>. Очень неловко выражение автора о роли «выдающихся женщин раскола и их биографов в открытой субъективизации исторического повествования» (С.329). Подразумеваемые здесь боярыня Феодосья Прокопьевна Морозова и княгиня Евдокия Прокофьевна Урусова проявили себя, в основном, в эпистолярном жанре. Трудно согласиться и с тем, что Ивану Корнильевичу Шустерину пришлось «отказаться от житийной формы, написав подлинное исследование о жизни и обстоятельствах деятельности Никона» (С.329). Согласно утвердившемуся в науке мнению, «Житие» было написано ввиду готовившейся канонизации патриарха, что требовало и соблюдения определенной формы. «Записная книжка любопытных замечаний великой особы...» вовсе не является «Журналом» Великого посольства» (С.331—332) — его автор выехал из Москвы после посольства, обогнал его в пути, встретился с посольством в Амстердаме и уехал оттуда до возвращения Петра из Англии. Не совсем удачно сказано и о «петровской идеологии «государственной пользы»» (С.479). Петр предпочитал говорить об «общей пользе», хотя на поверку, она, конечно, оказывалась государственной. Справедливо замечая, что в описании Лызлова «хваленые янычары... более опасны для трона, нежели для врагов» (С.484), А.П.Богданов

не делает следующего шага — не отмечает общепонятной для современников ассоциации с аналогичной ролью мятежных московских стрельцов.

Все эти замечания, конечно, не принижают значения сделанного А.П.Богдановым в своей обобщающей монографии. Она, и за их вычетом, остается событием в летописеведении. Остается только пожалеть о мизерном тираже — 300 экземпляров.

А.С.ЛАВРОВ

## Примечания

- 1 Не остается нерешенной и проблема противников реформ — к ним историком отнесены возглавленные патриархом Иоакимом (1674-1690) «мудроборцы», рассмариваемые автором как душители просвещения и свободного слова.
- 2 Белов М.И. К истории дипломатических отношений в период Крымских походов (1686-1689 гг.) // Ученые записки Ленинградского государственного университета. Серия исторических наук. Вып.14; № 112. Л., 1949. С.154-188; Бабушкина Г.К. Международное значение Крымских походов 1687 и 1689 г. // Исторические записки. Т.33. М., 1950. С.158-172; Греков И.Б. «Вечный мир» 1686 г. // Краткие сообщения Института славяноведения. М., 1951, № 2. С.85-98.
- 3 Eickhoff Ekkehard, Eickhoff Rudolf. Venedif, Wien und die Osmanen. Umbruch in Sudosteuroopa, 1645-1700& Munchen, 1970. S.417, 428.
- 4 Michneva R. La participation de la Russie dans les guerres de la Saint-Alliance - les annees 80-90 du XVII s. (Le comte Luigi Marigli et son rapport «Delli successi possibili delle armi della Moscovia contro l'ottomano Impero») // Etudes Balkaniques, Sofia, 1979 N 2, p.94-104.
- 5 Воронова Л.Б. Археологический обзор списков сочинений Игнатия Римского-Корсакова // Исследования по истории общественного сознания эпохи феодализма в России. Новосибирск, 1984. С.185-201.
- 6 См. публикацию: Игнатий Римский-Корсаков. Генеалогия. М., 1994.
- 7 Россия при царевне Софье и Петре I. Записки русских людей. М., 1990. С.45-200.
- 8 Кант И. Ответ на вопрос: Что такое Просвещение? // Сочинения в шести томах. Т.6. М., 1966. С.27.
- 9 См. подготовленное Е.В.Чистяковой и А.П.Богдановым издание: Лызлов Андрей. Скифская история. М., 1990.
- 10 Hughes Lindsey. Sophia, Regent of Russia, 1657-1704& Ntq Haven and London, 1990. P. 33.

Минуло всего десять лет с тех пор как политология наконец получила официальное признание в нашей стране. За этот короткий период российскими учеными проделана значительная работа: изданы несколько политологических словарей, увидели свет целый ряд учебников по политической науке, а также большое число монографий и статей. Однако до недавнего времени отсутствовали специализированные фундаментальные и обобщающие труды по истории русской политической мысли. Историко-политологическая проблематика, как правило, рассматривалась либо в связи с освещением генезиса и эволюции правовых теорий, либо при систематизированном изложении истории развития русской философии<sup>1</sup>. В связи с этим этапным явлением в становлении историографии русской политической науки следует признать работу петербургских авторов А.Ф.Замалеева и И.Д.Осипова "Русская политология: обзор основных направлений". Они уже получили заслуженную известность как историки отечественной общественной мысли и прежде всего русской философии<sup>2</sup>. Накопленный авторами опыт историографических исследований позволил им дать анализ русской политической мысли в широком общественно-историческом контексте. Русская политология рассматривается как область философско-гуманитарного знания, возникшая из стремления постичь природу и специфику русской государственности, желания сохранить и укрепить его культурно-историческое бытие и национальное своеобразие.

"Русская политология, — как подчеркивают А.Ф.Замалеев и И.Д.Осипов, — по существу неотделима от русской философии..." (с.3). Такая позиция позволяет объективно раскрыть несколько принципиальных моментов изучаемой проблематики. Во-первых, выделяется важная специфическая черта русской политической мысли — процесс ее формирования и развития тесно переплетен со становлением отечественной философии, обе эти науки на российской почве испытывают сильное взаимовлияние и взаимопроникновение. Во-вторых, симбиоз русской философии и политологии в изучении проблем политики и морали, разгадывание тайн охлократии и деспотизма, выявление всех оттенков политического самообожания привел к тому, что "именно в области политического мышления мы



дали наиболее значительные результаты, которые позволяют нам духовно *сравнить* с арабами и китайцами, греками и романо-германцами” (с.4). В-третьих, яркая и самобытная историко-философская традиция отечественного общественно-научного при указанном выше подходе оказывается органично сопряженной с формирующей-ся историографией нашей политической науки.

Работа А.Ф.Замалеева и И.Д.Осипова представляет по существу многоплановое научное исследование, однако, выполненная в жанре учебного пособия, она является доступной не только для ограниченного числа историков русской политической мысли, но и для достаточно широкой аудитории студентов и аспирантов гуманитарного профиля, всех, интересующихся русской политической культурой.

Русская политология рассматривается авторами в форме развернутого обзора основных направлений и течений отечественной политологической мысли. Данные направления выделяются не только по историческим, но и по политико-идеологическим критериям. Таким образом, в анализируемой книге нашли отражение основные этапы развития и идеологические течения русской политической науки: политическая мысль русского средневековья, философско-политические теории эпохи европеизации России, политические воззрения отечественной консервативной идеологии, политические концепции революционного радикализма, философско-правовые доктрины русского либерализма, идеология большевизма и сталинизма, русская политическая философия XX века.

При такой структурализации отечественной политологии петербургским авторам удается показать качественные сдвиги в развитии политологической проблематики, основные результаты, достигнутые в тот или иной период, смену узловых пунктов в процессе эволюции политической мысли. В данной связи раскрываются также разнонаправленность, многомерность и противоречивость русской политической мысли. Опыт членения отечественной политологии на макроуровне наиболее крупных, основных направлений, полученный в обсуждаемой работе, вызовет, на наш взгляд, несомненный интерес у ученых-политологов. В этой типологизации, правда, остается дискуссионным вопрос о том, что должно стать основой выделения тех или иных направлений русской политологии. Однако саму идею структурирования политического процесса в нашей стране как по историческим, так и политико-идеологическим критериям, апробированную А.Ф.Замалеевым и И.Д.Осиповым, следует только приветствовать. Такой подход дает возможность воссоздать русскую политологию как расчлененное целое, осуществить систематизированное

изложение взглядов, идей и концепций большинства ведущих мыслителей и наиболее заметных теоретических школ.

Справедливо раскрывая разнонаправленность и противоречивость русской политической мысли, авторы одновременно сумели выявить объективную связанность многих ее основных направлений. Так, определены сквозные для большинства направлений проблемы, к которым в первую очередь следует отнести проблемы государства и власти, правовые вопросы. Показателен в этом плане и сюжет о соотношении консерватизма и радикализма в русской политологии, которые сомкнулись в начале XX века "окрасив в трагические тона самосознание русского общества и облегчив приход «октябрьского переворота» 1917 г." (с.85).

Учебное пособие, о котором идет речь, дает не только характеристику основных направлений, концепций и теорий русской политологии, но также знакомит читателя с воззрениями многих известных отечественных политических мыслителей. Причем А.Ф.Замалеев и И.Д.Осипов объективно и без присущей некоторым современным публикациям предвзятости отнеслись к определению круга творцов русской политологии, с именами которых связаны свет и тени, взлеты и кризисы этой общественной науки в нашей стране. Широкий исторический диапазон, в котором рассматриваются политические мыслители России от жившего в XI веке Феодосия Печерского до недавно ушедшего от нас профессора Санкт-Петербургского университета Л.Н.Гумилева. Наряду с идеями отечественных ученых анализируются и взгляды видных государственных деятелей, оказавших значительное влияние на течение политической мысли в России (Иван Грозный, Екатерина II, Ленин и др.). Всего же в сжатой, лаконичной, но информационно-насыщенной форме разобраны воззрения свыше шестидесяти русских политических мыслителей.

В нашей публикации, имеющей ограниченный объем, невозможно дать хотя бы краткий анализ всего содержания работы, поэтому постараемся обратить внимание на наиболее интересные и привлекательные, с нашей точки зрения, моменты.

При анализе консервативной политической идеологии XIX века авторам удалось показать всю широту идейного спектра этого течения. Читатель имеет возможность ознакомиться с историософией консерватизма, славянофильством и его наиболее значительными политическими мыслителями, официальным монархизмом, консервативно-религиозными утопиями и этико-консервативным анархизмом (с.58-85).

Несомненно, привлекает внимание трактовка сущности русского либерализма, эволюция которого прослеживается на протяжении всего XIX века и начала XX столетия. В качестве наиболее значимых направлений этой политической идеологии на русской почве выделены: правительственный либерализм (М.М.Сперанский), консервативный либерализм (Б.Н.Чичерин, К.Д.Кавелин, П.В.Струве), “новый” либерализм (П.И.Новгородцев, Б.А.Кистяковский, Н.И.Карев). Актуальным и злободневным для нашего времени является вывод авторов об исторической судьбе русского либерализма: “Историческая драма либерального движения, — пишут А.Ф.Замалеев и И.Д.Осипов, — заключалась в том, что оно, не имея широкой социальной базы явилось помехой для своих радикальных и консервативных политических противников, стремившихся к бескомпромиссной схватке. Призывы центристов-либералов к миру и диалогу не были услышаны, и страна оказалась ввергнута в пучину гражданской войны и прошла через террор тоталитарной системы” (с.146).

Совершенно противоположные творческие и методологические задачи встали перед авторами в ходе работы над двумя заключительными главами “Идеология большевизма и сталинизма” и “Русская политическая философия XX в.”.

При описании феномена большевистского тоталитаризма создатели обсуждаемой книги, как и большинство современных исследователей данной проблематики, столкнулись с необходимостью переосмысления сложившихся за последние десятилетия канонов и традиций освещения данного вопроса. Предлагаемый А.Ф.Замалеевым и И.Д.Осиповым вариант анализа политической идеологии большевизма и сталинизма отличается, на наш взгляд, взвешенностью и научной объективностью.

При изложении основных идей и теорий русской политической философии XX века, наоборот, немаловажное влияние на работу современных ученых оказывает отсутствие устоявшихся традиций трактовки данной проблематики, обращение к которым так важно и полезно при написании учебного пособия. Определенный вклад в процесс формирования таких традиций вносит, как мы полагаем, заключительная глава “Русской политологии”.

Следует также отметить, что каждая из семи глав сопровождается списком литературы, насчитывающим десятки наименований как литературных источников, так и научных исследований по соответствующей тематике. Такой справочный материал, безусловно, будет полезен студентам и аспирантам при проведении библиографического поиска в области истории русской политической мысли.

Удачно построенные композиционно, все главы книги завершаются интересными и корректными с научной точки зрения выводами. Сведение этих положений воедино, формулирование их с целью разработки более развернутой характеристики русской политологии могло бы составить основу для более широкого и аргументированного “Заключения”, завершающего книгу.

Работа А.Ф.Замалеева и И.Д.Осипова, являющаяся первым опытом историографии русской политологии, доказывает важность и возможность анализа отечественной политической мысли как единого целого на протяжении всего исторического периода ее существования.

## Примечания

- 1 Например, см.: История политических и правовых учений / Под ред. В.С.Нерясянца. 2-е изд. 1988; *Галактионов А.А., Никандров П.Ф.* Русская философия IX—XIX вв. 2-е изд. Л., 1989.
- 2 *Замалеев А.Ф.* Лекции по истории русской философии. СПб.: 1994; *Замалеев А.Ф., Овчинникова Е.А.* Еретики и ортодоксы. Очерки древнерусской духовности. Л., 1991; *Осипов И.Д.* Проблема общественного идеала в русском либерализме // Вестник С.-Петербургского университета. 1993. — № 3.

Ю.В.КОСОВ, профессор

И.Н.ИВАНОВА, доцент

Санкт-Петербургский государственный технологический институт (Технический университет)

**Емельянов Б.В., Новиков А.И.** Русская философия серебряного века: курс лекций. — Екатеринбург: Издательство Уральского университета. 1995.

“Как, в каком смысле, при каких условиях возможна русская философия”, — этот вопрос, сформулированный П.Флоренским, по сути, включает в себя основные проблемы, встающие перед историками отечественной философской мысли. Как, на каком духовном фундаменте выстраивалась философия в России? При каких условиях — социальных, политических, культурно-исторических стало осуществляться это строительство? В каком смысле можно говорить

о специфике и самобытности отечественной философии? Наконец, возможно ли вообще выделять в истории философской мысли как самостоятельное явление национальную, русскую философию?

К этим вопросам обращаются авторы курса лекций “Русская философия серебряного века” Б.В.Емельянов и А.И.Новиков. Перед ними стояла еще одна проблема — рассказать в форме, близкой устной речи, о сложнейшей жизни идей, определивших своеобразие атмосферы начала XX века в России, и личностей, ставших не только носителями, но зачастую и символами, этих идей.

Жанр книги — лекции, нередко переходящие в разговор с читателем, выбран авторами точно в духе традиций русского философствования. Достаточно вспомнить двенадцать писем П.Флоренского, в которых излагается опыт православной теодицеи — “Столп и утверждение истины”, обращенность к “чужому Я” И.Лапшина, соотнесенность в познавательном процессе “Ты-Я” С.Франка, идею “другого” М.Бахтина, внутреннюю полемичность работ Н.Бердяева, чтобы выделить в русском философствовании такую его особенность как диалогичность, осознание единства пишущего и читающего, говорящего и слушающего — единства, в котором только и может родиться подлинное знание. И уже в самой стилистике книги — курсе лекций, предполагающем свою аудиторию, размышляющую, сочувствующую, прослеживается бережное отношение авторов к этой характерной черте отечественной философской мысли.

В книге передана атмосфера напряженной духовной жизни России начала XX века, переплетение социальных, этических, эстетических, религиозных идей, слитность философии и поэзии, музыки и живописи. То, к чему стремилась русская философская мысль, — цельность духовных устремлений, в значительной мере воплотилось в кратком, но удивительно ярком, наполненном периоде, названном именно в силу своей насыщенности, а не продолжительности, серебряным веком. Именно философия стала синтезирующим началом, “ядром”, по определению авторов, духовной культуры этого периода.

Русская философия сконцентрировала в себе идеи, не только продолжившие лучшие традиции отечественной культуры, но и открывающие новые горизонты ее развития, — проблемы цельности личности, ее самореализации в творчестве, связи человека с Богом и миром, единства мира, единства знания и бытия. Философия серебряного века была не кабинетной, парадно академической, но включенной в живую стихию русской культуры, и многое в ней было не столько рационально объяснено, логически обосновано, сколько уга-

дано, выражалось в “озарениях”, предчувствиях, интуициях. Может быть, именно в силу глубоко личностного характера русского философствования, требующего “проживания” проблемы вместе с философом, ее поставившим, своего рода “соавторство”, интерес к ней не ослабевает, а напротив — усиливается с течением времени. Хотя “вхождение” в русскую философию требует не только значительных интеллектуальных усилий, но и силы и глубины чувства.

Авторы книги и предстают не только как глубокие исследователи духовных исканий эпохи русского культурного ренессанса, но и как философы, чувствующие атмосферу этой эпохи, ее своеобразную поэтику, ее ритм. Неслучайно одна из лекций посвящена “философским глубинам” отечественной поэзии, философской поэзии, начинавшей формироваться в России с XVII века и в полной мере раскрывшейся на рубеже веков — минувшего и нынешнего, уже уходящего.

Русскую философию и философскую поэзию, как отмечают авторы, объединяет то, что им чужда дидактичность, в них отражен мучительный процесс рождения истины, а не готовые рецепты и окончательные ответы. Они обращены к читателю, рассчитаны на прямой контакт с ним, на взаимопонимание. Хотя, безусловно, нельзя не заметить и существующих между философией и философской поэзией различий — в языке, мировосприятии, в образном ряде. Но можно ли, например, разделить в творчестве Вл. Соловьева философское и поэтическое, рационально осмысленное и пережитое чувствами?

Русской религиозной философии конца XIX — начала XX вв. было свойственно скорее философствование, чем строгая логическая доказанность, завершенность выводов, системность, присущие западно-европейской философской традиции. Этот тип философствования можно определить как бытийный (экзистенциальный), ему было свойственно доверие к внутренней духовной жизни человека, уверенность в реальности лично пережитого в опыте, понимание свободного творчества в философии как отказа от опоры исключительно на рационалистические способы доказательства. Благодаря этим особенностям, русская философская мысль была близка к поэтическому восприятию мира. Как отмечается в книге, стоящий у истоков религиозно-философского Ренессанса Вл. Соловьев был в то же время и ярким представителем философской поэзии, и эта органичная слитность, вытекала из внутреннего состояния его творчества.

Личность Вл. Соловьева оказывается одной из центральных в курсе лекций. Она, действительно, в значительной мере стрележневая, поскольку многие проблемы, рассматриваемые авторами, были не-

посредственно связаны с ним, с его личностью, с его идеями, с тем огромным влиянием, которое имело его философское и поэтическое наследие в дальнейшем развитии философской мысли России.

Главные герои книги — личности и идеи, пережитые, прожитые, прочувствованные ими. Особенно ярко их слитность прослеживается в судьбе Вл. Соловьева. Даже описание внешности философа вводит читателя в круг его интересов, устремлений: “Соловьев резко выделялся среди окружавших его людей. Он жил среди них, но в то же время как бы находился в другом измерении, в другом времени и другом пространстве”, — отмечается в тексте (с. 29). Человек, живший в состоянии постоянного духовного напряжения, увидевший в раздробленном, расколоте мире феноменов единую основу всего сущего, уже своей внешностью, образом жизни подтверждал некую прижизненную потусторонность. Да и каким же должен быть человек, заступившийся за Добро-Красоту-Истину? И что же это за мир, если Добро в нем необходимо оправдывать?

О характере этого мира Вл. Соловьев писал так, как будто он наш современник, размышляющий о проблемах нынешнего времени: “...Если современное состояние цивилизованного общества, вообще говоря, есть ненормальное в нравственном смысле, то виной этому не то или другое социальное учреждение, безразличное само по себе, а общий принцип современного общества, в силу которого оно все более и более превращается в плутократию, то есть в такое общество, в котором верховное значение принадлежит вещественному богатству” (с. 40). И хотя авторы корректно предостерегают от поспешных сравнений и аналогий с днем сегодняшним, ссылаясь на авторитет Вл. Соловьева, говорившего, что актуальность — это то, чего не было вчера и чего не будет завтра (с. 16), все же его характеристика русского общества конца XIX века вполне приложима к русскому обществу конца XX века. И эта прозорливость свойственна не только Вл. Соловьеву, но многим социально-политическим и историческим идеям других русских философов.

Один из самых значительных разделов книги посвящен отечественной социально-философской мысли, судьба которой оказалась весьма драматичной. Привлекательность марксизма для русской интеллигенции конца XIX века заключалась прежде всего в его последовательной логичности, точности и обоснованности выводов, научной объективности. Но очень скоро у некоторых из русских философов проявились и глубокие разногласия с ним, и многое из того, что представлялось бесспорным преимуществом марксизма, стало восприниматься С. Франком, С. Булгаковым, Н. Бердяевым с сомне-

нием, а впоследствии оказалось чуждым, даже враждебным. Авторы курса лекций рассматривают сложную эволюцию, которую прошли эти мыслители, начинавшие свой путь от марксизма и пришедшие к религиозной философии и богословию.

Это важнейший контрапункт книги — обращение к теме пути, духовных исканий и преодолений. Авторы прослеживают эту тему на примерах судеб личностей ярких, порой даже парадоксальных. Таким был противоречивый и сложный путь К. Леонтьева к оптинскому уединению, путь Вл. Соловьева, которого С. Франк назвал “подлинным всечеловеком”, путь сомнений и страданий Ф. Достоевского, — ведь начало их пути, казалось бы, далеко уведет их от идеалов христианства. И подобно людям, свой путь в духовной жизни общества прошли и книги, и идеи, и то, что рождалось как некое предчувствие, а потом обрело свои реальные очертания, — порой страшные, порой прекрасные, но страшные гораздо чаще.

Особенностью курса лекций, свидетельствующей о глубоком проникновении его авторов в изучаемый материал, является отсутствие статичности, нарочитого учительства, в которое так легко сбиться при оценках прошлого. Ведь существует заманчивая возможность оказаться “пророком”, когда смотришь из настоящего в прошедшее. В данной книге не только нет подобного оценивающего взгляда, напротив, есть ощущение продолжающейся жизни тех идей, которые составили основу духовной жизни серебряного века. В противоречиях, сомнениях, мучительно рождавшихся идеи русских философов начала века оказываются более созвучными сейчас нашему времени, чем то, что еще совсем недавно воспринималось как конечный пункт в достижении истины. Например, идеи о соотношении внешней и внутренней свободы, о том, что “нельзя людей освобождать в наружной жизни больше, чем они освобождены внутри” (А. И. Герцен). Казалось бы, почти канонизированный как революционер-демократ он предстает в книге мыслителем, во многом гораздо более близким по своим идеям личной свободы, необходимости нравственных оснований социальных преобразований к русским религиозным философам, чем к революционному крылу русского общества, считавшему их консерваторами, реакционерами, стоящими на идеологически ущербной позиции, — крылу, свою родословную связывавшему с именем Герцена.

Авторы не замыкаются в ограниченном по временным рамкам серебряном веке. Они обращаются и к его истокам, прежде всего XIX веку, и к тем росткам эпохи, которым удалось пробиться сквозь социальные катастрофы и разрыв связи времен. О философах, чье



творчество уже несколько лет является предметом кропотливого изучения историками философии, авторами курса лекций рассказывается языком образным, точным, свежо и по-новому.

В книге соавторство представлено не только в буквальном смысле, но и в символическом. Это соавторство с духом эпохи, с личностями, ставшими наиболее зримым ее выражением, их идеями, сомнениями, догадками, ошибками. Нельзя не согласиться с авторами, в заключении так определившими свое отношение к русской философии: “На деле эта философия — живая мысль. Мы вступаем в диалог с ее носителями, находим в сочинениях Н.Бердяева и С.Булгакова, С.Франка и П.Флоренского, Л.Шестова и братьев Трубецких ответы на многие современные вопросы” (с.251).

Эта книга — “Русская философия серебряного века” — для тех, кто хочет понять или почувствовать Россию начала века, кто хочет вступить в диалог с эпохой, стремительно приблизившейся к нам в последние годы.

И.И.СЕМАЕВА

**Сабиров В.Ш. Русская идея спасения. Жизнь и смерть в русской философии.** СПб.: Издательство СПбГУ. 1995.

Писать, да и размышлять о русской философии, а равно и литературе, — заведомо неблагоприятное занятие. Для нас они давно уже священная собственность, символ веры, и задеть писателя-классика или высказать критическое замечание в адрес философии — все равно что оскорбить Родину — это как плевок в душу каждого русского. Признаться, трудно быть объективным, когда, по мысли А.Ф.Лосева, “Наша философия должна быть философией Родины и Жертвы, а не какой-то там отвлеченной, головной и никому не нужной “теорией познания” или “учением о бытии и материи””. Эти гордые слова Алексея Федоровича о высоком предназначении русской философии резко контрастируют со скептическим отношением к идее уникальности русской философской мысли, высказанной Б.Я.Яковенко, А.И. Введенским (последний, кстати, смог назвать только математика Лобачевского русским мыслителем с действительно оригинальными идеями). Дальше всех пошел Г.Г.Шпет, который прого-

ворил, словно приговорил: “Русская философия — по преимуществу философствование ... темы ее редко бывают оригинальны, даже тон ее задан”, одним словом, “невегласие”. Предположим, что истина лежит где-то посередине, и тогда на долю философа останется лишь описание разнообразных языковых игр и тех “форм жизни”, в которые они запечатлены. Посему, хотел бы по возможности избежать критического настроения и счастливо уклониться от полемической заостренности всего нижеследующего. Менее всего я желал бы пророчествовать о том, какой должна быть русская философия. Нет у меня стремления ломать голову над значением таинственного слова “невегласие”, доказывая, что прошлое русской философии бесцветно, настоящее пусто, а будущее вообще неопределенно. Не судя, без гнева и пристрастия, выскажем свою точку зрения на то, какой была и что представляла собой русская философия, — благо повод для этого подвернулся: книга В.Ш.Сабирова “Русская идея спасения. Жизнь и смерть в русской философии”. Итак, своего рода понимание понимания. Книга безусловно представляет интерес, несколько не преувеличиваю, поскольку она в известном смысле примечательна и традиционна, о последнем упомяну особо.

Русская литература и русская философия давно стали неким симбиозом, типологической общностью, перед которой отступают различия между отдельными писателями и философами, ведь мы — страна с традиционным литературоцентристским сознанием. У нас культура слова, но не мысли, когда слово должно красиво звучать, лелеять слух, ублажать душу, когда главное — убедить в своей правоте, а не доказать ее. Лирическая интимность, сарказм и ирония, риторический пафос и стилистическая изощренность кажутся более убедительными, чем строгие категории и системы понятий, теоретический анализ или рефлексия, как мысль о самой мысли. Такое редкое смешение жанров, наивная вера в то, что поэт и философ “говорят одно и то же” (выражение В.Г.Белинского), привело к тому, что литераторы хотели писать философски значимые книги, а философы стремились научиться выражаться языком литературы. Осталось втуне горькое замечание, вырвавшееся как-то у А.С.Пушкина: “Метафизического языка у нас вовсе не существует”. Возможно поэтому у нас не появился свой И.Кант, — его попросту не читали бы. Так случилось, но интерес к русским философам у читающей публики был прямо пропорционален их, если не литературной одаренности, то во всяком случае, “читабельности”. Признаться, мне трудно представить, чтобы Канта читали много тогда и читают теперь, но знаю наверняка: Н.А.Бердяева у нас читают многие.

Следующее обстоятельство: трезвое и объективное понимание нашей философии и нашей литературы немислимо без соотнесения их с психологией русского культурного и исторического сознания, сформированного в русле иудео-византийской культуры. Именно отсюда типологически следует выводить многие особенности русского культурного сознания с его акцентом не на знание, а на мудрость, не на дух, а на букву, не на закон, а на благодать. Вот, извольте, кредо древнерусской культурности: “Аз — сельский человек, учился буквам, а еллинских борзастей не текох, а речи астрономов не читах, ни с мудрыми философами не бывах, — учусь обычаям благодатного закона”. К тому же, разделение единой христианской церкви на восточную и западную средневековой Русью было истолковано так, что она отныне поставлена Богом выше других церквей и государств, что центр мировой истории переместился на Русь, как истинную держательницу веры и хранительницу благочестия, призванную спасти остальной мир от скверны греха и соблазна ереси. Идея мессианства, национальной исключительности, дух апокалиптики и эсхатологизма, пошли гулять по страницам философской литературы, а отечественная философствующая словесность бросилась в напряженный духовный поиск, в народолюбие, религиозность, попутно задавая провокационные вопросы “кто виноват?” и “что делать?”, сильно смущавшие и будоражившие общество, а заодно с этим — негодуя и обличая. Там мы и пребывали долгое время, поскольку и литературу не преодолели, и до философии не доросли.

Мне представляется, что книга В.Ш.Сабинова — подтверждение этому. Написанная в лучших традициях литературоцентризма, выдержанная в жанре риторичности философии и философичности литературы, она преисполнена высокого пафоса, и автор искренне убежден в том, “что путь глубокой и всесторонней рефлексии над отечественной культурой, историей и национальным характером — путь подлинного национального самопознания, строится на чувстве любви к отечеству и покаянии, признании грехов России, которые были и есть” (с.3). Вот так. Не больше и не меньше. Русская религиозная философия, по мысли автора, счастливо содержит в себе благое дело национального самопознания с поиском ответов на вечные вопросы бытия. Замечу в сторону: искать ответы на вечные вопросы — занятие бесперспективное. Следующее положение, которое постулируется, не доказывается, даже никак не объясняется, кладется автором в основание всей его работы: тезис о том, что религиозная философия, как оригинальная философская традиция, сложилась в

России в конце XIX — начале XX века. Дерзая спросить, пусть и риторически, а что было до того времени? Не оригинальная, или в меньшей степени религиозная философия? Забавно, что саму причину оригинальности русской философской мысли автор видит в ее несхожести с западной традицией, а несхожесть рассматривает в качестве причины оригинальности. Остается заметить, что иллюстрация отличия русской философии от западной не может выступить в качестве причины того, так как само нуждается в объяснении.

Представление о русской философии как исключительно религиозной, “построенной на сердечном созерцании”, об “эсхатологических устремлениях русского сознания, составляющих одну из основных его интенций”, а равно “космизме, как черте русского национального сознания: вселенском масштабе мышления, космических устремлениях и жажде иных миров” зачастую ни на чем не основано. Ссылка на Н.А.Бердяева, С.Н.Булгакова, В.С.Соловьева в качестве доказательства положения о религиозно-нравственном характере русской философии равным счетом ничего не доказывают, а перечисление превосходных и уникальных качеств, ей, якобы, присущих, не дает ответа на вопрос, почему наша философия столь религиозно-нравственна в своем содержании и обладает столь превосходными качествами. В серьезности и назидательности намерений этого сочинения не приходится усомниться ни на мгновение. Это лишь иллюстрация того, до каких нелепостей может довести неумеренное стремление к наглядности и желание автора в первый раз сказать последнюю правду. Читая В.Ш.Сабинова, нельзя не заметить, как далеко увели русскую философскую мысль от собственно философии те, кто так или иначе писал о ней. Избыточность в книге риторических эффектов: ярких образов и запоминающихся метафор при обилии восклицательных знаков и склонности автора к преувеличениям, — идет явно от литературы. Взглянем только на подзаголовки: “Сердце и эротический пафос в русской философии”, “Бог, дьявол и свобода”, “Вечная женственность”, “Русский эрос: построение метафизики пола”, “Личность и моральное зло”, “Бессмертие человека”. Жизнь, смерть, любовь, добро и зло. Какие сюжеты для литературы! Невольно вспомнишь пушкинское:

*Меж ними все рождало споры  
И к размышлению влекло:  
Племен минувших договоры,  
Плоды наук, добро и зло  
И предрассудки вековые,  
И гроба тайны роковые.*

Право же, такому содержанию, какое демонстрирует нам работа, позавидовало бы любое литературное произведение. не случайно в книге соседствуют А.С.Хомяков, Н.Ф.Федоров, В.С.Соловьев, С.Н.Булгаков вкупе с В.В.Розановым и Ф.М.Достоевским. К примеру, предметом самого пристального исследования автора становится работа С.Н.Булгакова об отце Сергии Л.Н.Толстого, а сюжет поэмы о Великом Инквизиторе в романе Ф.М.Достоевского привлекает его “философскими мыслями и религиозно-нравственными идеями” (с.66). Вообще, по мысли автора, “своих подлинных вершин русская философская мысль достигла в художественном творчестве Ф.Достоевского и Л.Толстого, где не понятия, а образы-идеи являются ключом познания мира и человека” (с.12).

Все остальное в этой книге — от религиозной проповеди. Как утверждает автор, “основные проблемы русской религиозной философии и вся она в целом могут быть адекватно поняты только в том случае, если воспринимать их под углом зрения идеи спасения, составляющей их смысловое ядро” (С.149). Неприязнь автора к рационализму доходит иногда до явных нелепостей и абсурда. Иначе и не объяснишь тот факт, что судьбу Канта и болезнь Ницше он растолковывает как расплату за грехи их рационализма и богоборческого бунтарства, как кару свыше. Право, еще немного, и университет можно предать анафеме, как рассадник скверны рационализма и чистой мысли, а вероотступников за их стремление к знанию.

Подведем итоги всему вышесказанному. Я не против подобного философствования, хотя книга В.Ш.Сабилова — кризис этого жанра, когда философия застряла где-то между религией и литературой. Я за чистоту, а не за смешение жанров, за то, чтобы русская философия обрела собственное содержание и нашла собственный язык.

А.Б.БОЧАРОВ

*Alexander Litschev / Dietrich Kegler, Abschied vom Marxismus. Sowjetische Philosophie im Umbruch, Reinbek 1992.*

“Вот перевод — но перевод невозможен”. Эти слова Жака Дерриды, произнесенные в состоявшейся в феврале 1990 г. в Москве беседе с Михаилом Рыклиным, Натальей Автономовой и Валерием По-

дорогой, предваряют в качестве эпиграфа антологию новейшей русской философии, выходящую на немецком языке осенью 1995 г. в Вене. подобный перевод-перенос новейшей русской философской мысли в западный, в нашем случае немецкий, контекст, — а именно эту цель ставит себе антология — предприятие, собственно, невозможное. Донести в западный философский контекст аспекты русской мысли при сохранении собственно русского — в этой дилемме заключена невозможность перевода: перевод при сохранении непереводаемого, восприятие при сохранении невоспринимаемого чужого.

Отдельные статьи, представляющие новейшую русскую мысль, до сих пор находили дорогу лишь в немецкие журналы (*Lette, Schreibeheft, DU, Akzente*). Отсутствовали как монографии, так и сборники с направленностью на более широкий обзор. Единственная попытка Личева/Кеглера в этом направлении не смогла выйти за рамки марксизма, оставаясь хотя и негативно-диалектически от него зависимой. Новая же антология оставляет в стороне эпигональный марксизм и менее доступную за пределами русского контекста религиозную философию и сосредоточивается на том мышлении, которому с чистой совестью может быть присвоен предикат “новое”. Заполнение этого пробела было целью антологической подборки. Связанная с ней надежда на диалог, который выходил бы за тесные рамки круга специалистов по славистике, нашла свое первое осуществление в критическом послесловии Райнера Грюбеля.

Антология представляет тексты различных философских разделов. Она открывается новым прочтением концепций истории и этики у Соловьева и Толстого и противопоставлением их друг другу — “История и мораль” Александра Бродского. Далее следует статья Юрия Левина об “Истине в дискурсе”, в которой он отказывается от формально-логического критерия истины в области повседневных высказываний в пользу неистинной культурной логики. Первая глава из феноменологии сознания Мераба Мамардашвили и Александра Пятигорского, а также комментарий Пятигорского к этой работе, написанный в 1994 г. специально для этого сборника, представляют философскую область, оставшуюся в традиционной русской философии практически без внимания. Особенный вариант литературной философии являет собой “дыхательное” прочтение мелвилловского кита “Моби Дика” Елены Петровской. Ее текст, как и следующий, — введение к “Метафизике ландшафта” Валерия Подороги — тематизируют чтение как философскую проблему. Михаил Рыклин сопоставляет в “Террорологиках” западные (Сад, Клоссовский, Берт, Фуко) концепции тела и террора со сталинской практи-

кой и ее влиянием на Бахтина, Платонова и русский мат. Ситуация диалога продолжается в уже упомянутом выше разговоре Деррида с тремя русскими философами о вопросе сравнимости философской ситуации в России и на Западе и переносимости критики логоцентризма на русскую почву. На Жака Дерриду ссылается также и Борис Гройс, критически перечитывая его "Апокалипсис", в котором, по мнению Гройса, автор развивает концепцию классовой заинтересованности пишущего интеллектуала в создании своих произведений. Теоретическую основу для новой книги Игоря Смирнова "Психодиахронологика" образует его текст об "Urverdrangres", в котором он — вопреки Фрейду, Деррида, Хайнцу и Герлиху — предпринимает логическую формализацию феномена "Urverdrangtes". Послесловие ольденбургского слависта и переводчика Бахтина Райнера Грюбеля представляет собой начало критического восприятия новой русской философии в немецкоязычных странах. От текста к тексту возрастающий диалогический характер критического рассмотрения западного мышления и попытка своего, русского местоопределения дали сборнику название "Orte des Denkens" (букв. "Места мысли"). На место бывшего онтологизма русской философии в большинстве новых текстов приходит понимание мышления в зависимости от его места, или задается вопрос о его месте вообще.

Постмодерн образует пункт соотношения и отталкивания для большинства выбранных текстов. Столкновение с "классическим" постмодернистом Деррида приводит к модифицированным позициям, которые — вместе с некоторыми западными проявлениями (Хайнц, Герлих, Жижек) — могли бы наметить новое направление внутри постмодерна (посмодерн II). Тело и чтение (обращение к Саду, Арто, Барту), пространство и психология (новый лаканизм) — таков был бы примерный каталог тем этого направления в противовес лингвистичности классического постмодерна. Предпочитаемым объектом мышления становится не сам язык, а его предпосылки и механизмы воздействия языка и коммуникации: сознание (Мамардашвили/Пятигорский), телесное чтение (Петровская, Подорога), тело (Рыклин), пространство (Породога), стремление к власти (Гройс) и психика (Смирнов). Остается выждать, вырисовывается ли здесь действительно новая тенденция.

Тексты сложны. Выбор ни в коем случае не ориентировался на популярность и доступность. Это оказалось бы полным отклонением от цели. Попытки открыть канон западного философского дискурса для других подходов уже не раз терпели поражение (за ис-

ключением феминизма). Кроме того полностью улеглась эйфория Запада по поводу открытости России и ее сателлитов в результате перестройки. Влияния на более широкие слои общества не придется ожидать по читательско-социологическим причинам. В западной Европе литературные и культурно-философские размышления — не исключая и тех, что отечественного происхождения, — находят менее широкий круг распространения, чем это было в России и в странах бывшего Варшавского договора. Тем самым астрономические тиражи недостижимы, поэтому поиск издательства для сборника складывался на первых порах достаточно трудно и долго. Но венское издательство “Passagen”, которое специализируется на новой философии (Деррида, Лиотар и др.) и в котором книга выйдет в свет, является гарантом внимания философски заинтересованной публики к сборнику. Кроме того в последние годы в Германии все больше и больше переводятся философы Серебряного века (Флоренский, Шестов, Лосев), все яснее осознается, что русскую мысль нельзя свести ни к ее литературной разновидности, ни к советской идеологии, что она располагает собственной традицией, связь которой с западной философией XX в. еще не достаточно исследована. На этом фоне сборник вполне может рассчитывать на заинтересованных читателей.

Арне АККЕРМАН

## БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЕ ЗАМЕТКИ

**Знаменитые Россияне XVIII—XIX веков: Биографии и портреты.** По изданию великого князя Николая Михайловича “Русские портреты XVIII и XIX столетий” / Сост. Е.Ф.Петина. 2-е изд. СПб.: Лениздат, 1996. 958 с., илл.

Книга составлена на основе труда великого князя Николая Михайловича “Русские портреты XVIII и XIX столетий”. В ней содержится около 500 портретов и биографий известных личностей, делами своими приумноживших славу России. Это государственные деятели, герои Отечественной войны 1812 года, декабристы, писатели, художники, музыканты.



Большинство портретов, в числе которых изображения Екатерины II, С.С.Уварова, С.П.Трубецкого, А.С.Пушкина, Н.А.Римского-Корсакова, принадлежат кисти таких великих русских художников, как Д.Левицкий, В.Боровиковский, А.Бенуа. Все биографии написаны на основе архивных материалов, воспоминаний современников и семейных преданий.

**Гордин А.М., Гордин М.А. Пушкинский век: Панорама столичной жизни.** СПб.: Пушкинский фонд, 1995. 414 с., илл. (Серия: Былой Петербург).

Книга содержит описания Петербурга пушкинских времен. Улицы, площади, наряды горожан, убранство балльных залов, внутренность ремесленных мастерских и мелочных лавок, обиход учебных заведений — все это живо и ярко представлено авторами, в лучших традициях историко-этнографических и культурологических исследований.

Читателю будет интересно узнать о том, как и кем строились Адмиралтейство, Александровская колонна, Исакиевский собор, Троицкий и Пантелеймоновский мосты и многие другие памятники архитектуры Санкт-Петербурга, которые и по сей день составляют гордость города на Неве. На основе богатейших архивных материалов освещается работа Государственного Совета, Правительствующего Сената, Святейшего Синода и печально знаменитого Третьего отделения, ведавшего делами охраны и сыска. Кроме того, в книге широко представлены старинные описания города и переписка его жителей, газетные материалы, гравюры и литографии тех лет. Издание отличается хорошим полиграфическим исполнением.

**Лотман Ю.М., Погосян Е.А. Великосветские обеды: Панорама столичной жизни.** СПб.: Пушкинский фонд, 1996. 320 с., илл. (Серия: Былой Петербург).

Это вторая книга в серии “Былой Петербург”. Авторы — известные ученые Ю.М.Лотман и Е.А.Погосян. Дается описание гастрономических увлечений русской аристократии середины XIX века, которые обычно ускользают от внимания историков. Застольные ри-

туалы, меню обедов и ассортимент блюд прошлого несомненно привлечет внимание не только современных гурманов, но и любителей отечественной старины.

**Хомяков А.С. Сочинения богословские.**

СПб.: Наука, 1995. 480 с.

Содержание тома составляют наиболее важные богословские труды А.С.Хомякова. Прежде всего это “Опыт катехизического изложения учения о Церкви”, а также три полемических трактата о западных вероисповеданиях. В качестве предисловия помещена статья Ю.Ф.Самарина, раскрывающая сущность теологических воззрений “отца Церкви” раннего славянофильства.

**Г.Н.ЗОРИНА,**  
студентка II курса философского  
факультета Санкт-Петербургского  
государственного университета.